

Львівський національний університет імені Івана Франка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ДОБЖИНЬСКИ АДАМ АНДЖЕЙ

УДК 111.84+2-185.32](4)(091)(043.5)

ДИСЕРТАЦІЯ

**АТРИБУТИКА ЗЛА В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТА РЕЛІГІЙНО-
ФІЛОСОФСЬКІЙ ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ:
ОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Галузь знань 033 – філософія

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ Добжиньські А. А.

Науковий керівник:

Дахній Андрій Йосипович
кандидат філософських наук, доцент

Львів – 2018

АНОТАЦІЯ

Добжинські Адам Анджей. Атрибутика зла в історико-філософській та релігійно-філософській європейській традиції: онтологічний аспект. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.05. – «Історія філософії». – Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів, 2018.

У дисертації здійснено теоретичне узагальнення європейської філософської та теологічної думки у онтологічному ракурсі, на тлі якого виділяється логічно-хронологічна етапність формування онтологічного аспекту проблематики зла. Для обґрунтування вихідних засад дослідження окреслюється семантично-лінгвістичне походження слів, де чільними визначаються поняття *kakos* у грецькій та *malum* у латинській традиціях, що становлять підґрунтя європейського типу мислення. Приводиться семантичний ряд аналізованих понять: злий, лихий, сердитий, потворний, убогий, боягузливий, жалюгідний, некваліфікований, а також зіпсутий, марний та інші й акцентується їхній онтологічний вимір.

Автором уточнено площини розуміння зла, а саме: міфологічну, релігійну, теологічну та філософську, визначено їхні характеристики та онтологічні обумовлення. Доведено, що міфологічна площина має властивості наївної позитивної онтології; релігійна вирізняється браком абстрактного, метафізичного виміру й розглядає зло як конкретну присутню в людині силу, діючу за посередництва Диявола; теологічне розуміння зла має передовсім характер теодицеї й негативної онтології; а філософські підходи здебільшого представляють позитивну онтологію різних гатунків. У межах філософського підходу здійснено огляд чотирьох видів зла (метафізичного/онтологічного, фізичного/натурального, морального та соціального). Проаналізовано альтернативні класифікації зла на кшталт: природне і моральне; демонічне, зло-засіб, ідеалістичне, зло глупоти (Л. Свендсен); симулякр, зрада, форсування неіменованого (Т. Бадью); однозначне (абсурдне, моторошне, зло як порочність, пов'язане із глупотою, хворе) і

багатозначне (виправдане зло, харизматичне зло, зло, що відкриває можливості, зло під маскою добра, мудре зло, імморалізм та секуляризоване зло (Т. Куннас) та інші. У якості робочої дефініції на підставі аналізу наукових поглядів, концепцій та теоретико-методологічних напрацювань прийнято наступне розуміння зла: це широка філософська категорія, що має метафізичний, аксіологічний, морально-етичний, релігійний та естетичний характер; протилежна благу (добру); охоплює всю палітру негативних станів людини й природи та викликає страждання; буває чотирьох видів: метафізичне, фізичне, етичне та соціологічне; семантично пов'язана із поняттями: гріха, хаосу, агресії, злоби, смерті, хвороби, страждання, деструкції, браку, демонічного тощо.

Грунтовний аналіз еволюції поняття зла у європейській теології поглибив наукове тлумачення теологічного фокусу зла. Стверджено, що для переважної більшості християнських теологів питання зла невід'ємне від питання про свободну волю, Бога, людину та ангелів. Звернено увагу, що теологів цікавило насамперед узгодження існування Бога і зла, його сенсовності у світі та меж Божої відповідальності. У цих міркуваннях основний акцент покладено на моральне зло. Акцентовано, що в межах теологічної традиції для Отців Церкви і їхніх послідовників фундаментом теології є поняття браку/нестачі (*negatio privativa*). Зло виступає як нестача і в матеріальній, і в духовній (моральне зло) площинах. Та окрім традиційної негативної онтології зла, автором виявлено елементи більш чи менш розвиненої онтології зла. На цій підставі доведено, що низка теологічних концепцій має виразні риси позитивної онтології, зокрема: фундаментальний теологічний, космологічний і антропологічний дуалізм гностиків; зло як метафізичне утворення, що міститься поруч із добром у підґрунті буття у якості потенції матерії чи схильності людини у Я. Бьоме; онтологію міфу безпорадного Бога, де зло виступає результатом його самообмеження в концепції Г. Йонаса.

Поглиблено аналіз російської й польської теологічних традицій, які містять оригінальні для онтологічного ракурсу зла ідеї, а саме: виведення зла з Абсолюту – етично темної й онтологічно нейтральної субстанції (Н. Бердяєв); окреслення неперехідної онтологічної відмінності між Абсолютним Добром і злом

(Н. Лосський); введення онтологічного посередника – Софії (П. Флоренський); розуміння зла як особливої «міждійсності» поза буття і небуттям, що є трансценденцією в радикальному сенсі (Ю. Тішнер).

Аналіз найважливіших філософських концепцій допомагає відстежити динаміку змін, виокремити головні етапи та їхні особливості у руслі міркувань про зло. Це дало змогу визначити підґрунтя для концептуалізації онтологічної атрибутики зла. Прослідковано структурний зв'язок поміж класичною грецькою філософією (розуміє зло як полярну, але не взаємовиключну форму мислення до добра, з яким разом вони утворюють єдність пари протилежностей) та постмодернізмом, який актуалізує онтологічні питання щодо зла, підважуючи правомірність симетричної опозиції категорій Добро і Зло та пропонуючи інший тип взаємин, закладений у їхніх онтологічних характеристиках. Доведено, що конструктивну силу зла постмодерністи вбачають у нерозривності добра і зла як онтологічного принципу і слухному дозуванні зла, що слугуватиме «протиотрутою» від «білокрів'я позитивності». Зло стверджується як автономне, а Добро як діалектичне й несамодостатнє у своєму бутті.

Визначено внесок у формування онтологічної лінії зла концепцій: Г. Ляйбніца, який виправдовує існування зла виходячи із принципу доцільності (сприяє досягненню більш повної гармонії світу); І. Канта (зло є реальною дійсністю, що полягає у «злому хотінні»); Г. Гегель (об'єктивізує зло й визначає його елементом історичного процесу і умовою суб'єктності: зло є знанням своєї одиниці як чогось вирішального); Ф. Шелінга (зло є самостійним началом і опосередковано похідне від Бога та перемагається лише актом зречення власної індивідуальності); А. Шопенгауера (у питанні атрибутики зла висуває естетичний аргумент); Ф. Ніцше (висуває пропозицію ресентименту – «перевертання цінностей», що має вивести надлюдину за межі лицемірних механізмів умовних «добра» і «зла»); М. Шелера (трагічність як онтичне начало світу).

Набула удосконалення система наукових поглядів на генезу та еволюцію теорії М. Гайдеггера, який вважав зло частиною екзистенції, зв'язаною із становищем людини. Гайдеггер надає злу онтичний, а не онтологічний статус

існування. Стверджується зв'язок із однією із найвпливовіших концепцій зла у ХХ столітті – концепцією банального зла Ганни Арендт, яка відмовляється від поняття сутнісного зла на користь пасивної персональності, що «розмиває» поняття моральної відповідальності. Відстежено зв'язок із теоріями психологічних концепцій зла (зокрема, Ф. Зімбардо).

Розкрито діалектичні особливості формування онтологічного аспекту зла у філософії екзистенціалізму (відокремлення від інших) та філософії діалогу (зустріч з Ти). Джерелом зла визначено об'єктне ставлення до світу (М. Бубер) або повне занурення в бутійність (Е. Левінас), які вирішуються лише через діалог і відкриття на буття Іншого чи досвідом епіфанії лику Іншого.

Автором доповнено тлумачення теорії Поля Рікера, що виділяє чотири «морфологічних типи» зла: хаос, безлад, сила, яка протиставляється створенню; трагедію і *fatum*; стан людини, яка з власної вини обрала зло і страждає; похідне із первородного гріха, що обтяжує людину виною і покаранням.

Визначено основні тенденції тлумачення буттєвої природи зла у ХХ столітті на підставі конкретних історичних досвідів. Філософи говорять про екзистенційну вину людини: чому люди розв'язують війни, чи людство агресивне від природи, чи схильність до чинення зла є іманентною рисою людини тощо (властиво і для української філософії).

Тим не менш, у творчості обговорюваних нами авторів, попри наявність розмаїтих онтологічних інтенцій, бракує стрункої онтологічної лінії й цілісної перспективи.

Дисертаційне дослідження замикає і підсумовує частина, присвячена онтологічній атрибутиці зла. В її межах на підставі аналізу традиційних концепцій зла сформовано концептуальну модель двох основних підходів до досліджуваного питання. Перший із них названо негативною онтологією зла, другий – позитивною. Систематизовано положення позитивної (зло як матеріал, модус чи стан буття, реально існуюча сила, дефект, пізнаване, необхідне для існування добра і людини – перманентно чи як перехідний стан, агресія чи ненависть, зіпсуття й нехтування міри) та негативною (небуття, ілюзія і омана, брак чи відсутність, непізнаване,

вторинний, опційний стан, що не володіє онтологічним статусом, байдужість, невизначеність) онтологій зла.

Автором здійснено структурування методологічних принципів та аналітичного інструментарію дослідження: запропоновано авторську спробу побудови конструкту онтології зла, здійснену на підставі аналітичного осмислення і творчого розвитку засад некласичної онтології А.Н. Вайтгеда та принципу цілепокладання В. Вундта. Виходячи з цих метафізичних і методологічних засад, з огляду на основний механізм дії актуальної сутності зла, здійснено й обґрунтовано поділ на «чисті» та «змішані» (комплексні) актуальні сутності (випадки) зла. На підставі цього до «чистих» онтологічних сутностей зла у філософії віднесено: хаос, матерію, ніщо або брак добра, деструкцію чи агресію (включно з натуральним злом), невігластво чи незнання, порушення міри і/чи порядку, а також біль/страждання. Своєю чергою, до «змішаних» або комплексних актуальних сутностей зараховуються: гріх, абсурд, недосконалість і терор, які становлять собою поєднання кількох актуальних сутностей.

Це допомогло визначити основні напрями вивчення процесу перебігу зла. Варто підкреслити, що процес розгортання зла у світі розглядається через його функціональне навантаження для світу, Бога та людини. Щодо функцій, які виконує зло, вирізняються наступні вектори дії: 1) метафізичний; 2) естетичний; 3) етичний; 4) діалектичний; 5) феноменологічний. Автор акцентує увагу на складному внутрішньому змісті процесуальності існування зла. Виходячи з того, що зло – не дійсне, не необхідне, але принципово, засадничо можливе, відзначено, що тривання зла може набувати наступних форматів: еманції, «зараження», успадкування, порушення або помилки. Постульовано креативний характер, закладений у природі зла (порушення меж і вихід за межі можливого/дозволеного), який діалектично урівноважує деструктивну складову його буттєвої природи.

Ключові слова: зло, онтологія зла, позитивна онтологія, негативна онтологія, атрибутика зла, актуальні сутності, дефект, недосконалість, небуття, зіпсуття, гріх, абсурд, онтичне зараження, європейська філософія, європейська теологія.

SUMMARY

Dobrzynski Adam Andrzej. The Attributes of Evil in the European Philosophical and Theological Tradition: the Ontological Perspective.

The qualifying thesis on the rights of manuscripts. Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy (PhD in philosophy) in specialty 09.00.05. – “History of Philosophy”. – Lviv National Ivan Franko University, Lviv 2018.

The thesis conducted a theoretical generalization of the European philosophical and theological thought, considering the logical and chronological stages of formation of the ontological dimension of the problem of evil. For substantiation of the original principles of the study the author comes from the semantically-linguistic origin of the word “evil”, where the main concepts are defined as *kakos* in Greek and *malum* in Latin tradition, which are the foundation for the European philosophical and theological tradition.

The author clarifies the areas of understanding of evil: (1) mythological, (2) the Christian Bible, (3) theological and (4) philosophical, determining their characteristics and ontological conditions. It has been proven that the mythological area has naive attributes of positive ontology. The Holy Bible is characterized by a lack of an abstract or metaphysical dimension and treats evil as a concrete force, in most examples present in man's life and acting under the mediation of the Devil. Theological understanding of evil has, above all, the character of the theodicy and negative ontology; and philosophical approaches for the most part represent a positive ontology of different genres. Within the philosophical approach, four kinds of evil were reviewed: metaphysical (ontological), physical (natural), moral, and social.

The author presents alternative classifications of evil, such as: natural and moral; demonic, evil-tool, idealistic evil, evil of foolishness (Lars Svendsen); evil as a simulacrum of truth, evil as betrayal, forcing the unnamed (Alain Badiou); an unequivocal evil (absurd, creepy evil, evil as viciousness, evil connected with foolishness, evil as a disease) and a multi-valued evil (justified evil, charismatic evil, evil that opens

opportunities, evil under the guise of good, wise evil, immorality and secularized evil) (Tarmo Kunnas) and other.

As a working definition, on the basis of the analysis of scientific views, concepts and also theoretical and methodological developments, we accept the following understanding of evil: it's a broad philosophical category that has a metaphysical, axiological, ethical, religious and aesthetic character; the opposite of good; covers the whole range of negative states of man and nature, and causes suffering; there are four kinds of evil: metaphysical, physical, ethical and sociological; and semantically is linked to the concepts of sin, chaos, aggression, malice, death, illness, suffering, destruction, marriage, demonic, etc.

The analysis of the evolution of the concept of evil in European theology contain in-depth scientific interpretation of the theological focus of evil. It is argued that for the most Christian theologians, the issue of evil is inseparable from the question of free will, God, man and angels. Theologians were interested in reconciling the existence of God and evil, God's sensibility in the world and the limits of his responsibility. For this reason, their main accent is focused on the issues of moral evil.

Within the theological tradition for the Fathers of the Church and their followers, the foundation of their thoughts is the theological doctrine of the absence of good (*privatio boni*) – evil, unlike good, is insubstantial, so that thinking of it as an entity is misleading. Instead, evil is rather the absence or lack (“privation”) of good. In addition to traditional negative ontology of evil, the author revealed elements more or less well-developed positive ontology of evil. On this basis it is proved that the number of theological concepts has expressive features of positive ontology, in particular: fundamental theological, cosmological and anthropological dualism of the Gnostics; evil as a metaphysical entity which is located next to the good at the basis of existence, as the potency of matter or the human propensity (Jakob Bohme); the myth of the helpless God, where evil is the result of his self-restraint (Hans Jonas). An in-depth analysis was made according to the Russian and Polish theological traditions, which contain original ideas for the ontological aspect of evil: the elimination of evil from the Absolute, an ethically dark and ontologically neutral substance (Nikolai Berdyaev); definition of the transitive ontological distinction

between Absolute Good and evil (Nikolay Lossky); introduction of an ontological intermediary – Sofia (Pavel Florensky); understanding of evil as a special “in-between-reality” beyond existence and non-existence, which is transcendence in the radical sense (Józef Tischner).

The analysis of the most important philosophical concepts helps to trace the dynamics of changes, to distinguish the main stages and their features in the context of the reasoning of evil. This allowed the author to determine the basis for the conceptualization of the ontological attributes of evil. The structural relationship between the classical Greek philosophy (understands evil as a polar, but not mutually exclusive forms of thinking to the good, with which together they form the unity of the pairs of opposites) and postmodernism, which actualizes the ontological questions about evil, undermining the legitimacy of the symmetrical opposition of the categories of Good and Evil and suggesting another type of relationship based on their ontological characteristics. It has been proven that postmodern philosophers find the constructive force of evil in the inseparability of good and evil as an ontological principle; and the right dosing of evil serves as an antidote to the “disease on positivity”. Evil is asserted as autonomous, and good is both dialectical and self-sufficient in its existence.

The dissertation contains very clearly formulated the ontological line of the concepts of evil: Gottfried Wilhelm Leibniz, who justifies the existence of evil based on the principle of expediency (contributes to the achievement of a more complete harmony of the world); Immanuel Kant, who replaces Leibniz's conception of evil with a real opposition to the good that is founded on a positive inversion or overturning of the principles; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, who determines evil as a part of a historical process and a condition of subjectivity: evil is the knowledge of his uniqueness as something decisive; Friedrich Wilhelm Schelling, for whom evil is an independent principle and indirectly derived from God and is overcome only by the act of renunciation of one's own individuality; Arthur Schopenhauer for whom in the question of the attributes of evil in the foreground appears its an aesthetic dimension); Friedrich Wilhelm Nietzsche, who suggests that the “slave revolt in morality” begins when resentment, or resentment, becomes a creative force. Slave morality is essentially negative and reactive,

originating in a denial of everything that is different from it. Instead, the way to live life should be beyond what is classically considered good and evil. Nietzsche did not believe that morality is something that can be universally applied to all human beings; Max Scheler, who perceived tragic as a phenomenon or an impression that derives from a collision of elevated values).

The author has improved the system of scientific views on the genesis and evolution of the theory of Martin Heidegger, who considered evil as a part of the existence associated with the human condition. Heidegger provides an ontical, rather than ontological, status of existence of evil. Dissertation also emphasized the connection between Heidegger and one of the most influential concepts of evil in the twentieth century – the “banality of evil” theory presented by Hannah Arendt, who refuses the concept of essential of evil in favour of passive personality, which “erodes” the concept of moral responsibility. At this point, was tracked link to the theories of psychological concepts of evil (in particular, Philip George Zimbardo).

The author defined the basic characteristics of the ontological aspect of evil in the philosophy of existentialism (being separated from others) and the philosophy of dialogue (face-to-face meeting). The source of evil is defined by the object-oriented attitude toward the world (Martin Buber) or immersion in the everydayness of life (Emmanuel Levinas), which are solved only through dialogue and the discovery of the existence of the Other or an epiphany experience of the face of the other person.

The author complemented the interpretation of Paul Ricker's theory, which distinguishes four “morphological types” of mythical images of evil: “drama of creation”, as an element of chaos in opposition to and constantly opposing the element of order and hierarchy; Greek tragedy, which came to be a classical expression of the archetype of tragic human destiny; the myth of the “soul in exile” – a kind of dualistic scheme of endless cyclic repetition (evil-good; creation-destruction); the biblical myth of the fall. The main tendencies of the interpretation of the existential nature of evil in the twentieth century are determined based on specific historical experiences. The philosophers speak about the existential guilt of a person: why do people solve the war, why humanity is

aggressive in nature or why the propensity to commit evil is an inherent feature of man, etc. (as is true for Ukrainian philosophy).

However, in the philosophical works of the authors we discuss, despite the presence of various ontological intentions, there is a lack of a harmonious ontological line and a holistic perspective.

The study closes and concludes the part dedicated to the ontological attributes of evil. In its framework, on the basis of the analysis of traditional concepts of evil has been formed the conceptual model two main approaches to the subject: the positive and the negative ontology of evil. The positive ontology of evil includes: evil as a building material, the modus or the state of being, the actual existing force, defect, something recognizable, necessary for the existence of good and a man – permanently or as a transition state, aggression or hatred, corruption and neglect of measure. The negative ontology of evil includes: non-existence, illusion, and deception, lack or absence, something unknowable, indifference and uncertainty, secondary or optional state, which does not possess the ontological status.

The author structured the methodological principles and analytical tools of the research: an original project was proposed to construct the structure of the ontology of evil, carried out on the basis of analytical comprehension and creative development of the principles of Alfred North Whitehead's non-classical ontology and the theory of the heterogony of ends proposed by Wilhelm Wundt. Based on these metaphysical and methodological principles (considering the main mechanism of the actual essence of evil), the author has made and justified the division into “pure” and “mixed” (complex) the topical entities (cases) of evil.

On the basis of this, to the “pure” ontological entities of evil in philosophy we refer: chaos, matter, absence or lack of good, destruction or aggression (including types of natural evil), ignorance or unconsciousness, violation of a measure or an order, and pain or wider – suffering. On the other hand, to the “mixed” or complex, the topical entities of evil, we refer: sin, senselessness, imperfection and terror, which are a combination of several relevant entities.

This helped determine the main directions of studying the process of evil. It should be emphasized that the process of deploying evil in the world is considered through its functional load for the world, God and man. Regarding the functions of evil, the following vectors of action are distinguished: (1) metaphysical; (2) aesthetic; (3) ethical; (4) dialectical; (5) phenomenological. The author focuses on the complex internal content of the procedural nature of the existence of evil.

Proceeding from the fact that evil – not valid, not necessary, but fundamentally, essentially possible, it was determined that the prolongation of evil may acquire the following formats: emanation, “infection”, inheritance, violation or error. Moreover, highlighted the creative nature of evil, which is founded in its nature (violation of the boundaries and the output beyond the possible/allowed), which dialectically balances the destructive component of its existential nature.

Key words: evil, ontology of evil, positive ontology, negative ontology, attributes of evil, actual essence, defect, imperfection, non-existence, corruption, sin, absurdity, ontological infection, European philosophy, European theology, mythology, the Holy Bible.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

У наукових фахових виданнях України:

1. Добжиньські А.А. Розвиток категорій добра і зла у філософській концепції Августина Аврелія. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2015. Вип. 1 (9). С. 81–91. (0,7 д.а.)
2. Добжиньські А.А. Природа зла в польській філософській думці: Ю. Тішнер, В. Гриневіч, Л. Колаковські. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. Науково-практичний журнал. 2015. Вип. 6. С. 57–62. (0,8 д.а.)

У наукових виданнях України, внесених до міжнародних наукометричних баз:

3. Добжинські А.А. Актуальні сутності зла: онтологічний нарис філософії зла. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2018. Вип.131. С. 231-236. (Google Scholar, Index Copernicus, EBSCO Publishing, SIS, InfoBase Index, РИНЦ) (0,66 д.а.)
4. Добжинські А.А. Моральне зло і свобода волі людини: полеміка Августина із Пелагієм. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. Вип. 123 (8). С. 155–159. (Google Scholar, Index Copernicus, EBSCO Publishing, SIS, InfoBase Index, РИНЦ) (0,5 д.а.)
5. Добжинські А.А. Зло в постмодернізмі: спроба рецепції Жана Бодрійяра. *Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал*. 2017. Вип. 16. С. 26–28. (Index Copernicus) (0,5 д.а.)

В іноземних наукових фахових виданнях:

6. Добжински А. О возможности философской онтологии зла: к постановке проблемы. *Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия*. 2010. № 4 (32) С. 33–42. (0,66 д.а.)

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

7. Добжински А., Муха О. Особенности эстетической перцепции в сериале «Молодой Папа»: одиночество, место зла и любовь. *Религия и История: материалы V Международной научно-практической конференции*, Минск, 20–22 апреля 2017 г. / под ред. С.И. Шатравского, Минск: Изд. центр БГУ, 2017. С. 203–212. (0,7 д.а.)
8. Добжинські А. Зло як порятунок: об'єктивна енергія та онтологічний статус зла (Ж. Бодрійяр). «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього»: *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 25–26 березня 2016 року)*. Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. С. 14–19. (0,25 д.а.)
9. Добжинські А. Феноменологія зла у повсякденні сучасної західної людини (рецепція Ж. Бодрійяра). *Духовність. Культура. Виклики сьогодення. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю*

(м. Львів, 21–22 квітня 2017 р.). Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2017. С. 142–144. (0,17 д.а.)

10. Добжинські А.А. Філософія диявола Лешека Колаковського. «Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації»: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 29–30 травня, 2015 року). Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2015. С. 23–25. (0,2 д.а.)
11. Добжински А. Как возможно «справедливое зло»: философия войны и российский гуманитарный контекст. *Культурное пространство регионов России: Тезисы участников всероссийской научно-практической конференции 13–16 мая 2012 г.* ФГБОУ ВПО ВолГУ, сост. М.А. Анипкин, В.О. Сергеева и др. – Волгоград: Волгоградское научное издание, 2012. С. 10. (0,25 д.а.)
12. Добжински А. Герменевтика зла в межкультурном пространстве: модусы зла. *Современное социально-экономическое развитие: проблемы и перспективы: материалы международной научно-практической конференции, Волгоград, 26–27 мая 2011 года* / Редкол. Р.В. Шкода и др.; Акад. труда и соц. отношений, Волг. фил. Волгоград: Принт, 2011. С. 37–40. (0,22 д.а.)
13. Добжински А. Несколько вопросов к христианской теодицее. *Современное социально-экономическое развитие: проблемы и перспективы: материалы международной научно-практической конференции, Волгоград, 7–8 мая 2010 года* / Редкол. Р.В. Шкода и др.; Акад. труда и соц. отношений, Волг. фил. – Волгоград: Принт, 2010. С. 37–40. (0,2 д.а.)

**Наукові праці, які додатково відображають наукові результати
дисертації**

14. Добжинські А.А. Естетизація зла у популярній культурі. *Гуманітарний корпус: [збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії]*. Вип. 3. Київ: Генеза, 2014. С. 55–58. (0,23 д.а.)

- 15.Добжински А.А. Unde malum? Критический анализ генезиса зла в Книге Бытия. *Сборник научных трудов SWorld*. Вып. 3. Т. 28. Иваново: МАРКОВА АД, 2013. С. 85–92. (0,5 д.а.)
- 16.Добжинські А. Соціальні виміри зла: критерії «справедливої війни» в реаліях сучасного світу. *Духовність. Культура. Нація. Збірник наукових статей*. Вип. 5. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. С. 43–53. (0,57 д.а.)

ЗМІСТ

ВСТУП	18
РОЗДІЛ 1. Категорія зла: дефінітивно-методологічний та історіографічний огляд	27
1.1. Лінгвістично-семантичний аналіз поняття «зло»	27
1.2. Площини розуміння зла:	31
1.2.1.1. Міфологічне розуміння зла	32
1.2.1.2. Біблійне (релігійне) розуміння зла	37
1.2.1.3. Теологічне розуміння зла	43
1.2.1.4. Філософські розуміння зла	49
1.3. Можливість філософської онтології зла: методологічні засади та проблеми	56
1.4. Джерельно-історіографічна база дослідження	59
Висновки до Розділу 1	61
РОЗДІЛ 2. Еволюція поняття зла у європейській теології	64
2.1. Отці Церкви: зло як результат бунту проти Бога	64
2.2. Гностицизм і маніхейство: радикальний дуалізм добра і зла	71
2.3. Привативна концепція зла Августина Аврелія і Томи Аквінського	75
2.4. Якоб Бьоме: зло як необхідний наслідок саморозкриття особистості Бога	83
2.5. Російська теологічна традиція: зло у метафізиці свободи	86
2.6. Ганс Йонас: онтологія міфу безрадного Бога	92
2.7. Польська теологічна традиція: «міждійсність» зла чи актуалізація потенції буття	96
Висновки до Розділу 2	104
РОЗДІЛ 3. Еволюція поняття зла у філософській традиції Європи	107
3.1. Антична філософія: зло і добро як «полярні форми мислення»	107
3.2. Теодицея Готфріда Ляйбніца: теодицея і принцип доцільності	115
3.3. Зло у класичній німецькій філософії: свобода як умова зла	118

	17
3.4. Артур Шопенгауер: людина людині диявол	124
3.5. Фрідріх Ніцше: по той бік добра і зла	127
3.6. Макс Шелер: трагічність як начало світу	131
3.7. Мартін Гайдегер та Ганна Арендт: зло вкорінене в екзистенції чи системі	135
3.8. Екзистенціалізм: місце зла в екзистенції людини	138
3.9. Філософія діалогу: зло в досвіді Іншого	142
3.10. Пол Рікер: зло як скандал для думки і виклик для віри	147
3.11. Натуралістичні й психологічні теорії зла: агресія як побічний «продукт» природніх процесів	150
3.12. Зло у постмодернізмі: конструктивна сила і засіб порятунку	156
3.13. Українська філософська традиція про зло	160
Висновки до Розділу 3	163
РОЗДІЛ 4. Онтологічні атрибути зла	168
4.1. Підґрунтя онтології і реальність зла	168
4.2. «Єдине» зла: онтологія можливості	173
4.3. Актуальні сутності зла	175
4.4. Процес зла: функції і вектор самоконструювання зла в системі	187
Висновки до Розділу 4	194
ВИСНОВКИ	196
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	201
ДОДАТКИ	225

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Зло супроводжує людину від початків існування. Досвід сили його впливу і дії, відчуття безсилля перед Буттям, ставлення до смерті і Бога – питання, що мають безпосередній стосунок до життя і самовідчуття кожної людини. Безумовно, рівні, на яких ставиться питання про існування і доцільність існування зла у світі, суттєво різняться. Однак у будь-якому випадку, питання не залишає байдужим, хоча іноді навіть не отримує вербалізації. Перефразовуючи вступ до «Історії потворного» Умберто Еко – зло приваблює. Так само сильно, як добро, лише думка про нього плутана.

Зрештою, ця «свого роду непроникність», як влучно зауважує автор «Філософії зла» Ларс Свендсен [93], часто є універсальним мотивом його привабливості. Причому, філософ йде далі у своєму інтелектуальному зухвальстві, стверджуючи, що геть не вважає феномен зла настільки виключним і неможливим для розуміння, щоб відмовляти йому у праві бути вивченим. На нашу думку, «незрозумілість зла» полягає якраз у нечітких вихідних позиціях його дослідників і «співчуваючих». Так само у проблемі зла слід (хоч інколи виявляється доволі складно) уникати містифікацій, міфологізації, спокуси відсилати до «безодні омани» (Августин) чи до природних рамок нашого мислення (Емануель Левінас). Або ж взагалі, услід за Аленом Бадью, підважувати корисність поняття Зла загалом і залишати його похідним від начебто «очевидних релігійних джерел» [6, с. 129].

Останнім часом фокус уваги до зла змістився у відчутно антропологічний чи соціально-психологічний ухил: бестселлери Філіпа Зімбардо та Віктора Франкла викривають радше людський модус зла через мотивації і безпосереднє переживання його тими, хто опиняється у ситуації, коли вибір зла стає необхідністю, обумовленою ситуацією. Популярний філософсько-економічний опус Томаша Седлачека повертає *homo oeconomicus* барви добра і зла, вводячи у економічну макротеорію засади персонального вибору, відмінного від фінансової раціональності. Етичний і практичний контекст збурюють резонансні праці Ларса Свендсена і Алена Бадью, які розглядають зло як конкретну проблему, яка часто

коріниться у сфері політології. Окремо слід звернути увагу, що ці праці – начебто фахові й спеціалізовані, – виходять за межі професійного філософського штудіювання й промовляють до пересічного читача-інтелектуала, спраглою правди про зло. Свою відповідь пропонує і популярна культура: семантика образів зла в сучасній художній літературі й кінематографі розмаїта; їхній аналіз становить величезний дослідницький інтерес, який, сподіваємося, буде незабаром втамовано фахівцями галузі культурології, етики і естетики. Зло в популярній культурі характеризується своїми особливостями, як, зокрема, тенденція олюднення та відмова від «класичних» відразливих диявольських втілень, натомість екстравагантна естетизація. Так, з одного боку питання зла відчутно персоналізується і приватизується, стаючи небезпечною для публічних обговорень темою для тих, що не прагнуть наражатися на звинувачення у моралізаторстві. З іншого – цивілізаційний прогрес, зокрема й у способі ведення воєн чи виникненні нових моделей лиходійства, на зразок тероризму, змушує повертатися до проблематики зла знов і знов. Йдеться лише про слушний фокус уваги, який відповідав би як на суспільний, так і на філософський запит. Зрештою, «коли ще досліджувати онтологію, як не в часі фундаментальних змін у світі?» [27].

Світ Освенціма і ГУЛАГу допускав існування лише такої кількості добра, яка була потрібна злу. Вина стала приреченням приналежності – і зло перетворилося на рід еманациї, коли не було більше значення, що саме людина робить, натомість до якого суспільного класу чи раси належить. Саме ця приналежність «заражала» лиходійством, ігноруючи одвічну першопричину зла – свобідну волю. Тоталітаризм намагався вдертися у всі сфери людської життєдіяльності, пробував стати посередником усіх міжлюдських зв'язків через політичну владу. Нова якість зла тоталітарних режимів ХХ століття набирала демонічного обличчя і призвела до ідеї смерті, проголошеної французьким структуралізмом. «Тероризм у всіх його формах є трансполітичним дзеркалом Зла. Єдине справжнє питання, що постає перед нами – питання про те, куди проникло Зло. Воно проникло усюди: анаморфоз усіх сучасних форм Зла нескінченний» [13, с. 121]. Людина в пошуках виправдання того, що виправдати неможливо, почала шукати порятунку в несподіваній ідеї:

прагнучи довести, що те, що вона чинила, заподіяне *не* нею – бо ж вона сама ніколи не існувала. Людина зруйнувала себе, коли дійшла до висновку, що не може бути доброю, що не спроможна звільнитися від зла, незалежно від своїх інтенцій та власної волі. Відкрила, що не може бути і господарем зла. Так, зло стає «старим новим» предметом філософських досліджень, переходячи на новий рівень запитування – адже тепер питання зла повинне вийти за межі теодицеї, бо виправдати належить людину і весь світ. Потреба таких антропо- і космо-дицеї актуалізує питання онтологічного аспекту існування зла: його статусу, модусів, генези й способів існування. Сучасний світ, – через свої релятивізм і поверховість, – ще більше змушує нас звертатися до проблематики визначення місця зла в його буттєвій та сутнісній структурі.

Відтак, проблема зла є однією з найскладніших і найменш досліджених в історії української філософії, філософії релігії та релігієзнавстві. Концепція зла, його місце в суспільстві і персональному категоріальному апараті, присутність у щоденному житті та «пограничних» моментах, співвіднесеність із іншими категоріями людського існування – у будь-якому з цих варіантів поняття зла з'являється явно чи неявно. Зло розглядають радше через феноменологічні атрибути: як скверну (М. Дуглас), гріх (Августин Аврелій, Тома Аквінський та християнські мислителі), незнання (Сократ), хаос (грецька міфологія), страждання (А. Шопенгауер), брехню (А. Бадью), Іншого (Ж.-П. Сартр) чи соціально-політичну структуру на кшталт нацистської Німеччини, хрестових походів чи явища тероризму (Г. Арендт, В. Франкл, Ф. Зімбардо та ін.).

Проблематика зла внутрішньо неоднорідна й досліджується в етичних, релігійних, психологічних, філософських та соціальних концепціях. Найбільше досліджень присвячено саме етичному (моральному) злу: розпочинаючи від Сократа й Арістотеля в Античності і до українських авторів-сучасників: А. Скрипника, В. Малахова та ін.

Натомість нашим пунктом інтересу є власне первинний, онтологічний аспект, на якому ґрунтуються усі решта та який викриває саму натуру зла, специфіку і спосіб його існування в світі. У подібному ключі висвітлюють

проблему зла Плотін, гностики, подекуди Г. Ляйбніц, а також Я. Беме, А. Геше, Ф. Ламберт, Д. Гріффін та ін. Онтологічний аспект опосередковано зачіпають у ширшій перспективі досліджень зла більшість системних європейських філософів – від Арістотеля й Тертуліана до посткласичної дискурсивності – Г.-Г. Гадамер, П. Рікер, М. Гайдеггер і т.д. Позитивна онтологія зла розроблялася у працях таких мислителів як: Б. Спіноза, Г.В.Ф. Гегель, І. Кант. Засади цілісного підходу до проблематики зла закладені у працях Ф.В.Й. Шеллінга. Оригінальна онтологія зла вибудовувалася у працях З. Баумана, Ж. Дельоза, Ж. Бодрійяра та інших постмодерністів, де буття інтерпретується через конструкт відсутності (смерть суб'єкта, вичерпання сенсу, деструкцію тощо), а зло набуває неочікуваних рис творчої потенції. Окремий інтерес становлять дослідження зла у культурологічному та художньо-літературному контексті (Т. Куннас, А. Кугай, П. Карус, Дж.Б. Рассел та інш.)

В українській філософії тема онтології зла самостійно (не від супротивного), практично не розглядається. Основним напрямком філософських досліджень зла в українському контексті є етично-антропологічний (від мислителів Києво-Могилянської Академії й М. Гоголя до М. Поповича та В. Малахова). Єдиними сучасними працями, що безпосередньо стосуються нашого дослідження, є кандидатські дисертації Олега Хоми «Ідея зла в суспільній свідомості: витоки та історичні форми» (1993) [116] (на жаль, не вийшла друком у вигляді монографії, однак відчутно збагатила досліджуване питання, звертаючись, зокрема, й до онтологічних підстав зла) та Марії Мазурик «Концепція добра і зла в російській релігійній філософії» (2007) [69], сфокусовані на аналізі природи зла як такого. Натомість польська та російська гуманітарні традиції ХХ століття мають доволі потужне філософське підґрунтя (Ю. Тішнер, В. Гриневіч, Л. Колаковські та, відповідно, П. Флоренський, В. Соловйов, С. Булгаков, Н. Бердяєв, Н. Лосський) для подальших досліджень онтології зла.

Отже, в сучасній філософській науці склалися серйозні теоретичні передумови для можливості нового осмислення історико-філософських аспектів проблеми зла та його онтологічного статусу. Фактично, новий інтерес до питання

зла, що виник у гуманітарній думці на зламі XX-XXI сторіччя, досі не отримав належного теоретичного втілення.

Зв'язок з науковими програмами та іншими дисциплінами. З огляду на тематику, дисертація має міждисциплінарний філософський характер. Передусім, йдеться про історико-філософський, релігієзнавчий і філософсько-антропологічний фокуси дослідження, а в їхніх межах – онтологічний аспект. У процесі написання дисертаційного дослідження неunikними були звернення до інших галузей гуманітарного знання, зокрема епістемології, філософії культури, етики, естетики, соціальної психології, філософії та психології релігії.

Тема є складовою частиною наукових досліджень кафедри історії філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка та частково пов'язана з науковою темою кафедри, над якою колектив працює з 2016 р. – «Історія української філософії в контексті європейської духовної культури» (0116U001700).

Об'єктом дисертаційного дослідження є західноєвропейська філософська та релігійно-філософська думка.

Предметом дослідження є онтологічний аспект категорії зла в її інваріантних проявах у філософській і релігійній парадигмах західноєвропейської філософсько-теологічної думки.

Мета та завдання дослідження. Основною метою дисертаційного дослідження є здійснення історико-філософського аналізу категорії зла в її онтологічному аспекті на матеріалі філософських і теологічних концепцій західноєвропейської інтелектуальної традиції.

Реалізація цієї мети вимагає вирішення таких **завдань**:

- здійснити лінгвістично-семантичний аналіз поняття зла;
- окреслити площини розуміння зла та визначити їхні смислові відмінності й онтологічну специфіку;
- обґрунтувати принципову можливість побудови філософської онтології зла;
- поглибити аналіз джерельно-історіографічної бази, виділити основні ознаки та тенденції інтерпретації проблеми зла в історії філософії;

- здійснити аналіз основних концепцій зла у європейській теології й визначити основні етапи розвитку онтологічного аспекту;
- здійснити аналіз категоріального розвитку проблеми зла у основних філософських теоріях європейської гуманітарної думки (в онтологічному ключі);
- визначити онтологічну атрибутику зла: окреслити форми, визначити структурні рівні/функції зла;
- окреслити способи існування/реалізації зла;
- обґрунтувати внутрішню діалектику зла.

Методи. Специфіка об'єкта дослідження визначала й методи, які застосовували при роботі над проблематикою дисертації. Із загальнотеоретичних – це класичні методи рефлексії: аналітичний, дедуктивний, синтетичний методи, метод компаративного аналізу (порівняльно-історичний, порівняльно-генетичний) та теоретичного моделювання. З власне філософських прийомів: феноменологічний, герменевтичний, особливо, прийом текстологічного аналізу, метод методологічної симетрії, що охоплює діалектичну методологію.

Дисертант дотримується загальнонаукових принципів історико-філософського аналізу: об'єктивності, цілісності й системності, світоглядного плюралізму, гуманізму, мультидисциплінарності та праксеології.

Наукова новизна дослідження. У дисертації насамперед творчо осмислюються і аналізуються онтологічні аспекти існуючих концепцій зла у філософській та теологічній традиціях з урахуванням рівня інтерпретації цього поняття сучасними філософсько-релігійними та світськими дослідниками. Наукову новизну роботи ми засвідчуємо такими положеннями:

уперше:

1. запропоновано положення позитивної (зло як матеріал, модус чи стан буття, реально існуюча сила, дефект, пізнаване, необхідне для існування добра і людини – перманентно чи як перехідний стан, агресія чи ненависть, зіпсуття й нехтування міри) та негативної (небуття, ілюзія і омана, брак чи відсутність,

- непізнаване, вторинний, опційний стан, що не володіє онтологічним статусом, байдужість, невизначеність) онтологій зла;
2. обґрунтовано можливість філософської онтології зла та застосовано авторську методологію побудови онтології зла (через синтез некласичної онтології А.Н. Вайтгеда та принципу гетерогенії цілей В. Вундта);
 3. запропоновано оригінальну авторську класифікацію форм існування зла у світі (актуальні сутності зла), зокрема: «чисті» форми – хаос, матерія, ніщо або брак добра, деструкція або агресія, невігластво чи незнання, порушення міри і порядку, біль / страждання; «змішані» або комплексні – гріх, абсурд, недосконалість, терор;
 4. застосовано авторський підхід до обґрунтування функціонального навантаження зла через його реалізацію на трьох рівнях: для світу, Творця і людини в метафізичній, естетичній, етичній, діалектичній й феноменологічній доцільностях;
набуло подальшого розвитку:
 5. в результаті аналізу історико-філософських та релігійно-теологічних концепцій зла, окреслено й проаналізовано площини розуміння зла, а саме: міфологічну, релігійну, теологічну та філософську, визначено їхні характеристики та онтологічні обумовлення. Доведено, що міфологічна площина має властивості наївної позитивної онтології; релігійна вирізняється браком абстрактного, метафізичного виміру й розглядає зло як конкретну присутню в людині силу, діючу за посередництва Диявола; теологічне розуміння зла має передовсім характер теодицеї й негативної онтології; а філософські підходи здебільшого представляють позитивну онтологію різних гатунків;
 6. визначено специфіку процесу перебігу зла: способи тривання зла (еманації, «зараження», успадкування або «онтичного зараження», порушення певного порядку чи помилки);
поглиблено:
 7. через творче осмислення постмодерністського спадку (зокрема, «теореми про прокляту сторону речей» Ж. Бодрійяра та концепцій Ж. Батая й З. Баумана)

обґрунтовано творчу діалектику зла (у якості метафізичного структурного елементу будь-якої системи) та його креативний потенціал (вихід за межі дозволеного, «розколина у світовому порядку», спроможність робити неможливе можливим) гомеопатична терапія проти «білокрів'я позитивності»).

Практичне значення дисертаційної роботи. У дослідженні розроблено філософсько-історичні засади нового концептуального підходу до розуміння зла в філософській та теологічній західноєвропейській традиції, що відкриває нові можливості у дослідженні цієї категорії в онтології, історії філософії, філософії релігії, релігієзнавстві, філософії культури, культурології, етиці, філософській антропології та інших гуманітарних науках.

Теоретичне значення дисертаційної роботи полягає в тому, що результати дослідження можуть слугувати для розуміння та теоретичного аналізу явищ і процесів сучасного духовного життя та культури, оскільки проблема зла перегукується і є системоутворюючою щодо морально-етичних проблем та системи цінностей. Висновки роботи дають змогу збагнути роль та значення категорії зла у царині буття загалом, а також розкривають його місце у процесі самовизначення особистості.

Практичне значення дисертаційної роботи виявляється в тому, що результати дослідження можна застосувати для подальших наукових досліджень у сфері вивчення зла в онтології, філософії, теології, культурі. Матеріали дисертаційного дослідження можна використовувати у процесі розробки та читання спецкурсів, а також загальних курсів з історії філософії, релігієзнавства, культурології, філософії релігії, етики, естетики, філософської антропології тощо.

Апробація дисертаційного дослідження систематично здійснювалася в процесі участі дисертанта в дванадцяти міжнародних та всеукраїнських науково-теоретичних й науково-практичних конференціях, серед яких: Міжнародна науково-практична конференція «Религия и история» (Мінськ, Білорусь, 20–22 квітня 2017 р.); Всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення» (Львів, 21–22 квітня 2017 р.); Науковий лекторій «The Problem of Evil – The McDonald Lecture Series 2016» (St

Mellitus College, St Jude's Church, London, United Kingdom, 28 листопада 2016 р.); III Конгрес молодих дослідників релігії «Релігія в сучасній культурі» (Луцьк, 21–22 жовтня 2016 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього» (Львів, 25–26 березня 2016 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації» (Львів, 29–30 травня 2015 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Філософія і релігія в просторі сучасної культури» (Київ, 7–8 листопада 2014 р.); Конгрес молодих дослідників релігії «Релігія в сучасній культурі» (Київ, 26–28 жовтня 2014 р.); II Международная научно-практическая конференция «Современное социально-экономическое развитие: проблемы и перспективы» (Волгоград, РФ, 26–27 травня 2011 р.); Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур» (Остріг, 22–23 квітня 2010 р.); Міжнародна наукова конференція «Духовність. Культура. Людина – 2010» (Львів, 15–16 квітня 2010 р.).

Основні положення дисертаційного дослідження обговорювалися на кафедрі теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка. Включені в кваліфікаційну роботу результати дослідження висвітлювалися в 6 публікаціях у фахових наукових періодичних виданнях, з них 2 статті у фахових виданнях України, 1 – інших держав та 3 у виданнях України, які включені до міжнародних наукометричних баз; 3 статті та 7 тез у інших виданнях.

Структура та обсяг роботи. Відповідно до мети та завдань дослідження кваліфікаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів (28 підрозділів), висновків і списку використаних джерел. Обрана послідовність викладання матеріалу зумовлена внутрішньою логікою концепції дисертаційного дослідження. Загальний обсяг роботи – 229 сторінок, враховуючи список використаних джерел (288 найменувань), поданий на 24 сторінках.

РОЗДІЛ 1

КАТЕГОРІЯ ЗЛА: ДЕФІНІТИВНО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ТА ІСТОРИОГРАФІЧНИЙ АСПЕКТИ

Філософський підхід до дослідження понять передбачає насамперед окреслення дефініції (чи бодай дефінітивних можливостей) досліджуваного феномену, що зазвичай включає лінгвістично-семантичний аналіз, а також визначення дослідницького горизонту – площин, у яких ми здійснюватимемо чи повинні здійснити нашу розвідку, вдаючись до феноменологічного та герменевтичного методів, що дозволятимуть залишатися в околі значимого та враховувати належні контексти.

Наступним кроком є обґрунтування інструментально-методологічного апарату і огляд бібліографічної бази та її класифікаційних та критеріальних засад, що буде здійснено у цьому розділі – для забезпечення логічного й послідовного введення у дослідницьке поле.

1.1. Лінгвістично-семантичний аналіз поняття «зло»

Пристаюючи до аналізу певного філософського феномену, нам слід розпочати із окреслення його смислових меж. Однозначне термінологічне визначення не видається можливим, коли йдеться про охоплення феномену у всій його повноті й багатогранності проявів. Зокрема, дослідник священних текстів А. Бокшицький підкреслює, що «лише латина адекватно передає неоднозначні смисли слова *πονηρία*, російською і більшістю європейських мов це грецьке слово перекладають як „зло”, в результаті дуже часто там, де Євагеліст говорить про „слабкість”, „зіпсутість”, „ущербність”, ми бачимо дещо протилежне – „силу”» [16, с. 193]. Саме тому, ще до прийняття робочих дефініцій, потрібно проаналізувати лінгвістично-семантичну історію досліджуваного поняття, яким у нашому випадку є зло.

Коли ми говоримо про європейську філософсько-теологічну традицію, насамперед слід зважати на грецький та латинський герменевтичний контекст визначення термінів. Саме тому низку праць ми цитуємо з оригінальних першоджерел, подекуди порівнюючи із перекладами українською, польською та російською (особливо, що стосується праць Святого Августина та Томи Аквінського). Категорія зла є доволі багатою в синонімічно-лінгвістичному плані, однак не всі із наявних термінів стосуються саме досліджуваного онтологічного аспекту. Звернемося, відтак, до лаконічного огляду слів, які вживаються авторами у різних контекстах представлення зла і його розмаїтих проявів і модусів.

Грецьке слово, яке практично завжди перекладається як «зло» чи «злий» – це прикметник *poneros*, який означає «притиснений труднощами», «пригнічений», «марний». У контексті це здебільшого означає «обтяжливий», «невластивий». Своєю чергою, в моральному сенсі це: «безвартісний», «другорядний», «боягузливий». У цьому синонімічному ряду ми маємо контекст зла, головним чином зав'язаний на антропологічному вимірі, переживаннях і станах людини.

Інше грецьке слово, яке позначає «зло» і сенс зла, злостивості, це *kakia*, що походить від прикметника *kakos* (чол. р.). Як прикметник він означає: сердитий, потворний, убогий, боягузливий, жалюгідний, марний, некваліфікований (грецькі філософи використовували його, щоб означити «погану натуру», тобто, коли щось «не те, яким повинно бути» – стосовно способу мислення, переживання чи дії). У грецькій філософії воно з'являється, наприклад, в таких контекстах як *kakē moira* (лиха вдача). Як *kakon*, *kaka* означає зло, шкідників, усякого роду хвороби. Загалом, термін *kakon* (злий) стоїть у опозиції до слова *agathon* (добрий). Власне «некваліфікованість» чи «погана натура» надають нам можливість онтологічного розгляду; інші синоніми задають атрибутивні характеристики (зіпсутість, марність) чи окреслюють феномени зла (хвороби, шкідники різного роду тощо).

Однак, слід зауважити, що абстрактний іменник *kakia* не з'являється в Гомера жодного разу. У мові Гомера істотним є прикметник *kakos* і його нейтральні форми, які значно різняться за змістом. Чоловіча та жіноча форми – *kakos* і *kake* – виступають у персональних контекстах і мають яскраво оцінювальний характер,

виражаючи, як правило, негативну конотацію, іноді засудження чи несхвалення, містять моральну оцінку особи чи вчинку. Натомість *kakon* і *kaka* – як *neutra* – зазвичай стосуються нещасних випадків, на зразок хвороб, аварій, смерті – здебільшого, це нещастя загалом [254, с. 8].

В «Одиссеї» *kaka egra* – злі вчинки – описують злочини або насильницькі дії, найчастіше здійснювані женихами або Циклопом. З іншого боку, *kakon* – це зло, яке вражає когось наслідком зумисного вчинку іншої особи; у Гомеровій оповіді може означати або кару, яку справедливо наносить Одиссей, наприклад, женихам – спроваджує на них зло, але сам не здійснює злих вчинків – *kaka erga*. Точно так само автор епічної поеми оцінив діяльність Циклопа проти Одиссея та його товаришів – як *kakon*. Поганими – *kakoi* – в поемі названі женихи, вони морально злі і зіпсуті. Лихими у Гомера виявляються Єлена та Клітемнестра, дружина Агамемнона [164, с. 91–92].

У збережених грецьких текстах цей абстрактний іменник з'являється пізно – як твердить польський видавець, дослідник та перекладач класичних текстів Кшиштоф Белявський¹, – лише орієнтовно в середині V століття (Фукідід, Ксенофонт, Платон) та IV столітті до нашої ери (Демосфен, Ізократ, Лізіас). У поезії – епічній, ліричній, драматичній – взагалі не зустрічається. Свою кар'єру слово *kakia* зробило аж у працях Аристотеля [217, с. 233–254], а пізніше уже зустрічається всюди, особливо в біографічній літературі (наприклад, у Плутарха). *Kakia* в значенні «вади, дефекту» виявилася придатною для опрацювання рис характеру людини. Значення слова значно більше відповідає візії «зіпсуття» та поглиблення наслідків вчиненої помилки, аніж абсолютній філософській категорії, або, ще гірше, персонального зла, знаного з пізніших релігійних систем. Тому в перекладацьких практиках щодо, наприклад, сентенції:

Κακίας ἀπέχου

[*Kakias apēchu*]

Тримайся здаля від зіпсуття

¹ Особисті консультації Кшиштофа Белявського у 2017-2018 рр.

Белявський пропонує залишитись при слові «зіпсуття». Важко сказати, що означає ця сентенція, оскільки *kaka* – «нещастя» найчастіше спадає на людей несподівано, як і хвороба, нещасні випадки чи смерть. Це можна зрозуміти двома способами: або як заклик до пильності, обережності та не провокування нещастя своєю ризикованою поведінкою, або як попередження перед вступом у взаємини з тими, хто постраждав через якесь нещастя. Останнє може здатися негуманним, але в релігійній рефлексії існує зв'язок між досвідом нещастя і божою карою. Едип, наприклад, є персоніфікацією нещастя, але до нього не слід наближатися, адже його проклято.

Як писала Елен Фантем: «Точно так само, як *kakos* породжує *kakia*, так *malus* родить *malitia*» [149, с. 319]. *Kakia* – це перш за все вада, дефект, що виникає внаслідок неправильного вибору. Помилка, яка ініціює зіпсуття.

Kakia як філософська концепція з'являється у стоїків. Вона означає стан нещастя, поганого самопочуття, цілком незалежного від божественних вчинків і намірів, викликаного лише людським нерозумінням власної природи і природи усієї світобудови. За це нерозуміння ми самі несемо провину. Це, на жаль, природний стан більшості людей, за винятком небагатьох мудреців, які можуть визнати належні пропорції власного стану, пізнання та природи [204, с. 343].

Натомість, найбільш пов'язану із поняттям зла та репрезентативну у теологічному ключі категорію «гріха» (у грецькій літературі еллінського періоду – у Септуагінті, а пізніше – у Новому Завіті та у творах ранньохристиянських письменників) виражає дієслово *hamartanô* або споріднений із ним іменник *harmartia*. Воно означає «не досягати мети», «помилятися», «хибувати», «потерпіти невдачу», а як іменник – «нехтування», «провину», «помилку».

The Oxford Latin Dictionary пропонує кілька латинських термінів для означення зла:

вихідним є прикметник *malus* (чол.), *mala* (жін.), *malum* (сер.), що означає «нечесний, порочний, злий, боязкий, дефектний, жалюгідний, поганий, шкідливий».

Malum (*genetivus mali*) – іменник, утворений від форми середнього роду наведеного вище прикметника і означає «зло, помилка, дефект, недуга».

Male – це прислівник, утворений від цього ж прикметника відповідно до загальних засад і означає «погано, недобре, підло, жалюгідно, неправильно, фальшиво, помилково».

Improbis – кепський, недобрий, поганий, нечесний, викривлений, скандальний, зло, погане.

Pravus – поганий, збочений, зло, злий, поганий.

Vulnero – калічити, кривда, кривдити, зранити, зашкодити, завдати болю, зло.

Aeger – недуга, непристойність, хворий, нерозважливий, безрозсудний, шкідливий, неправильний, зло.

З усіх наведених вище, саме перше має найближчий стосунок до онтологічних питань зла, окреслюючи ширшу палітру його модусів: збитку, нещастя, шкоди, невдачі тощо.

Отже, в контексті онтологічного зла, на основі грецької філософії з'являється слово *kakos*. Щоправда, строго кажучи, до Арістотеля його застосування в онтологічному ключі має радше пропедевтичний характер. Натомість, з усього багатства латині йдеться передусім про *malum*.

Запропонований нами лінгвістичний огляд має на меті не так чітке дефінітивне вирішення, але радше окреслення семантичного поля, в якому згодом ми будемо виокремлювати істотні для нашого фокусу дослідження атрибути. Відтак, вдаючись до історико-філософського аналізу, розглянемо далі послідовно площини розуміння зла, від міфологічної до філософської.

1.2. Площини розуміння зла

Зважаючи на складність поставленої задачі, ми повинні проаналізувати площини, у яких розгортаються розмаїті тлумачення зла, та з'ясувати їхню засадничу настанову щодо онтології зла як такої. Окреслення цих площин

уможливить визначення інтерпретаційного горизонту, в якому ми працюватимемо, виділяючи онтологічні нюанси феномену зла та виводячи його дефініцію.

Ми почергово розглядатимемо міфологічну, біблійну, теологічну та філософську площини, дотримуючись як хронологічного принципу в розвитку людського мислення, так і зважаючи на рівень абстрагування та широту інтерпретаційних можливостей. Оскільки історія філософії рідко пропонує окремі праці, присвячені чистій онтології зла, нам доводиться звертатися до усіх значимих концепцій, які містять онтологічні сліди його атрибутики, а також аналізувати пропоновані теорії на предмет позитивної чи негативної онтології. Окрім того, саме такий аналіз уможливить окреслення дефінітивних меж онтологічного аспекту зла, за допомогою яких буде здійснюватися подальший історико-філософський аналіз.

1.2.1. Міфологічне розуміння зла. Міфологічне розуміння зла є першою в історії людської думки спробою символічного осмислення цього смислотворчого питання організації людського буття. В людині від самого початку її існування з'являється потреба впровадження ладу й гармонії в оточуючий світ. У стародавніх культурах цю потребу задовільняє саме міф. Через його форму символічної експресії, присутність у ньому інтегруючого чинника, а також примітивні релігійні форми, він став невід'ємним засобом, який допомагав формувати правила поведінки, мислення і переживання [126, с. 13]. В ролі інструментарію об'єктивізації почуттів, міф як пізнавальна структура наближував дійсність більш емоційно, аніж інтелектуально [225, с. 100]. Особливо це стосувалося будь-яких завдань, що полягали у спробі з'ясування явища зла, присутнього в світі, – на це звернув увагу Поль Рікер, який на підставі аналізу міфів через символіку зла намагається сягнути їх первісне значення [238].

Звісно, коли ми говоримо про міф, слід враховувати, що феномен міфу надзвичайно складний. Міф – так чи інакше зрозумілий – виступає ключем багатьох культурних контекстів. Антропологія, культурологія, література, психологія, соціологія, релігієзнавство, етнологія – кожна із них, використовуючи

власні методи дослідження, доходить до суті цього феномену в інший спосіб і зосереджується на різних його аспектах.

Спільною характеристикою мови міфів є те, що це мова образів, символів і метафор. Однак це не означає, що міф розуміли як вигадку. Навпаки, міф трактували дослівно. Він був живим складником соціального зв'язку громади, стверджував її ідентичність, надавав мотивацію до всіх практичних діянь, впливав на звичаї, зміцнював традиції. Це підтверджує видатний дослідник міфів Броніслав Маліновський, який заявляв, що «міф є важливим компонентом людської цивілізації; це не марна історія, а постійно діюча сила; це не інтелектуальне пояснення чи художнє зображення, а прагматична фігура первинної віри та моральної мудрості» [208, с. 101]. Мірою здобування нового досвіду, стародавні склали нові історії й модифікували старі в такий спосіб, аби вдовольнити суспільний запит.

Звертаючи увагу на питання зла, присутнього в міфах, його генезу і форми присутності в житті людини, слід пам'ятати, що в схемах міфологічного мислення відсутній цільний образ зла. Часто йому приписують риси негативної активності, хитрості, підлості та агресивності. У віруваннях стародавніх зло пов'язане насамперед з труднощами і суперечностями, які загрожували засадам людської екзистенції (хвороби, прояви ворожості природи, невдачі у здобутті провізії, смерть). Але міфологічне зло виявлялося і через певні абстрактні акценти (наприклад, ідея табу, порушення якого було проявом зла).

Більше того, виникнення зла не сприймалося в категоріях випадковості; зло завжди сприймається через специфічні розпізнавані причини, як, наприклад, магічний ритуал дій осіб, наділених особливою силою, що могли чинити зло, чи лиходійства душ померлих, всілякі небезпечні природні явища (торнадо, повені, виверження вулканів і т.д.) [230].

З причини обмеженості обсягів та предмету дисертаційного дослідження, ми не аналізуватимемо усі європейські міфологічні системи, а розберемо сам принцип трактування зла у міфології, звертаючись по ілюстративний матеріал до грецької

міфології як такої, що справила найбільший вплив на теологію та філософію нашого культурного поля.

Згідно з грецькою міфологією, на початку був Хаос. Гея виникла в первісному всесвіті після Хаосу, сама від себе породила Урана (небо), Понт (море) і створила гори. Згодом від стосунків Геї і Урана народилися титани (6 титанів і 6 титанід), велетні циклопи, гекатонхейри й німфи. Але Уран, відчуваючи щодо своїх дітей недовіру і страх, одразу після народження ув'язнював їх в земних глибинах. Гея підмовила титанів скинути батька, але погодився лише Хронос, який оскопив батька зазубреним серпом із білого заліза. Та від крапель Уранової крові Гея породила ще й ериній, гігантів та елійських німф. Хронос, повторюючи батьківський шлях, пожирав своїх дітей, урятувався лише Зевс. Коли він став дорослим, звільнив титанів, кіклопів і гекатонхейрів і з ними разом переміг Хроноса.

Це дуже скорочена і незавершена версія грецької теогонії, яка, однак, чітко демонструє, що для стародавніх греків добро і зло є вічними у побудові світу. Зло виникає із Хаосу поруч із божествами як риса їх недосконалої природи. Воно походить від злих істот так, як добро від добрих, але насправді *суто добрих* божеств у грецькій міфології не знайти, та й злі можуть чинити благі справи. У наступних міфах міркування і генеза зла стосуються передусім людини, що наближує до думки, що ці поняття властиві і важливі саме для людської свідомості. Страждання, хвороби, смерть почали трактуватися як покарання за гріхи, зраду чи інші проступки.

Класичним прикладом такої поведінки богів щодо непослуху є постать Прометей, який залишається символом повстання проти божественної несправедливості. Прометей був одним із титанів. Він зробив людину з глини, змішаної зі сльозами, і дав їй душу з небесного вогню, кілька іскор якого викрав із колісниці сонця. Людина, покликана до життя Прометеєм, була беззахисною, не могла вижити самотійно, була голою і слабкою, не розуміла світу і, якби не поміч її творця, стала жертвою диких тварин. Цінним даром, за який герой заплатив велику ціну, був саме вогонь. Прометей викрав його у богів і показав людям, як

його підтримувати, завдяки чому вони могли готувати їжу, не мерзнути ночами і не боятися атаки диких звірів.

Однак, це не подобалося Зевсові. Беручи до уваги недавню боротьбу з гігантами, він боявся всього, що виходить із землі. Помста Зевса була жахливою. Він наказав прикувати Прометея до скель Кавказу і кожного дня на світанку прилітав гриф і видзьобував його печінку, яка відростала за залишок дня і наступну ніч.

Проте помста Зевса на цьому не скінчилася. Він також вирішив відправити людям усе найгірше у вельми віроломний спосіб. За допомогою богів на Олімпі, він створив найкрасивішу жінку – Пандору, яка мала спокусити брата Прометея – Епіметея. Зевс, відправивши Пандору на землю, подарував їй скриньку, яку за жодних обставин не можна було відкривати. Провокована цікавістю, вона не змогла встояти перед спокусою, і одного дня, коли її чоловік був відсутній, відкрила її. Тоді в одну мить на світ поширилися всі негаразди, які могла б собі уявити людина: печалі, турботи, хвороби, сльози, страждання та інші страшні діти Ереба (Мороку) й Нікс (Ночі). А цими дітьми були, зокрема: Танатос (брат-близнюк бога сну Гіпноса, покровитель смерті), Немезіда (уособлення кари богів), Кера (насильницька смерть; інколи під іменем Кер виступає кілька богинь), Момос (бог лихослів'я, буркотливості, кепкування і осуду), Ерида (богиня чвар та розбрату), Герас (бог старості), а також Харон, перевізник померлих до Пекла.

Позбавлені мудрого керівництва Прометея, переслідувані хворобами та стражданнями, сповнені пожадливістю, якою вони не могли керувати, люди стали злими й порочними. Боги, коли сходили на землю, отримували лише образи й зневагу. На Олімпі говорили, що винна в цьому злодійська кров гігантів, що просякла землю, з якої Прометей зліпив людей. Таким чином, зло стало властивою й невід'ємною рисою людської природи.

Іншим яскравим прикладом зла і страждання як божественного покарання є міф про Сізіфа. Він був напівлегендарним, могутнім королем, який жив у дружбі з богами. Його запрошували на святкування на Олімпі, де він чув багато секретів, однак він не вмів їх зберігати. У покарання Зевс послав до нього Танатоса, бога

смерті. Але той закував Танатоса у кайдани і люди на землі перестали помирати. Згодом Аїд поскаржився на Сізіфа Зевсові і на звільнення Танатоса вислали Ареса, бога війни. Сізіф цього разу не уникнув смерті, але знову одурив усіх, бо звелів дружині не влаштовувати поховальних церемоній. Використовуючи це як привід покарати дружину за порушення священних ритуалів, він відпросився у Аїда на землю – і не повернувся. Цього разу за ним вислали Гермеса, посланця богів і провідника душ, і тоді боги покарали його за усі провини, а передовсім – за непослух і зневагу. Жорстоким покаранням стала «сізіфова праця» – нескінченне й беззмістовне заняття – викочування на гору каменяки, яка постійно зривається й скочується до підніжжя гори.

Нескладно зауважити з грецької міфології, що вплив людини на власну долю незначний або й відсутній. Зло (як і добро) існує в світі від самого початку. Його основою передусім є божественна природа, а, відповідно до пізніших міфів, також і природа людська. Відмінність між ними, однак, полягає в тому, що зло і добро не підпорядковуються людині, а виникають із незрозумілих дій різних божеств і демонів. Бо хоч зло в світі з'являється через людські дії, його початкове джерело – в дії богів.

Цю ж думку ми зустрічатимемо пізніше в християнстві, але місце богів посідатимуть сатана та інші злі духи (Бут. 3; Ів. 8, 44; Одкр. 12, 9.12)². У грецькій міфології саме боги вирішують долі окремих людей та цілих суспільств. Це їхня воля, наприклад, прийняла рішення про падіння Трої у битві з греками та пізніші поневіряння Одиссея. Боги керувалися тими ж пристрастями, що й люди, з тією відмінністю, що їхні рішення могли керувати долею світу. Ось чому іноді невелика сварка або ревності між мешканцями Олімпу спричиняли великі катастрофи і лиха на землі. У християнській історії ця справа виглядає дещо інакше.

Відтак, що стосується міфологічної площини розуміння зла, то вона має властивості нарисів з наївної позитивної онтології, коли зло має не абстрактну природу, а чітко окреслене втілення (від Танатоса до Харона), власну

² Тут і далі цитати Святого Письма за: [94].

феноменологію (страх, мстивість, заздрість, ревності, непослух чи зневагу) та «розчинене» у характерах мешканців Олімпу – немає чіткого розділення на сонм благих чи сонм лихих богів. Усі вони спроможні на добрі і злі вчинки, а мотивацією виступає здебільшого власний інтерес, збереження своїх владних переваг над людьми та іншими міфічними істотами, а також особливості характеру. Однак, слід зауважити, що міфологічна площина розуміння зла також має антропологічний характер – бо зло тут виявляється злом передовсім тоді, коли ми його застосовуємо до людського світу.

1.2.2. Біблійне (релігійне) розуміння зла. Саме питання про те, чому в світі існують страждання і зло, є однією з головних тем усього Старого Завіту. Воно з'являється ще на самому початку книги Буття – спробою знайти відповіді на нього є історія про гріх перших людей та їх вигнання з раю. Схожі спроби ми знайдемо в книгах Єремії та Єзекиїла, Книзі Псалмів, Книзі Плач Єремії і – передусім – в Книзі Йова.

Біблія не містить єдиної цілісної системи підходу до природи та походження зла. Інтерес біблійних авторів до проблеми зла зосереджений не так на онтологічному аспекті, як, передовсім, звертає фокус уваги до антропологічного, екзистенційного чи навіть антропо-теологічного контекстів. Питання про природу людини як божого творіння, що піддається зіпсутості й злу, підводить до запитувань про причини зла в людині, а надалі – й у світі.

Хоча Біблія спекулятивно не аналізує натури зла, проте, на основі конкретних фрагментів, можна дійти певних висновків. Перш за все, біблійні тексти виявляють зло в динамічному аспекті як деструктивну, руйнівну силу, присутню в світі, яку Св. Павло називає «гріхом» (Рим 7:17). Це не просто брак чи нестача, а позитивна сила, яка руйнує, бере полонених, убиває.

Рішення, запропоноване Святим Письмом наступне: зло (що розуміється передовсім як схильність до зла, притаманна людині) не походить від Бога, але становить драму людської свободи. Бог створив людину за власним «образом і подобою» (Бут. 1:26), дав їй силу розрізнення і вибору поміж добром і злом – тобто,

пішов на ризик, що людина таки обере зло. Відтак, зло є результатом недосконалості нашої волі, зруйнованої первородним гріхом, який скеровує її до зла.

Зло, окрім позитивного аспекту, існує ще й як можливість, що актуалізується в момент вибору. Людське рішення доповнюється підбуренням Зла, символізованого змієм (Бут. 3:1–5), який у пізніших текстах ототожнюється із дияволом (Йов. 1:6, Муд. 2:24, Ів. 8:44; Об. 12:9; 20:2). У Біблії ми не можемо знайти відповіді на питання про те, звідки походить змій, який є персоніфікацією і прямим джерелом зла. Біблія не представляє ані дуалістичної, ані моністичної доктрини, а лише монотеїзм, що передбачає існування єдиного благого Бога і Його творіння, яке теж є добрим. Відтак, логічно, що диявол перебуває на одному рівні з усіма іншими істотами і є створінням, що походить від Бога.

Його постать вперше з'являється на сторінках Святого Письма в Книзі Буття, в описі людського падіння. Християнська теологія визнає, що жанр, використаний у біблійній оповіді, не є міфологічною нарацією, а радше прикладом символічного реалізму. Це оповідь про реальні події, що мали місце в історії, записані мовою символів. Образна мова Біблії представляє історичну подію, що відбувається на початку людської історії. «Опис падіння» (Бут. 3) використовує образну мову, за допомогою якої стверджує першопочаткову подію, факт, який відбувся на початку людської історії»[41].

Згідно з християнськими авторами, три особливості радикально відрізняють біблійну оповідь від міфу: 1) попри те, що Святе Письмо дає два різних описи творення, вони говорять про ту саму подію; 2) творення людини було здійснене Богом з любові; 3) людина була створена за образом і подобою Божою [240, с. 13]. Книга Буття повинна розказати правду, – що людина походить від Бога, а далі пояснити: звідкіля взялося зло, яке від нескінченно благого Бога наче б то походити не може. Тому у третій частині Книги Буття міститься сцена спокушання, що покликана пояснити походження зла. Саме у повстанні людини проти Бога Біблія уміщує причину вторгнення зла у первісно благий світ і обґрунтовує, чому людина підлягає хворобам, стражданням, старінню і смерті.

Первісно Бог насадив райський сад, у нетрях якого виросло два дерева: «дерево життя» і «дерево пізнання добра і зла» (Бут. 2:09). Перші люди могли вживати плоди з усіх дерев саду, окрім плодів дерева пізнання (стосовно ж плодів дерева життя, текст Біблії – неоднозначний). Відсутні чіткі описи, що ж це за плід: єврейська традиція ідентифікувала його як плоди винограду, фіги чи гранату. Натомість, у християнській традиції ідентифікації із яблуком винна латина (див. параграф 1.1.): *malus* перекладається з латини як «злий», а *malum* – відповідно, зло чи правопорушення, а водночас *malum* це яблуко, а *malus* – яблуня. Більшість християнських теологів погоджується з тим, що дерево пізнання добра і зла представляє (або символізує) Божественний порядок. Гріх Адама і Єви полягав у сумніві в цьому порядку. В ортодоксальній християнській традиції споживання плодів дерева пізнання добра і зла, назване первородним гріхом, завжди вважалося діянням, вчиненим через свобідну волю (одного із дарів, який людина отримала від Бога) і було виразом непослуху, спровокованого гордістю й глупотою [262, с. 258].

Таким чином, згідно з Книгою Буття, джерелом зла не є ані Бог, ані матерія сама по собі, ані навіть внутрішній зміст людського буття. Все відбувається так, наче зло існувало раніше, до людини, здійснюючи на неї захопливий, зловісний вплив. Людина виявляється неспроможною йому супротивитись, і саме застосування свобідної волі у вище аналізованих обставинах недостатньої моральної компетенції зі сторони суб'єкта, який приймає рішення, ставиться під сумнів.

Не менш важливим текстом Писань, який стосується проблеми зла, є Книга Йова. Головним мотивом цієї історії є спроба відповісти на питання про значення незаслуженого страждання. Текст починається з конкретного «закладу» між Богом і сатаною. Сатана підважує чистоту намірів людини, піддає сумніву її безкорисливість, особливо перед лицем страждань. Бог, натомість, вірить в людину; довіряє їй і «приймає виклик». Бог готовий випробувати Йова стражданнями, щоб продемонструвати свою справедливість. Йов моментально втрачає усі матеріальні цінності, а також найближчих – дітей та їхні родини. Додатково переживає страждання, пов'язані із хворобою (вкритий «лютою

проказою від стоп до голови» (Йов. 2:7), він страждає від нерозуміння з боку своїх близьких й втрачає будь-яку моральну підтримку (дружини, друзів).

Досить часто можна зустріти твердження, що Книга Йова намагається відповісти на питання «звідки зло?» – та це не так. Йов знає джерело зла – ним є сам Бог: «Тому й кажу: Усе одно безвинного і грішника він губить. А коли бич зненацька убиває, з невинного розпуки він сміється» (Йов 9:22–23). Питання, які ставить Йов, стосуються мотивів божества: чому Бог карає невинних? Його друзі, Еліфаз, Білдад і Софар боронять Бога, стверджуючи, що будь-яке зло є покаранням за якийсь гріх, рано чи пізно богобоязливого чекає винагорода – а отже, Йов сам винен. Така позиція вписується у біблійну концепцію морального зла, а також є однією із засад релігійного життя народу Ізраїлевого, згідно з якою усі люди, праведні чи грішні, нагороджуються чи караються – відповідно до своїх заслуг [152, с. 146]. Але Йов не згоден і волає до німих небес. Йому нічого втратити, то ж він лихословить, глузує з супутників, скеровує свою скаргу до Бога: оскаржуючи його не за зло, а за те, що зло скероване на праведників, а щастя і життєві успіхи можуть статися і з безбожниками.

Книга Йова не дає прямої відповіді, які ж причини страждань Йова та в чому їхній сенс. Текст підкреслює, з одного боку, раціональність Божих планів (до яких належать страждання Йова), з іншого – вказує на недосконалість людського розуму. Йов вимагає роз'яснення питань, які містять знання Божого плану – а це неможливо для людини, бо вона не збагне Божих намірів. Слова Бога вказують, що страждання Йова є в Божих планах (тобто, має мету і цінність), але розуміння сутності цього страждання перевершує пізнавальні здібності людини. Йов згодом не тільки звільняється від страждань, але перш за все від споглядання себе самого, від ввірення своєму розумові, від погляду на Бога через призму свого власного досвіду. Однак Книга Йова не відповідає на найважче запитання: чому страждають невинні. Її останні слова щодо страждань – це твердження незбагненності божественного замислу (Йов. 42:3). Пізніші спроби виправдання Бога є значною мірою розвитком і доопрацюванням аргументації Йова, його дружини і приятелів. У традиції європейського раціоналізму важко знайти більш радикальний бунт

проти Бога, аніж Йова, переконаного у своїй невинності і прагнучого схвалення Творцем.

Натомість, якщо говорити про персоналізоване зло, то ним у Писанні є постать диявола, що змагається з Богом, людиною і усім благим. На противагу дуалістичним релігіям, які визнають існування бога добра і бога зла, «диявол у християнстві підлягає – як створіння – Єдиному Богові Яхве як своєму Творцеві» [286, с. 1167]. Тому можливості його діянь обмежені волею Бога, який не дозволяє спокушати понад можливості опору і дає змогу подолання спокус: «Вас не постигла ще спокуса понад людську силу. Бог вірний: він не допустить, щоб вас спокушувано над вашу спроможність, але разом із спокусою дасть вам змогу її перенести» (I Кор. 10:13). Злий дух може шкодити людині, але тільки в межах Божого припущення, а Господь допускає це задля більшого блага людини і упокорення диявола.

Слід придивитися до цієї постаті ближче. Первісно Люцифера було створено як доброго. Бог створив досконалого ангела, позбавленого тяжіння до зла, але такого, що володів, як і усі створені Богом істоти, можливістю вибору добра і зла. Керуючись гордістю, він обрав відкритий бунт і так почалася найбільша битва в історії Всесвіту. З одного боку стоїть Христос, що захищає честь і права Отця. З іншого боку, намагаючись зайняти Його місце – Люцифер (Об'яв. 12:7–9).

Тут постає питання: як сатана – добрий ангел, – стає злим і що таке зло? Зрештою, неможливо ототожнювати початок зла з початком добра. Сатана не може як створіння бути початком зла в тому ж сенсі, в якому Бог є початком добра. Таке припущення було б початком дуалізму. Звідкіля тоді в творінні, від природи доброму і з замислу Творця, з'являється зло? Остаточна відповідь Святого Писання на це питання захована у формулюванні: *mysterium iniquitatis*³. Лише через таке окреслення зла як таємниці, можна зло, яке спокушає людину, збагнути.

³ «Mysterium iniquitatis» (gr. *mysterion tes anomia*) розуміємо як «таємницю безбожності». Цим терміном Св. Іван Павло (див. 2 Сол. 2:7) описує феномен людського гріха, який завжди є актом свободи людини, але в якому досягають голосу сили темряви і зла, що діють у світі [175, с. 14].

Сатана приводить до гріха перших людей і руйнує гармонію творіння з Творцем, що веде до втрати раю. Але цим не закінчуються його дії. Він є постійним ворогом людини: як ворог людства сіє кукіль, або зло в світі (Мт. 13:38–39), і є батьком грішників (Ів. 8:44). Його техніка – підступи, засідки і брехня. Діяльність, прихована під іменем «сатани» чи «диявола», ще більш очевидна в івриті, де похідне «сатана» означає того, хто є таємничим, неземним, що діє на шкоду людині.

Гріх як зрада волі Божої, недотримання порядку, встановленого Ним, тягне за собою затемнення у сфері пізнання (Бут. 3:7), порушення існуючої гармонії людини і Бога, страх Його (Бут. 3:8–12), усі форми фізичних страждань, від болю народження (Бут. 3:16) до важкої праці (Бут. 3:17-19) та смерті (Бут. 3:19), втрати райського стану щастя (Бут. 3:23), вигнання з раю (Бут. 3:24). Рай є символом довготривалої форми життя, гріх – панування смерті над життям.

Біблійний опис первородного гріха вказує на трагічне в своєму наслідку порушення первісної інтимності людини з Богом. Від тієї миті людина не може сама визволитися із пут зла, що полонили її. Потрібна була допомога другого Адама – Ісуса Христа. Саме так первородний гріх обумовлює ласки спасіння. Поза тим, символічна функція первородного гріха опосередковано відповідає на питання: чим є зло? Зло виявляється гріхом, а гріх – забуттям Бога. Чим більший гріх, тим більше забуття і віддалення від Нього. Але й подолання втрат гріха вимагає певного анамнезу, нагадування про існування споконвічної близькості між Богом і людиною. Можливо, таємниця зла, врешті-решт, вчить спокійної мудрості, подібної до тієї, до якої прийшов Йов, коли почав любити Бога ні за що [239, с. 39]. Це не змінює факту, що існування людини у своєму ґрунті пов'язана з ніщо і злом. Однак власне ніщо – це не так інтелектуальна і абстрактна проблема, як екзистенційний досвід. Ніщо, як і смерть, є переходом і випробуванням свободи людини. Безодня міститься в нас. Саме виклик цієї невідворотності є призначенням людини. Зло, натомість, як онтично невизначене, міститься поміж «ніщо» і «щось», є чимсь на кшталт квазі-небуття. На думку П. Рікера існує можливість розуміння гріха і зла як чогось посереднього між ніщо і щось: що є для людини Ніби-Чимсь [238, с. 74]. Однак слід пам'ятати, що проблема ніщо є фактично парадоксальною.

З одного боку, в абсолютному небутті зустрічаються зло і смерть, з іншого – на дні ніщо можемо відкрити себе як загублений образ *imago Dei*, а отже – благо і життя.

Зло, про яке говорить Біблія, ніколи не є абстрактним, метафізичним, але завжди дуже конкретне, присутнє в людині чи втілене, через неї чи Люцифера. Це зло тлумачиться насамперед в релігійно-моральному сенсі. І хоч зло становить одну із істотних біблійних тем, Біблія не дає однорідної, скінченної і повної системи, яка б пояснювала походження та сутність зла. Не претендує також на остаточне й дефінітивне розв'язання проблеми зла як такої. Навіть якщо визнаємо, що зло є небуттям у бутті, то все одно не отримаємо відповіді, чому та сама нестача може викликати нищівні наслідки (у постаті хвороб, нещасливих випадків, катастроф, посух тощо), про які нам говорить досвід та Святе Письмо.

1.2.3. Теологічне розуміння зла. Продовженням закладених біблійною традицією засад тлумачення питання зла є теологічна рефлексія, яка хоч і не має для віруючих зобов'язувального характеру, однак розвиває закладені у Святому Письмі ідеї, акцентуючи на різних його проявах. Зло становить безпрецедентний виклик [239, с. 12] передовсім для тієї традиції мислення про Бога, яка з'явилася в культурі західного світу. Особливо складним завданням теології є примирення наявності зла і страждань з існуванням всезнаючого, всемогутнього і нескінченно благого Бога. За такого його трактування, проблема існування зла ставить під сумнів основи раціональної системи, яка створює уявлення про світ, а інтенсивність або розмір болю спричиняють нові питання. Чи є зло субстанційним чи випадковим? Чи є свобідна воля створених розумних істот достатнім поясненням походження зла? Яка роль злих духів у створенні зла і як далеко вони можуть піти у його поширенні? Як, після філософського падіння матерії в платонізмі, можна говорити про матерію в позитивному ключі, а не як про носія зла? Як боротися зі злом? Як боротися зі стражданнями? Чи в планах Божественного Провидіння зло може, зрештою, виконувати позитивну і просвітницьку роль?

Загалом, у численних спробах теологічної рефлексії над проблемою зла найчастіше знаходимо висновки, що не існує жодної остаточної відповіді, яка б усе пояснювала, вдовольняла, або ж спроможна була дати безпосередню й рішучу позитивну відповідь. У контексті цього з'являється згадуване раніше окреслення зла як *mysterium iniquitatis*, яке вказує на загадковість і таємничість дійсності, яку зло представляє.

Однак, незалежно від такої розстановки акцентів, вже в Отців Церкви знаходимо перші спроби впровадження упорядкованої аргументації відповідей на факт існування зла. Твори таких Отців Церкви як Тертуліан, Іринеї, Григорій Ниський, Василій Великий, які піднімають питання зла, містять сліди як уважного вивчення Біблії, так і пережитого ними філософського досвіду. Вони приймають апологетичну форму, тобто обороняють християнство від атак з боку (передовсім) гностичних і маніхейських рухів. Пізніші теологи впродовж цілої історії існування християнства, здійснювали спроби відповідати на питання існування зла у світі, вибудовуючи свою лінію аргументації відповідно до актуальних викликів.

Головним чином, можемо вичленити кілька чільних способів тлумачення факту існування зла в світі у християнській теологічній традиції, які польський дослідник Іринеї Земінські називає «раціями зла», доповнюючи й переосмислюючи теологічну пропозицію [287]:

Сатана як причина зла – біблійна історія оповідає про ангелів і злих духів як про духовних істот, обдарованих розумом, волею і свободою (див. докладніше п. 1.2.2). Як первісні істоти з натури вони були створені духовними й безсмертними. Деякі з них відкинули істину Бога і, керуючись гординою, відокремились від Нього й стали лихими. В контексті їхнього занепаду зло являється нам як зменшення або розпорошення сутності/буття. Дефект, що виникає на підставі рішення занепалих ангелів є скаліченням, деградацією, але однак не анігіляцією людини. Крім того, в результаті їхніх дій у світ ввійшли зло, страждання, гріх і смерть.

Свобідна воля як головна причина зла – частою спробою виправдання зла в світі є саме гіпотеза свободної волі людини. Цей аргумент іноді вважається

вирішальним, оскільки він вказує на те, що Бог дав частину своєї влади над світом вільним істотам, яких сам створив, вдаючись до ризику, що ті будуть використовувати свою свободу, вчиняючи зло. Зло, таким чином, є результатом вільної людської діяльності, за яку Бог безпосередньо не несе відповідальності. У цьому контексті стверджується, що дія Творця була виправданою, оскільки світ, в якому є вільні люди, що чинять зло, кращий від світу, в якому ніхто не був би вільним. Свобода, яка може породжувати зло, виявляється більш високим благом, аніж її відсутність, навіть якщо в останньому випадку зло не може з'явитися у світі. Необхідною умовою свободи є також реальне існування добра і зла як двох різних станів, які є предметом вибору; якщо б існувало тільки зло чи тільки добро, свобода була б фікцією. Тому зло має існувати перед нашою свободою. Окремою сутнісною тезою щодо свободи волі є те, що обмеження (або навіть позбавлення) свободи іноді є єдиним способом захистити себе від зла. Отже, якщо ми маємо право – і навіть зобов'язання – позбавити деяких людей свободи від заподіяння зла, то тим більше цей обов'язок повинен бути віднесений до людини, котра має стосунок до Бога, який здатний протистояти будь-якому злу. В кінцевому підсумку, якщо схильність до зла (крім схильності до блага) є необхідною умовою свободи, то ми також повинні приписати це Богові. Але коли Він матиме схильність лише до доброго (або якщо Він за своєю природою може чинити тільки добро), тоді виявляється не вільною істотою. Було б важко приписувати йому будь-які заслуги за вчинене добро, якби він не був схильний до зла. І якщо, врешті-решт, певним чином, Бог є вільною істотою, яка, однак, чинить лише добро, чому людина позбавлена цього дару?

Зло як шлях до досягнення більшого добра – Бог керується власною логікою. Тому те, що ми вважаємо злом, для нього може ним не бути, адже є складовою прихованого плану, що веде до тріумфу добра. Бог не тому дозволяє зло, що не є всемогутнім або не любить нас, а тому, що є достатньо всемогутнім і люблячим, що має силу витягти добро зі зла. Сліди такого типу аргументів наявні вже в текстах Іренея Ліонського. Сьогодні прибічником подібного підходу є філософ релігії та теолог Джон Хік. Він стверджує, що зло в світі є постійним елементом духовного

розвитку людини, і лише в світі, повному незбагненого зла, можливий процес творення душі [167, с. 39–52, 63–68; 168, с. 336]. Однак, приймаючи таке пояснення існування зла в світі, ми можемо застосувати цей принцип до людських дій. Тоді, все ж, слід утримуватися від моральних оцінок (і тим паче покарання) навіть щодо найсерйозніших злочинів, оскільки, можливо, в майбутньому вони призведуть до (тепер прихованого) добра. Тому, якщо ми хочемо уникнути такого екстремального релятивізму, ми повинні визнати існування однозначних критеріїв добра і зла, обов'язкових як для людей, так і для Бога. Ми не сприймаємо аргумент, що всі форми зла необхідні для духовного розвитку людини. Звичайно, фактом є те, що деякі форми зла можуть заохотити нас допомагати іншим. Проте багато форм природного зла ніяк не сприяють збільшенню кількості добра у Всесвіті.

Зло як випробовування віри – буквальна інтерпретація деяких біблійних історій (Авраама чи Йова) свідчить, що Бог піддає людину випробуванню. Вимагаючи жертви сина, Бог піддає Авраама випробовуванню, в результаті чого переконується, що Авраам безоглядно йому вірний. Тому Бог обдаровує Авраама благословенням, обираючи його прародителем своєї нації.

Та якщо ми вважаємо Бога всезнаючим, то логічним є висновок, що він не потребує додаткових доказів будь-якої вірності; а якщо ж Богом, що сумнівається, то одноразового випробовування, якому він піддав Авраама, недостатньо. Своєю чергою, сам Авраам, погоджуючись вбити Ісаака, викриває не так потужність своєї віри в Бога, як власну грішність, адже виявляється здатним до дітовбивства. Сам Ісаак був потрактований інструментально, як предмет суперечки між людиною і Богом, що очікує сліпого послуху. Історія Авраама підважує також об'єктивність усіляких моральних норм: якщо можна вбити власну невинну дитину, то немає жодних границь зла. Все може стати нашим обов'язком, якщо Бог цього запрогне. Так можна ставити Бога за всіма найбільшими злочинами в історії, які віруючі люди виправдовували наказами Бога.

Зло як покарання за гріхи – однією із причин вчинення зла Богом могла би бути необхідність покарання грішників і повернення в такий спосіб справедливого ладу у світі. Хоча Бог чинить зло, та він не є його ініціатором, посилаючись на

попереднє зло, вчинене людьми. Покарання не є, однак, помстою чи відплатою, але має становити okazji для покути і навернення для грішника, який завдяки цьому може виправити вчинені кривди. У такий спосіб можна інтерпретувати багато біблійних текстів, як хоча б вигнання Адама і Єви з раю чи вислання Каїна до проклятих земель.

До речі, в цьому контексті цікавий концепт «шкіряних риз», якими людина покарана після вигнання з райського саду: тлінність, смертність і пристрастність, які становлять людську плоть, яка і є носієм гріховності, на відміну від тіла, у якому людина воскресне до Останнього Суду [73].

Та ідея покарання як аргументу, що виправдовує вчинення зла Богом, створює багато труднощів. Першою є адекватність покарання щодо вини. Біблійний міф первородного гріха і його наслідків позбавлення перших людей райського життя вказує радше на жорстокість Бога, аніж на Його піклування про грішників. Або покарання має сенс лише тоді, коли становить відповідь на окреслене зло, дійсно вчинене конкретною людиною. Тому саме поняття первородного гріха, успадкованого черговими поколіннями, позбавлене морального сенсу. Однак це явище має цікавий онтологічний зміст – у який спосіб зло гріховності поширюється на весь людський рід.

Зло як таємниця – іншою спробою відповіді на питання, чому Бог чинить зло, як ми уже згадували, є відсилання до таємниці. Такий розв'язок говорить про те, що людина не може дізнатися про причини Божої дії через обмеженість свого розуму. Сам Бог, до того ж, не бачить необхідності розкривати ці причини, виявляючи себе людям лише тією мірою, якою це необхідно для їх порятунку. Прихильники ідеї таємниці визнають, що причини, за якими Бог робить зло, серйозні і морально схвальні, навіть якщо людина не спроможна їх зрозуміти.

Однак таке пояснення важко прийняти, хоча б тому, що в деяких моральних ситуаціях люди не розходяться в оцінках того, що добре, а що погане. Якщо вбивство невинного є злом, то це завжди зло, незалежно від того, чи це прийнято людиною чи Богом. Тому, якщо Божі дії повинні бути розумними, їх слід судити у світлі наших моральних принципів. Ми не можемо чітко заявити, що вчинок

хороший тільки тому, що його автором є Бог, що керується певною власною логікою. З іншого боку, аргумент про те, що рації дій Бога незбагненні, підриває його справедливість і не узгоджується зі словами Писання, в яких ми знаходимо сцени, коли Ісус похвалив свого Отця, тому що він сховав свої секрети від вчених і мудрих та відкрив простим людям (Мт. 11:25-26). Крім того, твердження про те, що Бог приховує причини своїх дій, спричиняє недовіру до нього як до тирана, який поневолює і обманує підлеглих, переслідуючи власні цілі.

Таким чином, ми бачимо, що в перспективі традиційної теологічної думки зло залишається протиріччям, яке неможливо пояснити на раціональному рівні. Тому сьогодні в християнстві робиться спроба переорієнтувати центр ваги думки про зло від людини до Бога (зокрема, це стосується передусім протестантських мислителів). Зло перестає бути проблемою людини, стаючи справою самого Бога. Проблема зла передусім вражає Бога. Як твердить бельгійський католицький теолог Адольф Геше, Бог у питанні зла якраз і є тим першим зацікавленим, що *о-своює* проблему, «чинить її власною не для того, аби дати відповідь, яка пояснювала б, але для того, щоб дати єдину реальну відповідь... не закладаючи жодного виправдання зла. Зло є ірраціональним і неприйнятним, тому передовсім вимагає, аби сам Бог звернувся, перед кимось іншим, супроти нього» [157, с. 410]. Тут ми бачимо чіткий стимул для прийняття перспективи віри, аніж прийняття зусиль взяти відповідальність за відповідь на питання про засади існування зла.

Слід звернути увагу на те, що теологічна площина не залишається незмінною, а дедалі більше предметно розширюється. Зокрема, думка, яку ми зустрічаємо в рефлексії американської філософині і священниці Мерилін МакКорд Адамс, яка стверджує, що правильна відповідь на зло повинна включати обговорення втілення Христа (Бог стає людиною) і розп'яття Христа, стає дедалі популярнішою у протестантських колах. МакКорд Адамс каже, що дебати про зло дотепер «... велися на занадто високому рівні абстракції» [209, с. 3]. На її думку, проблему зла було помилково скеровано на рівень теїзму в цілому, в результаті чого філософи по обидва боки дебатів пропустили дуже важливу унікальність християнства у стосунку до проблеми зла й надто її теологізували. А християнство, як вона

стверджує, має кілька унікальних інструментів, які можуть ефективно протидіяти проблемі зла, якщо лише не абстрагувати проблему до простого класичного теїзму. Насамперед Адамс звертається до Божої доброти як гаранта доброго життя для кожної людини. Вона стверджує, що ця Божа благість особливо проявляється в християнстві через Ісуса Христа. У Христі Бог присутній у наших стражданнях і переживає індивідуальне зло. В Новому Завіті страждання історично значущі і пов'язані з хрестом Христа, його смертю та воскресінням. Страждання належить до сутності християнської екзистенції, але земні страждання полегшують свідомість есхатологічної слави.

Відтак, теологічна площина розуміння й тлумачення зла має, як і біблійна, базове співвідношення із теодицеєю. Але, на відміну від біблійного підходу, коли людині належить вірити у закладені в Писаннях істини, теологічна площина передбачає сумнів, розвиток та спробу раціонального пояснення біблійних тез. Однозначно вона може мати характер як позитивної (ствердження дійсності існування зла), так і негативної онтології (неспроможність пізнати задум зла), а також містить низку модусів зла: як гріха, випробовування, покарання чи властивості людської волі чи персоналізації зла у постаті Сатани. Натомість, попри раціональне налаштування, одним із чільних мотто залишається засада таємничості зла.

1.1.4. Філософські розуміння зла. Зло у філософії має більшу палітру відповідей і дефінітивних чи класифікаційних можливостей, аніж у попередньо аналізованих сферах людського мислення. Адже попри позірну язичницьку демократичність міфології, вона має канонічний характер і низьку концептуальну гнучкість. Біблійний підхід орієнтований на створення системи світобудови, яка б ієрархічно орієнтувалася на постать благого Бога і його Божественний Задум, що в прикладенні дійсності виявляє низку дірок у системі. Їх намагаються заповнити теологи, надаючи усьому християнству видимості цілісної й логічної системи світосприйняття.

Натомість філософи не мають вказаних обмежень і пропонують максимально широкий перелік відповідей, причому й специфіку постановки питань обирають самотужки. Однак історія філософського інтересу до зла також неоднорідна й хвилеподібна. Кілька разів проблема зла у філософії переживала сутнісні струси: від умоглядної категорії Античності до намагань Середньовіччя сполучити засоби філософії і теології для вирішення питань теодицеї, через системність німецької філософії і «олюднення» зла концепціями екзистенціалістського штибу, та зрештою до натуралістичного й психологічного підходів. Попри твердження Адольфа Геше, що «немає естетики зла, це було б блазнюванням; існує однак естетика позбавлення від зла» [158, с. 156], міркуючи про феномен зла, ми прийшли до протилежної думки. Сучасна культура наскрізь просякнута тенденцією естетизації зла і такі часті реверанси в бік етичного релятивізму штибу «у кожній культурі – свої цінності» усіляко звільняють йому місце й формують непевний статус у свідомості сучасної людини – саме окреслення, що є злом, окрім суспільно повторюваних тероризму, хворіб і т.д., складає певну трудність [30; 33].

Якщо говорити про питання, які здебільшого стимулювали філософське зацікавлення у контексті зла, то насамперед історію філософії цікавили питання природи і походження зла, а також його призначення (виправдання). І хоча, на перший погляд видається, що ці запитування саме онтологічного плану, але за частотою звернення суттєво переважає етично-моральний контекст, який є домінуючим також і в релігійному розмірковуванні про зло. Добро і зло насамперед розуміються як етичні категорії, свого роду системи відліку в оцінці людських діянь.

У ХХ столітті філософія перевертається від самих засад. По-перше, драматичний досвід обох світових воєн і особливо жахіття Другої світової війни, Аушвіцу, Голокосту, ГУЛАГу та інших злочинів проти людства, викликає глибоку кризу етики та породжує на світ концепт банального зла (Г. Арндт), що приходить на заміну зла радикального (І. Кант).

По-друге, раціоналістична наукова картина світу, яка витіснила філософію у ранг мисленнєвих мистецтв, а релігію замінила біологією, як справжньою правдою

про людину, не містить поняття зла, ані морального, ані натурального [93, с. 21–22]. Саме домінування науки як основної істини призводить до подальшої секуляризації і все більшої релятивізації етичних питань. Схильність до вчинення добра чи зла відтак розглядається (якщо розглядається) через призму генетичних схильностей, конкурентних переваг у процесі природного відбору та вроджених чи біохімічних характеристик вольового компоненту людської психіки.

По-третє, постмодерністська філософська парадигма позбавляє світ, а за ним і світогляд не лише однозначності, але й ієрархічності та понятійної сталості. Так, деструкція виявляється базовим позитивним станом і необхідним етапом розвитку, на противагу руйнуванню, а зло – позитивно трактованою силою, що закладає нові можливості. Основна ілюзія людства, на гадку постмодерністів, полягає в тому, що можна відділити Добро від Зла і тим самим створити умови розвитку одного із них, – абсурдна й сміховинна. Розділення цих понять – мрія, а прагнення до їх об'єднання – фантастична утопія [13, с. 185].

Слід відзначити, що постмодерністські ідеї про зло потребують окремих глибоких досліджень, хоч ця тематика дещо виходить за межі нашого фокусу уваги, оскільки має більш соціальний характер, однак окремі елементи онтологічного характеру будуть проаналізовані нами у Розділах III і IV, зокрема, що стосується зла як конструктивної, творчої сили.

Загалом, у філософії розрізняють чотири види зла:

1. *Метафізичне* або *онтологічне* – стосується безпосередньо природи зла як такого і його буттєвої атрибутики: онтологічного статусу, модусів буття, видів і форм, а також способу існування зла;
2. *Фізичне* або *натуральне* – походить із загальної організації природи чи світобуття, позалюдське; приносить людині страждання чи порушує її стан (хвороба, стихійне лихо, смерть);
3. *Моральне* (*malum culprae*) – предмет зацікавлення етики і найбільш популярний контекст розгляду зла; пов'язане із недосконалістю моральної природи людини та здійсненням нею вільного вибору й спроможності порушувати моральний закон;

4. *Соціальне* – стосується законів існування спільнот та недосконалості державних чи суспільних відносин.

Першим це видове розрізнення запропонував Г. Ляйбніц у своїй праці «Теодицея або виправдання Бога», щоправда, в його інтерпретації видів зла було три: метафізичне, фізичне і моральне [60]. Згодом, у ХХ ст., перелік було доповнено соціальним (саме на ньому зосереджені постмодерністські напрацювання), хоч певні згадки про цей вид зла з'являються вже у Томи Аквінського.

Внутрішню структуру зла визначив ще Арістотель, який назвав три складових морального зла, а саме:

- *звірство* – відсутність в людині «людського», відмова від розумного начала;
- *нестриманість* – слабкість волі, непоміркованість у споживанні, розбещеність у насолодах, підпорядкування власним прагненням і жаданням;
- *порочність* – свідомо відмова від того, аби бути добродішним, аморальність поведінки [5].

Уже із цих рис можна визначити, що зло може мати як зовнішній, так і внутрішній характер. Зовнішніми виявами займається власне соціальний вид зла, який було виділено із розвитком політології й суспільних наук, а також з огляду на виникнення нових форматів соціального вияву зла на зразок тероризму. Натомість антична філософія займалася здебільшого внутрішньо скерованим злом (див. параграф 3.1). Ознаки, які відносять те чи інше явище до злого (і на яких будуються основні концепції зла), це:

- глупота – раціоналістична традиція;
- свавілля – християнська традиція (має кілька «рівнів» свавілля: 1) схильність до пристрастям чи розбещеності; 2) порушення божественного закону; 3) гординя);
- егоїзм – моральний сентименталізм, (концепція Артура Шопенгауера);

- тиранія – політологічні концепції.

Як бачимо, етичний контекст в питанні про походження зла апелює здебільшого до недосконалості людської природи та або відкидає онтологічну необхідність зла як такого, стверджуючи в цьому його радикальну відмінність від добра – мовляв, існування людини можливе в умовах абсолютного добра, але не абсолютного зла, або ж підкреслює його вторинний характер – як доповнення, відтінення добра, покарання чи попередження (виховна функція). Також в етиці розрізняють зло, що вчиняється і зло, що переживається [124, с. 132].

Пізніше у філософії виникали різні концепти зла, які докладно буде проаналізовано в наступних розділах. Типологізації ж, здебільшого, зводилися до зла «антропологічного» походження чи «зовнішнього»: природне і моральне [168, с. 12; 161, с. 27 та інші].

Оригінальну класифікацію морального зла (бо ж обмежує свою «Філософію зла» лише до нього) дає Ларс Свендсен, виділяючи чотири його основні форми: 1) демонічне зло (зло заради самого зла); 2) зло-засіб (коли зло застосовується як засіб задля досягнення цілі, яка може сама не бути лихою); 3) ідеалістичне зло (коли той, хто чинить зло, переконаний, що насправді чинить добро); 4) зло глупоти (той, хто вчиняє зло, діє, не міркуючи добре чи зле він чинить) [93, с. 107–110].

Ален Бадью, видатний сучасний французький філософ, що тяжіє до анти-постмодернізму, пропонує власну типологію «Зла, що стає дієвою можливістю лише завдяки єдиному Добру, яке ми визнаємо, – процесу істини» [6, с. 159]. До видів, які він називає фігурами Зла, відносяться:

- симулякр (як відповідник події);
- зрада (як відповідник відданості);
- форсування неіменованого (як відповідник могутності істинного)

[6, с. 143–159].

Схожим чином розглядає зло як певний змінений стан розуму Г. Гуссейнов [25, с. 64–68.]

Доволі оригінальну еkleктичну класифікацію пропонує фінський мислитель і автор нещодавнього бестселеру про зло у літературі Тарно Куннас: насамперед, він вводить в ролі основного розрізнення між однозначним і багатозначним злом. До першого він відносить: абсурдне зло, моторошне зло, зло як порочність, зло, пов'язане із глупотою, хворе зло. До багатозначного ж він зараховує: виправдане зло, харизматичне зло, зло, що відкриває можливості, зло під маскою добра, мудре зло, імморалізм та секуляризоване зло [57, с. 9]. Звісно, цей перелік не є вичерпним та, окрім того, складно знайти якийсь однорідний критерій при виділенні таких видів зла.

Дуже цікавою є раніше опрацьована нами типологізація зла у масовій культурі [33], найбільш яскраво виявлена у жанрі фентезі, яка передбачає:

1. варварське зло – примітивне, невігадливе, бездарне, яке викликає фізичне відторгнення і не викликає сумнівів у власному самопозиціонуванні (тролі, орки, монстри тощо);
2. аристократичне зло – демонстративне, вишукане, готичне, звабливе, розкішне, маніпулює і зраджує, здатне викликати співчуття чи навіть захоплення (Снігова Королева, вампіри);
3. нейтральне зло – ані за виглядом, ані за поведінкою не ідентифікується як зло, «по-своєму шляхетне. Це Зло просто вважає, що воно набагато краще від Добра» [51]. Вирізняється мудрістю, розсудливістю, відстороненістю і об'єктивністю (в тому числі й у самосприйнятті) (Воланд, Диявол у «Імаджинаріумі Доктора Парнаса»);
4. релятивне зло – зазвичай очолює «легіони Добра», найголосніше кричить про боротьбу зі злом і фактично його нищить (окрім себе, тобто – прибирає конкурентів), чинить багато благих дій, через що інколи сумнівається, чи не Добро воно часом. Прагматичне, конструктивне, раціонально жорстоке, економічно вивірене, поділяє буржуазні цінності – комфорт, результат, постулюючи відносність етичних понять добра і зла. Характерна позиція – «ціль виправдовує засоби» (Муссоліні, Сталін);

5. саме добро – ідейно бореться за світлі цілі, не очікуючи винагороди, без прагматичних міркувань, та залишає за собою «випалені руїни». Тактично таке зло видається добром, але стратегічно – «благими намірами вимощена дорога до пекла». Такого роду добро деструктивне, самовпевнене і достатнім для виправдання своїх «побічних ефектів» вважає факт самоствердження: «Добро перемогло!». Подальші наслідки такої перемоги його не переймають. У низці культур існують фольклорні герої-руйнівники на зразок російського Альоші Поповича, у випадку якого «простак гірший за злодія»; аналогічним є контекст утопій (від «Володаря Мух» до Платонової утопічної держави чи релігійних сект, які завжди мають на меті благодіяння. Цей модус зустрічається у масовій культурі найрідше, адже неоднозначний, потребує значної перспективи бачення та глибокої іронії.

За такої ситуації, дефініції зла на філософській площині його аналізу виявляється величезна кількість, залежно від підходу [98, с. 154–156]. Наприклад, Стенфордська філософська енциклопедія взагалі не бере на себе такого ризику і визначає лише «Концепції зла» (яких наводить понад 20) і «Проблему зла» (розділяючи її на 8 основних смислових блоків) [271].

Виходячи із вищенаведеного і зважаючи на аспект поставленого завдання, візьмемо за робочу дефініцію дещо модифіковане під наші дослідницькі потреби визначення:

зло – широка філософська категорія, що має метафізичний, аксіологічний, морально-етичний, релігійний та естетичний характер; протилежна благу (добру); охоплює всю палітру негативних станів людини й природи та викликає страждання; буває чотирьох видів: метафізичне, фізичне, етичне та соціологічне; семантично пов'язана із поняттями: гріха, хаосу, агресії, злоби, смерті, хвороби, страждання, деструкції, нестачі, демонічного тощо.

Що ж до окреслення власне онтологічного зла – це одне із завдань, які стоять перед цією дослідницькою роботою.

1.3. Можливість філософської онтології зла: методологічні засади та проблеми

Феномен зла – як показує історія людського мислення – багаторівневе явище, яке можливо дослідити лише інтердисциплінарно. Так, відповідні дослідження присвячено різним контекстам: науковому та донауковому, філософському та теологічному, соціологічному (зокрема, у польській гуманітарній думці останнім часом популярні розмаїті версії «соціології гріха» [228], а чеський бестселлер Т. Седлачека викриває економічний ракурс зла [96]) і психологічному, емпірико-природничому та літературному. Ці різні площини розгляду проблеми суттєво відрізняються суто методологічно і за рівнями теоретичної постановки питання загалом [191, с. 199–200]. Така ситуація стає джерелом множини численних утруднень і непорозумінь, що виникають із відмінних стратегій і переваг, методів і способів інтерпретації, характерних для кожної науки або підходу. В залежності від цього змінюється і спосіб дефініції зла. Так, воно супроводжується характеристиками: «радикальне» або «банальне», «трансцендентне» або «іманентне», «надлишок» чи «брак», «моральне» чи «природне», «людське», «демонічне» чи «нелюдське», а також «абсурд», «парадокс», «вина», «гріх», «покарання», «доля», «страждання», «смерть» тощо.

Однак зважаючи на специфіку нашого фокусу уваги до зла, ми перебуваємо у складній ситуації, коли, з одного боку, філософічно-теологічні напрацювання з проблематики зла видаються доволі обширними. З іншого, коли йдеться про його первинну природу – онтологічний вимір, тут ситуація ускладнюється. Відтак, здійснюючи це дослідження, неможливим було просто відібрати праці, безпосередньо присвячені онтології зла, бо таких небагато. Зазвичай це або комплексні системні напрацювання, де зло тлумачиться у багатьох аспектах, або ж скеровані найчастіше в релігійному [9; 42; 140; 159; 160; 172; 202; 203; 210; 211; 231; 241; 265; 281; 285] або етичному [46; 52; 147; 196; 216; 266; 272; 279] ключі. Як стверджує Олег Хома: «Онтологія зла починається там, де закінчується етика. [...] Образи зла – лише окремий випадок функціонування фундаментального

механізму культури» [116]. Тому первинним сутнісним утрудненням є відокремлення онтологічного від етичного, для чого доводилось аналізувати усі відомі концепції зла і виокремлювати у них навіть найменші онтологічні ознаки чи навіть натяки на них. Тому низку відпрацьованих концепцій довелося зрештою відкинути як такі, що мають суто етичний чи соціальний характер (аналізи натурального зла, навпаки, містять багато корисного для онтичного). Зрідка здійснюються розвідки в аналітичному чи логічному ключі (І. Земінські [288]; А. Платінга [232]. Напрацювання ж щодо власне онтологічних конструктів або піднімають засадниче питання щодо можливості онтології чи метафізики зла [26; 29; 132; 229], і лиш зрідка підступаються до власних онтологічних конструктів (наприклад, Е. Бекер [135]; Д. Колбин [54]; Ф. Ламберт [195]).

Труднощі виявляються і в самій складності роботи із онтологічним інструментарієм і у відсутності однозначного погодження серед філософів щодо того, які саме характеристики зла виявляються атрибутивними, стосуються його онтологічного статусу і т.д. Цікавими тут є розробки В. Петрушова щодо значення адогматизму у сучасних пошуках трансверсального розуму у контексті альтернативного буття: «І хоча це потребує додаткового обґрунтування, вже зараз можна стверджувати, що ці філософські системи в рамках адогматичної парадигми здатні бути конструктивною для перепроєктування існуючого буття в альтернативне [81; с. 101].

Ще одним важливим методологічним моментом є те, що питання генези зла зазвичай розглядалося в межах теодицеї (gr. *Theos* – Бог; *dike* – право, справедливість), по суті, ще до введення самого терміну в 1710 році Г.В. Ляйбніцем у «*Essais de Théodicée sur la Bonte de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*» [189, с. VIII]. Адже середньовічні тексти про зло здебільшого є таким самим «виправданням Бога» за присутність у світі зла, а точніше – обґрунтуванням засад божественної справедливості (до речі, цікаво, що термін Ляйбніца впроваджено лише в назві праці, а в самому тексті він не використовується). Пізніше, йдучи слідами Ляйбніца, інші філософи називали свої філософські розвідки на тему зла «теодицеями». Теодицею можна визначити як науку, яка предметом своїх

досліджень зробила систематичну організацію нашого знання про управління Всесвітом благим Божеством, попри існування у світі зла. З огляду на спільнокореневість термінів «теологія» і «теодицея», їм часто приписують єдині методологічні засади. Теодицея звертається до природи як єдиного свого аргументаційного джерела, натомість теології окреслюють пізнання Бога, сягаючи надприродного джерела – Об'явлення. Однак цілісне дослідження передбачає звернення до обох сфер гуманітарної думки й вичленення онтологічних акцентів, не зважаючи на походження.

Методологічним підґрунтям для обґрунтування онтології зла є, зокрема, вчення Вільгельма Вундта про гетерогонію цілей, що закладає той факт, що в діях завжди задані ще й побічні дії, яких не очікували в попередніх уявленнях про ціль і які, однак, включаються у нові ряди мотивів і змінюють первинні цілі чи додають до них нові [21]. В такий спосіб ми отримуємо певний ескіз досвіду, в якому зло перебуває у всій множині причинних зв'язків, навіть коли позірно концепція чи певна теза безпосередньо не стосуються онтологічного аспекту.

Зважаючи на різноманітність зібраного матеріалу, методологічний апарат дисертації складають:

феноменологічний метод – застосовується в контексті аналізу поняття зла крізь призму окремих феноменів зла, на кшталт гріха, хаосу, абсурду, демонічного тощо;

герменевтичний метод – застосовувався у вивченні філософських праць для збереження контекстуальності при тлумаченні та кваліфікованого текстологічного аналізу;

історико-генетичний метод – дозволяє відслідкувати розвиток уявлень про зло у їхній генетичній єдності, виділити особливості цих уявлень на різних етапах розвитку. Тут має місце поєднання історичного і логічного, підпорядкування більш ранніх, простих і абстрактних визначень більш розвинутих.

метод системного аналізу – пов'язаний із багатоаспектним цілісним характером феномену зла та необхідністю системного підходу задля виділення онтологічних атрибутів зла.

Дисертаційне дослідження здійснене відповідно до принципів сучасного історико-філософського дослідження: об'єктивності, цілісності і системності, світоглядного плюралізму, багатовимірності, мультидисциплінарності та праксіології.

1.4. Джерельно-історіографічна база дослідження

Попри значний філософський інтерес щодо категорії зла, до окремого систематичного аналізу саме онтологічного його виміру у західноєвропейській філософсько-теологічній традиції вдавалися доволі рідко. Саме тому джерельною базою цього дисертаційного дослідження є передусім оригінальні праці філософів та теологів, які запропонували цілісні концепції зла, або ж оригінальні думки, що безпосередньо стосуються онтології зла, та історико-філософські розвідки, присвячені питанню зла як такого. Загалом, бібліографію дисертаційного дослідження можна розділити на кілька груп:

1. першоджерела – оригінальні тексти філософів та теологів, що належать до західноєвропейської традиції та, безумовно, Святе Письмо та грецька міфологія;
2. історико-філософські праці, присвячені як загальній історії трансформації поглядів на проблему зла в історії філософії, так і окремим аспектам чи атрибутам зла;
3. авторські теоретичні розробки онтології зла, які не обов'язково належать до стислої філософсько-теологічної традиції, а можуть виходити за її межі.

Зважаючи на специфіку досліджуваної тематики, ми можемо умовно розділити бібліографічні джерела за такими змістовими блоками:

- безпосередньо присвячені онтології зла (Плотін, гностики, Я. Беме, частково Г. Ляйбніц, А. Геше, Ф. Ламберт, Д. Гріффін, А. Балюс, М. Бардель, Д. Колбін та ін.);

- дають ширший контекст і містять окремі ідеї щодо онтологічних характеристик зла (Арістотель, Тертуліан, Августин Аврелій, Тома Аквінський, І. Кант, Г. Гегель, Ф. Шеллінг, А. Шопенгауер, Ж.-П. Сартр, Н. Бердяєв, Н. Лосський, А. Камю, Ж.-П. Сартр, П. Рікер та ін.);

- суто онтологічні праці, важливі для побудови методології (М. Гайдеггер, А. Вайтгед, Г. Харман, С. Дацюк);

- культурологічні й етичні історії та історико-філософські аналізи зла (Т. Куннас, Л. Свендсен, А. Ветлесен, О. Хома). Окремо слід виділити цілу низку робіт культурологічного ґатунку, які намагаються описати, що саме люди розуміють під злом впродовж усієї історії людства. До таких праць зараховуємо роботи Х. Боргеса «Всезагальна історія безчестя» [142] та П. Каруса «Історія диявола та концепції зла» [144], а також серію авторства Дж.Б. Рассела, зокрема, його праці: «Чарівництво і відьми у Середні віки», «Сатана: сприйняття зла в ранній християнській традиції», «Люцифер. Диявол у Середні віки» [87; 88; 89], у яких докладно аналізується трансформація історичних уявлень про персоніфіковане зло, залежно від чільних концептів, притаманних поглядам відповідної епохи. Попри те, що ці роботи не є безпосередньою підставою й матеріалом для цього дослідження, вони створюють відповідне контекстуальне тло, у якому семантично вимальовується спосіб і модуси існування зла у світі та перцепції його проявів людиною.

Окремо виділимо тематичні сектори, які осмислюють питання зла в різних ракурсах. Найбільш численний із них – праці, присвячені *етичному* контекстові (А. Бергсон, М. Бубер, Б. Спіноза, Ф. Ніцше, А. Шопенгауер, В. Вундт, Е. Левінас, А. Бадью та ін.), далі питанням *теодицеї* (Г. Йонас, П. Аткинсон, Дж. Хік, Ю. Тішнер, П. Флоренський, В. Соловйов) та *соціальному* (З. Бауман, Х. Арндт, Ж. Батай, Ж. Бодрийяр, Ф. Зімбардо, Г. Тульчинський, Гі Дебор, Д. Франкл) злу.

Особливою групою стоять праці, що репрезентують *біологічний* підхід до зла (біоетика), а також різноманітні напрямки психоаналізу (З. Фройд, Е. Фром, К. Лоренц, Е. Вільсон).

Сучасна література з цих питань не виходить – за рідкісними винятками – за рамки класичних доробків із традиційною перевагою етичних тенденцій. В українській філософії можна виділити праці А. Кугая [56], В. Малахова [70], М. Мазурик [67; 68], А. Скрипника [99; 100] та О. Хоми [116], які теж мають чітке етичне вкорінення.

На нашу гадку, в принциповому осмисленні проблематики зла незаперечну першість мають антична та середньовічна філософії, в межах яких поставлені всі основні питання, особливо, стосовно онтологічного виміру (за рідкісним винятком). Сучасна філософія намагається застосовувати класичні констатації до практики сьогодення, «формулюючи традиційні принципіві позиції в близьких до слуху сучасників термінах» (О. Хома) або ж у сучасній філософії зло як онтологічний концепт (хоча і позасистемно) знову з'являється серед ідей постмодернізму (З. Бауман, Ж. Батай, Ж. Бодрійяр, Ж.-Л. Нансі, та ін).

Висновки до Розділу 1

Для обґрунтування вихідних засад дослідження треба визначити семантично-лінгвістичне походження слів. В контексті онтологічного зла, на основі грецької філософії з'являється слово *kakos*, в латинській мові – слово *malum*. Семантичний ряд аналізованих понять наступний: злий, лихий, сердитий, потворний, убогий, боягузливий, жалюгідний, марний, некваліфікований, а також зіпсутість, марність. Інші синоніми, які супроводжують феномен зла: не досягати мети, помилятися, хибувати, зазнати невдачі.

Зло як феномен розглядається у міфологічній, біблійній, теологічній та філософській площинах.

Міфологічне розуміння зла має властивості нарисів до наївної позитивної онтології: зло має не абстрактну природу, а чітко окреслене втілення (від Танатоса до Харона), власну феноменологію (страх, мстивість, заздрість, ревності, непослух чи зневагу) та виражається через характери та діяльність богів, вчинки людей чи спільноти, що порушують встановлений порядок.

Біблійне розуміння зла є радше символічним, практично не має метафізичних ознак і тлумачиться насамперед в релігійно-моральному сенсі. Хоч зло є однією з істотних біблійних тем (особливо у Книгах Буття та Йова), Біблія не дає однорідної, скінченної і повної системи, яка б пояснювала походження та сутність зла. Основна ідея – схильність до зла, притаманна людині, яка не походить від Бога, але становить драму людської свободи. Відтак, зло, крім позитивного аспекту, існує ще й як можливість, яка актуалізується в момент вибору.

У теологічній площині зло має кілька векторів аналізу, а саме: Сатана як причина зла; свободна воля як головна причина зла; зло як шлях до досягнення більшого добра; зло як випробовування віри; зло як покарання за гріхи; зло як таємниця. Теологічне розуміння, насамперед, співвідноситься із теодицеєю. Вона може мати характер як позитивної (ствердження дійсності існування зла), так і негативної онтології (неспроможність пізнати задум зла). Основні модули зла у теології: гріх, випробовування, покарання, властивості людської волі, персоналізоване зло (Сатана).

Філософський підхід розрізняє чотири види зла: (1) метафізичне або онтологічне; (2) фізичне або натуральне; (3) моральне; (4) соціальне. У цих межах можна виділити різні класифікації зла: природне і моральне; демонічне, зло-засіб, ідеалістичне, зло глупоти (Свендсен); симулякр, зрада, форсування неіменованого (Бадью); однозначне (абсурдне, моторошне, зло як порочність, пов'язане із глупотою, хворе) і багатозначне (виправдане зло, харизматичне зло, зло, що відкриває можливості, зло під маскою добра, мудре зло, імморалізм та секуляризоване зло (Куннас) та інші.

Як робочу дефініцію беремо наступну: зло – широка філософська категорія, що має метафізичний, аксіологічний, морально-етичний, релігійний та естетичний

характер; протилежна благу (добру); охоплює всю палітру негативних станів людини й природи та викликає страждання; буває чотирьох видів: метафізичне, фізичне, етичне та соціологічне; семантично пов'язана із поняттями: гріха, хаосу, агресії, злоби, смерті, хвороби, страждання, деструкції, браку, демонічного тощо.

До основних методологічних особливостей дослідження належать: комплексність досліджуваного феномену, складність розділення етичного і онтологічного, тяжіння більшості попередніх дослідників у бік морального зла, складність і невизначеність роботи з онтологічним інструментарієм.

Джерельно-бібліографічну базу дослідження можна поділити на такі групи: праці, безпосередньо присвячені онтології зла; такі, що задають ширший контекст і містять окремі ідеї щодо онтологічних характеристик зла; суто онтологічні напрацювання для побудови методології дослідження; культурологічні та етичні розвідки, які представляють динаміку розгляду поглядів суспільства щодо зла. Зважаючи на домінування етичного аспекту зла, на розгляд взято найбільш цілісні концепції, що безпосередньо чи опосередковано з'ясовують спосіб тривання зла у світі.

РОЗДІЛ 2

ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ ЗЛА У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

Попри те, що питанням зла у теологічній практиці приділяють багато часу, генеза зла все ще є складною та невирішеною для християнства проблемою. З огляду на межі нашого дисертаційного дослідження, ми звертаємось тут лише до християнської теології, хоч, без сумніву, приклади із інших релігійних доктрин інколи можуть ставати нам у пригоді, як попередні звернення до міфологічних систем інших культур. Для вирішення питання про атрибутивні характеристики зла, слід звертатися до першоджерел, які описують історію його появи в людській свідомості. У теологічній площині такими є, передовсім, праці Отців Церкви та найзначніших християнських теологів, які принесли щось нове у розробку концепту зла. Тому тут не йдеться про фактичний вплив, який в історичній дійсності часто залежить від політичних чинників, але про реальний приріст думки чи новітність ідеї, що стосується досліджуваної нами тематики.

2.1. Отці Церкви: зло як результат бунту проти Бога

Наприкінці II ст. перед християнською спільнотою постають нові завдання. Метою християнства тепер стає не лише оборона від впливу язичництва, юдаїзму та інших релігій, адже з'являються проблеми, пов'язані із поширенням та пропагандою науки Христа. На цьому тлі постає питання систематизації християнської теології, а також запити про сенс існування зла перед обличчям правди про люблячого і всемогутнього Бога. Ця задача постала перед теологами, яких окреслюють іменем Отців Церкви. Але вони опинилися перед неабияким викликом – їм довелося не лише створити теологічну мову, якою можна було б точно пояснити сутність християнства, але й віднайти себе у філософсько-міфологічній грецькій культурі та відповісти на її виклики.

Період діяльності Отців Церкви є найбільш плідним етапом в історії розвитку християнства. Їхня спадщина стала фундаментом християнської теології і точкою відліку для наступних теологів й християнських мислителів. У їхній творчості можна віднайти перші спроби раціонального тлумачення християнської віри. Проте слід пам'ятати, що християнська думка перших віків християнства – не просто спекулятивний дискурс про Бога, відірвана від реальності наука, що претендує на категоричне прийняття. Для християнства догмат від самого початку є вторинним відносно духовного досвіду. Догмати з'явилися лише тоді, коли виникла загроза чистоті християнства. Ця чистота не стосувалася сформульованої науки, бо такої ще просто не було, а взаємин людини із Богом, досвіду Бога, який деформувалася єресьми, що породжувало далекосяжні наслідки. Таким чином, теологія перших століть християнства є вищим рівнем духовного досвіду, який передається в традиції. У питанні зла нашими провідниками будуть: Тертуліан, Оріген, Іринеї Ліонський і два Отці-каппадокійці – Григорій Ниський та Василій Великий. Із цієї розвідки «випадає» один із головних Отців Римо-католицької церкви – Августин Аврелій, чий міркування щодо проблеми зла більш докладно розглянуто у параграфі 2.3. у контексті привативної концепції зла.

Тертуліан протиставляє філософській концепції створення світу з вічної матерії засаду творення з нічого (*ex nihilo*). У своїх міркуваннях на цю тему Тертуліан виходить із концепції свободи і всемогутності як істотних ознак Бога. Він стверджує, що концепція про те, наче Бог створив світ із матерії, тотожна визнанню, ніби Бог створив світ із потреби. Та Бог є вільним й не підпорядковується необхідності; тому він створив світ у цілком вільний спосіб, не потребуючи жодної матерії для цього, а отже створив світ із нічого [267, р. 14, 16, 17, 45]. До того ж, якби Бог потребував якоїсь допоміжної сутності для створення світу, це суперечило б поняттю божественної всемогутності й поставило Бога в Його діяннях у залежність від чогось іншого. А це також перебуває в суперечності із концепцією Бога.

Звідкіля тоді зло у світі? Ним не є ані зла матерія, використана для побудови світу, ані лихий деміург, існування яких Тертуліан рішуче відкидає. У своїх

міркуваннях на тему створення світу Тертуліан стверджує, що джерела зла слід шукати у вільному відступленні розумних істот – чи то ангела, чи людини – від їхніх природніх диспозицій, які дозволяли прагнути добра й уникати зла. Причиною падіння ангела, на думку Тертуліана, були ревності диявола до людини, створеної Богом за його образом і подобою, якій він віддав у володіння світ. І саме це ангельське падіння – в основі виникнення, а пізніше поширення зла та гріха у створеному світі. Таким чином, диявол став «творцем пороку» [268, II. 10], «ангелом зла, творцем всіх помилок» [270, р. 3].

Обійти питання походження зла Тертуліан не міг, це знову принизило б авторитет Бога і Святого Письма. Філософ вибудовує своє метафізично-етичне вчення, де природа «зла» виноситься за межі предметного поля творінь Бога й віддається людині, вірніше, її волі, яка має бути вільною від зовнішньої необхідності й володіє правом вибору. Диявол, зазначає Тертуліан, вперше здійснив гріх вільно. Добро і зло, вважав філософ, мають не субстанційний, а чисто моральний характер: джерелом «зла» є недотримання обов'язку вільним суб'єктом.

Однак слід враховувати, що Тертуліанова спадщина не представляє собою стрункої цілісної концепції й містить багато моралізаційних повчань супроти знівеченої «культури язичників». Людина піддалася спокусі злого ангела, однак, за словами Тертуліана, диявола в жодному разі не можна назвати безпосереднім творцем занепаду людини, бо це не він прищепив людині схильність до зла (*voluntas delinquendi*), а лише створив умови, які сприяли виявленню такої волі (*materia voluntati*) [269, р. 2].

Далі Тертуліан твердить, що слід розрізняти два види зла: зло як гріх (*mala delicti, mala culpaе*) і зло як кару за гріх (*mala supplicii, mala poenae*). Кожен вид зла має свою власну причину: для зла гріховного нею є диявол (а поруч з ним і людина); для зла, що є карою за гріх, – нею є Бог. Перший вид називають зіпсуттям, депривацією; другий відповідно – справедливістю, яка протистоїть злу гріха і тяжіє до повернення добра [268, II. 14].

Тертуліан твердить, що кара за гріх, покладена на людину, хоч сувора (*severitas*), але водночас є нічим іншим, як наслідком справедливості (*justitiae*), і

тому не можна піддавати її сумніву, оскільки це рівносильне спробі виправдання гріха. Тому й страх перед Суддею благий, а не лихий. А якщо ми, навіть боячись покарання Божої справедливості, з такими труднощами відвертаємося від зла, було би ще гірше, якби покарання за гріхи не існувало.

Інший з Отців Церкви, **Оріген** передусім підкреслює трансцендентність Бога та його відмінність від світу. Для Орігена Бог не є частиною буття, а радше буття є учасником у Богові [227, с. 328]. Людська участь у Богові є динамічним поняттям – образ прагне зблизитися із своїм взірцем і відтворити його. «В момент першого творіння людина отримала гідність образу Божого, натомість досконала подібність до Бога була збережена для неї наостанок; йдеться про те, аби людина здобула її власними зусиллями, наслідуючи Бога» [226, III, 4, 1].

Формулювання «за образом» стосується не тіла, а душі – чи, швидше, вищого елемента душі – розуму. Образ є участю в Отці як джерелі існування. «Людина через здійснення добрих вчинків має вдосконалювати в собі богоподібність» [226, III, 4, 1]. Ця богоподібність уповні реалізується лише у вічному житті, коли розвинеться у досконалу подібність. Отже, досконале уподібнення до Бога зумовлене якістю людських заслуг, а гріхи, – як знаки диявола, – знаменують відвернену від Творця людину. Але попри все, вони не можуть знищити в людині образу Бога – він незнищений. Хоча буває так, що зло глибоко вкорінене в людині, тоді видається, що для таких людей уже немає порятунку і єдине, що їх чекає, – це вічне прокляття. Оріген, однак, як людина надії пропонує іншу теорію. Він пише: «деякі ж залишаються у злі або, якщо зло почало в них поширюватися, тяжіють до останніх глибин зла [...]. Душа, як часто ми говорили, безсмертна й вічна; тому ми думаємо, що впродовж численних і нескінчених, величезних і розмаїтих віків вона може від найвищого добра сходити до крайнього зла і від крайнього зла повертатися до вищого добра» [79, кн. 3, гл. 1. 21]. На думку Орігена, кожна людина спроможна прийняти зло (але так само і диявол спроможний прийняти добро) [79, гл. 8, ч. 3], адже всяка розумна душа володіє свободою рішення і волі – тому ми не мусимо чинити добро чи зло поза своїм вибором [79, кн. 1, вв. 5].

Дорога повернення до добра відкрита кожному, ніхто не перебуває на задалегідь втраченій позиції, що перекреслювала б пізніше повернення до Найбільшого Добра. Отримання творінням втраченої богоподібності пов'язується у Орігена із теорією апокастазу (лат. – повернення усіх у першопочатковий стан), надією загального порятунку. Це стан, коли душа уже не буде розрізняти добро і зло, бо зла уже не існуватиме. Звісно, шлях до неї трудомісткий і тривалий, людина не раз зазнає падіння і понесе за нього заслужену кару. Але ці покарання слід розуміти в терапевтичному сенсі – як засоби проти зла, вчиненого людьми, які мають перехідний, тимчасовий характер.

Докази теодицеї ще одного Отця Церкви – **Іринея Ліонського** – також слід шукати в його антропології. Міркування Іринея на тему зла в світі розпочинаються, як і в Орігена, з опису людини, створеної «за образом і подобою». «Образ, кшталт» (гр. *eikon*) вказує, що людина була сформована як тілесна, вільна й розумна істота, здатна до близького зв'язку із Творцем. Іринеї протиставляє створенню «за образом Бога» створення за його «подобою» (гр. *homoiosis*). Під подобою Іринеї мав на увазі досконалість, що є метою духовного росту людини, який відбувається за посередництвом Святого Духа. Іншими словами, людина була обдарована природою, елементами якої є свобода і моральна відповідальність, а також здатністю вступати в особисті взаємини з Творцем. Ці якості становлять у нас божественний образ. Але Бог також прагне вдосконалити людину, довести до її о-боженства, аби вона могла взяти участь у внутрішньому житті Творця.

Людина була створена як незріла дитина, яка, в результаті духовного росту, прагне лише до «подібності» зі своїм Творцем. У момент створення людина, як образ Бога, перебуває на самому початку дороги росту і вдосконалення. Людина не володіє досконалістю від початку, але Бог створив світ, у якому є і добро, і зло, аби він міг бути місцем духовного розвитку. Зіткнення зі злом є кінцевою умовою духовного розвитку, оскільки зло є необхідною стороною буття, яка сприяє зміні людини на богоподібну [45, кн. IV, гл. 38, § 4, с. 436; гл. 37, § 1, с. 429]. Метою світу не є комфортне й безтурботне існування людини, але розвиток чеснот, чи ширше кажучи – духовний розвиток. Відтак, онтологічна необхідність зла полягає

в тому, що воно забезпечує можливість розвитку потенцій суб'єктів, які заселяють світ.

Іншим шляхом у своїх міркуваннях про зло пішли Каппадокійські Отці. У їхніх працях віднаходимо досить сублімовані розмірковування про природу зла. **Григорій Ниський** стверджував, що буття зла «полягає – хоч це і дивно звучить – у небутті. Зло, таким чином, означає відбирання буття. Справжнє буття властиве лише природі добра. Те, що не існує, не є буттям» [162, с. 60]. З цієї причини Бог не є причиною зла. «Зло – це результат вільної волі людини, тому ви не можете звинувачувати Бога за це. Творець хотів свободи, але не хотів використовувати її погано: кожне зло за своєю природою – грабунок добра. Саме по собі воно не є нічим і не володіє онтологічним статусом. Бо жодне зло не існує саме по собі поза волею, лише звідти отримує назву, що не є добром. Небуття не існує, тому Той, хто створив лише те, що існує, не може бути творцем того, що не існує» [218, с. 72]. Григорій Ниський стверджує, що Бог не створив зла: жодне зло не має початку в Божій волі. Зло є результатом вільної волі людини, тому не можна за нього звинувачувати Бога. Творець прагнув свободи, та не хотів її лихого застосування: кожне зло за своєю природою є грабунком добра. Зло виростає із середини людини, з її волі, коли душа відступає від добра [218, с. 72].

Подібну негативну онтологію зла зустрічаємо у **Василія Великого**, який в трактаті «Про те, що Бог не є винуватцем зла» стверджує, що зло не є субстанційною дійсністю, а лише браком добра. Зло не є ані божественним, ані вічним, ані навіть створеним, воно не існує саме по собі – це просто протилежність добра: «Зло не є існуючим живим буттям, але станом душі, протилежним до цноти, що походить від легковажного відкидання добра» [218, с. 56].

Василій Великий вводить розрізнення між (1) злом, яке ми переживаємо, і (2) злом за своєю природою. Послуговуючись цими категоріями, можна назвати їх: зло і моральне зло. До першої категорії належить усе, що ми відчуваємо як прикре і болісне, тобто тілесні хвороби, рани на тілі (фізичне зло), а також брак необхідних речей, приниження, втрату статків, втрату близьких, життєві поразки, рани (космологічне зло). Цей вид зла є злом лише позірно, бо не стосується

найважливіших для людини справ, якими є праведність життя і мислення. До того ж, таке зло слугує добрій справі. «Страждання тіла і зовнішні труди існують для стримання гріха» – твердить Василій Великий [218, с. 69]. Бог не є джерелом «зла, яке ми переживаємо», а лише допускає його, послуговується ним із виховною метою або щоб запобігти існуванню «зла за своєю природою». Таке зло є злом, яке залишається залежним від нас, тобто – несправедливість, розбещеність, необачність (Так?), боягузтво, заздрість, вбивство, отруєння, а також усілякого роду хвороби, які плямують душу, створену за образом і подобою Творця і приховують її красу [218, с. 58]. Це справжнє зло, яке, однак, не є природою, але станом природи. У релігійній термінології цей вид зла називають гріхом.

Підсумовуючи, можна сказати, що для Отців Церкви зло має негативний онтологічний характер – не існує саме по собі, а є лише браком буття. Як темрява чи тінь є просто браком світла, так і зло – нестачею добра чи відхиленням від нього. Тому вони не шукають зла зовні.

Для християнства проблема зла зводиться до проблеми «Злого». Боротьба зі злом і Злим належить до християнського щодення, бо земне життя є суцільним випробовуванням нашої вірності Богові. У цій боротьбі ми не самотні й зло не є цілковито невідконтрольним. Бог може покласти кінець злу і застосувати його для людського блага. Тому все, що з нами діється, врешті провадить до добра: усі випробовування віри, на які провокує нас зло, а Бог допускає, гідні такого ж пошанування, як і добро, яке від Нього отримуємо.

Бог не вчинив нічого злого, зло є вадою, а не іншим полюсом досконалості; певним ганджем у природі, що робить її недосконалою. Біля основ зла стоїть свобода, що забезпечує можливість невласивого вибору (гріх). Зло не є натурою, а лише її станом, подібно як паразит існує коштом природи, на якій паразитує. Зло – це бунт супроти Бога в результаті особистого вибору.

Зло не існує як самостійне буття, а з'являється лише в момент, коли його здійснюють. Цей парадокс зла виразно підкреслює Григорій Ниський, кажучи, що той, хто слугує злу, існує в небутті.

2.2. Гностицизм і маніхейство: радикальний дуалізм добра і зла

Під гностицизмом у цьому дослідженні ми розумітимемо низку синкретичних релігійно-філософських систем, у яких змішано розмаїті течії – від юдаїстичної езотерики через зороастризм, розмаїті язичницькі вірування, грецькі містерійні культури та античні філософські школи (здебільшого, піфагореїзм, платонізм та неоплатонізм), аж до християнства. Гностикам залежало передусім на поясненні проблеми зла в світі, виникнення світу, начала і цілі існування людини, її спасіння та природи найвищих сутностей.

Гностицизм проголошував радикальну першість божественного в світі духа і матерії, світла і темряви, добра і зла. Бог є абсолютно автономним у стосунку до світу, в якому ми живемо. Світ не є його творінням, не підлягає його керівництву – є радше його запереченням. Світ (космос) створили Архонти (правителі) і тримають його здаля від правдивого Бога. Земля становить найнижчу частину світу і є в'язницею для людини, оскільки тіло людини є в'язницею для духа («правдивої» або «внутрішньої людини»), частки духовної субстанції з-поза світу, котра занурена у цей світ.

Світ постає для гностика системою пригнічення. Його називають «темрявою», «смертю», «ошуканством», або також «нікчемністю». Про те, як найкраща частка людини «впала» у тіло і світ, оповідають гностичні космогонія і антропогонія, як наприклад, «Гімн про перлину» із «Діяння Томи»⁴. Згадувана у назві поеми перлина у словнику гностичного символізму є однією зі сталих метафор душі, яка тут розуміється у надприродному сенсі.

Людина заплутана у боротьбі поміж світлом і темрявою. Вона не спроможна за допомогою нейтральних понять пізнати Бога, якого Маркіон Синопський називає «чужим Богом» [242, с. 277], а інші автори-гностики просто «Чужим», «Іншим», «Незнаним», «Безіменним», «Прихованим». Здійснити це можливо лише через пробудження і визволення духа за допомогою «знання» – Об'явленого,

⁴ У первинній версії згадуваний гімн носив назву «Піснь апостола Юди Томи в землі індійській» [177, с. 128, 129–131].

наданого Збавителем чи небесним Посланцем. Можуть ним бути й особи, поняття, причому і одне, і друге запозичене передусім із біблійної традиції [242, с. 118].

Тому завданням людини є посісти знання про трансцендентного Бога і саме себе, тобто з одного боку про свою актуальну позицію, з іншого – про своє божественне походження. У одному із гностичних творів читаємо: «Тим, що дає визволення, є знання щодо того, ким були, чим стали; де були і де вкинені; куди прямуємо, від чого спасенні; чим є народження, а чим відродження» [184].

Звісна річ, гностицизм не є однорідною системою. І хоч можна вказати деякі спільні риси усіх гностичних систем, однак слідуючи за думкою Ганса Йонаса, в його межах слід вирізнити два чільні відгалуження [177, с. 119–144]. Одна із форм, названа Йонасом «сирійсько-египетською формою» (поміж інших, Симон Волхв), представляє ідею руху донизу. Теорія наступних еманцій пояснює поступову деградацію божественного світла у Всесвіті. Зло – це не доекзистенційна засада, а «зменшений божественний елемент». Друга форма називається «іранським типом» (в т.ч. «Гімн про перлину»), формально близька до зороастрійського дуалізму. Передбачається, що є дві фундаментальні сили – Бог і вічна матерія, що в міфологічних категоріях називаються Царством світла та Царством темряви, які випадково вступили в контакт, стаючи причиною світу. До цього типу гностицизму належать мандеїзм і маніхейство.

Попри різні джерела, з яких гностики черпали натхнення для своїх міркувань та відмінностей у способі мислення про Бога, світ та присутнє у ньому зло, спільною і найбільш характерною рисою гностичного мислення є фундаментальний дуалізм: теологічний, космологічний і антропологічний. Космологічна опозиція Бога і матерії сполучена із етичним дуалізмом добра і зла в людині. Світ, який сприймається песимістично, був створений злим деміургом всупереч Богові і є результатом або грішного прагнення, або нещасливого випадку. У світі й людині змішані матеріальні та духовні елементи.

Маніхейство, назване польським істориком релігії та релігійним діячем Юзефом Умінським «царицею гностичних систем» [278], значною мірою є синтетичною компіляцією елементів гностицизму, буддизму, християнства та

зороастризму. Засадою маніхейства – як відповідь на питання про генезу зла – є догмат про існування двох одвічних й протилежних субстанцій (засад, натур, сутностей, начал): добра-світла і зла-темряви. Добро перебуває у несотвореному Царстві Світла, розташованому на півночі й названому Батьком Величі, що виявляється у чотирьох божественних формах: Божественності, Світлі, Силі та Мудрості. Це царство виявляється у формі п'яти еонів (сил), що виникають унаслідок поступового випромінювання Батька Величі: розум, пізнання, думка, розсудливість і рішучість. Зле начало перебуває у південному царстві і носить ім'я Царя Темряви, окреслюваного маніхеями також і як *hyle* – матерія (у сенсі міфологічному, а не філософському). Ця Темрява складається з п'яти еонів: диму, вогню, вітру, води та темряви.

Історія космосу в розумінні маніхейства поділяється на три етапи: (1) минуле – золотий вік, коли ці субстанції були відокремлені й Світло приховувало свої «плоди» від Темряви; (2) теперішнє – субстанції змішані і борються за домінування в космосі; (3) майбутнє, в якому знову відбудеться розділення Царства Світла і Царства Темряви.

Світло – за своєю природою – не може відповідати агресією на агресію, тому Батько Величі створює три добрі «покликання», що становлять фундамент діянь Світла в історії світу:

- I. «Мудрість» (Софія), з якої зроджується Матір Життя. Вона породжує Пралюдину, що сходить донизу, аби протиставити себе Темряві. Пралюдина – це людина ідеальна, взірець, за яким згодом створить людей Цар Темряви, своєрідний деміург, що втілює злу матерію в форми, які побачив у Пралюдини. В зіткненні із силами зла, вона виявляється надто слабкою й піддається, віддаючи свою душу із п'яти елементів, потойбіччю. Добро ж не може поконати зло ззовні, а лише із середини. Тому відбувається «змішування» двох натур: добра і зла.
- II. «Друга Світла», який викликає до існування Великого Будівничого, а той – Живого Духа, що обудив Пралюдину зі сну в безодні темряви. Частина субстанції світла, душа Пралюдини, залишається під владою демонів. Щоб її

визволити, Великий Будівничий ініціює процес створення космосу за допомогою анахонтів світла, які слугують будівельним матеріалом для зірок, Небес і Землі.

III. «Третього Посланця», що встановлює механізм очищення світла. Тоді він відкриває архонтам темряви свій чоловічий та жіночий аспекти, що спричиняє полюцію або викидень. З їхньої сперми, що впала на сухий ґрунт, повстають рослини, а з тієї, що впала до моря – морські монстри. Із втрачених тілесних плодів повстають демони, які породжують світ тварин.

Цар Темряви через страх цілковитої втрати світлої субстанції, яка залишилась у його розпорядженні, вирішує створити істот, що будуть копіями Пралюдини, в яких можна її сховати. Він наказує демонам плодити дітей, до яких переходять частки світла, після чого пожирає їх, збираючи в собі усю світлову субстанцію. Далі разом із своєю дружиною породжує на світ першу пару людей (Адам і Єва), які сформовані так, аби постійно плодитися, множачи зло. Людина складається із двох радикально відмінних елементів: тіла, створеного із матерії (негативний елемент у людині)⁵, та душі, що містить субстанцію світла (позитивний елемент в людині). Подальший розвиток подій пов'язаний із долею людини, перед якою стоїть завдання пробудження через знання (*gnosis*) прихованих у її душі елементів світла, що уможливорює їх повернення до начала, тобто Царства Світла. Тому в цьому контексті *gnosis* – це не лише знання, що дає пізнання, але й стан, що змінює онтологічний статус людини, тобто її сутність і буття. Спасіння можна сягнути не лише через віру і моральність, але передусім завдяки власному розумові. Із здобуттям знань про себе і Бога можна зрозуміти власну природу, природу світу і призначення: звідки походимо, де перебуваємо і куди прямуємо.

Отже, онтологічний статус людини без зла можливий і досягається (змінюється) передусім через *gnosis* – пізнання, що визволяє від лихого й змінює сутність, тут – явно вкоріненого у матерії, що є субстанційним носієм злого.

⁵ Г. Йонас, представляючи маніхейську доктрину створення Адама і Єви, супроводжує її таким коментарем щодо людського тіла: «Тіло людини є диявольською субстанцією і – що надає йому більш демонічного характеру, аніж світові – є результатом диявольського задуму» [177, с. 241].

2.3. Привативна концепція зла

Згідно з привативною концепцією, зло – це брак чи нестача (лат. *privatio*) добра. Воно не володіє бутійним статусом. Першим із філософів привативну концепцію зла сформулював Плотін: зло не існує реально, не має онтологічного статусу, а є лише чимсь негативним – браком існування, його обмеженням і неповнотою. Подібні ідеї були й у «Метафізиці» Арістотеля, який вважав злом брак форми і досконалості, характерний для безформної та неорганізованої матерії: «Немає зла поза речами, бо зло у природі своїй є чимось пізнішим, аніж можливість. [...] у сфері речей первинних і вічних немає зла, помилки чи знищення, які також є злом» [5, IX. 9 1051 a 18–20]. Однак у Арістотеля немає систематичних міркувань щодо зла, тому його не вважають творцем привативної теорії зла (докладніше див. параграф 3.1.1.).

Концепція зла як нестачі (привації) добра, названа Дж. Реале «найбільш досконалим вирішенням цієї проблеми, яке випрацювала античність» [234, с. 264], була прийнята і включена до християнського мислення Августином Аврелієм. Августин поступово ввів у християнський світогляд принципи неоплатонізму, зміцнивши та систематизувавши християнську філософію. Його сумнів у субстанційності зла піднімає цілу низку важливих питань: страху зла, співвідношення зла і свободної волі, взаємин зла і добра, їхнього походження, сутності Божого милосердя, меж Його можливостей і теодицеї, Божественної предестинації та інших. Згодом цей підхід розвивав у своїх текстах Тома Аквінський. Дискусії щодо цих проблем актуальні ще досі, і аргументація Августина активно використовується у намаганнях зняти з Бога відповідальність за світове зло.

Спершу розглянемо категорію зла у концепції Августина Аврелія. Саме зло як філософська категорія було основним об'єктом інтересу Августина у маніхействі, якому він присвятив 9 років свого учнівства. І саме незгода у визнанні онтологічного статусу зла призводить до його розриву із маніхейською традицією та повернення до неоплатонічних ідей. *Unde malum?* – запитує Августин у

«Сповіді» [95] і дає відповідь у цілій низці своїх праць, розвиваючи різні аспекти проблеми, а саме:

- питання онтологічного статусу зла («Про натуру добра»/*De natura boni*);
- місце зла у всесвітньому порядку («Про порядок»/*De ordine*);
- антропологічний контекст зла («Про свободну волю»/*De libero arbitrio* та «Сповідь»/*Confessiones*);
- плоть як притулок зла («Про Град Божий»/*De civitate Dei*).

Певні нюанси розуміння обговорюються у творах «Розмови з самим собою» (*Soliloquia*), «Про християнську доктрину» (*De doctrina christiana*), «Про трійцю» (*De trinitate*) та інших.

На питання онтологічного характеру: чи існує первісне, самоістотне, субстанційне зло, як це стверджують маніхеї, відповідь Августина негативна. Він гостро полемізує із маніхейськими позиціями, цитуючи фрагменти із листів Манеса (це, до речі, єдині фрагменти маніхейських праць у працях Августина, що суттєво доповнює наші знання про їхню доктрину).

Тут Августинова концепція добра і зла є складовою його спіритуалістичної метафізики. Добро є трансцендентною властивістю буття [260, III.22], але в ґрунті Августинової візії світу не лежить буття як таке, але найвище Буття, Божественний Абсолют. Бог є остаточною рацією усього, сам є найвищим Добром: «Тому це добро незмінне, істинно вічне та істинно безсмертне. Усі інші блага походять насправді лише від Нього, але не з Нього» [257, I.1]. Будь-що, що існує поза Ним, отримало міру, порядок і форму, що мають власний ступінь досконалості – більш чи менш добрий. Оскільки уся натура зводиться до цих трьох досконалостей, то уся вона є доброю. Добро може існувати без зла і не потребує останнього, але не навпаки. Брак добра становить істоту зла – тобто, йдеться не про ницість чи ніщо, але про відсутність якогось буття, певної його якості.

Зло є порушенням (*corruptio*) міри (*modus*), належної якомусь буттю чи то з гатунку (*species*), до якого це буття належить, чи його порядку (*ordo*), який закладено в натурі цього буття. Виходячи з такої логіки, не може існувати цілком

зіпсутої натури, бо вона становила б ніщо. «Там, де ці три елементи великі, – і блага великі, де малі – малі, де їх немає, – взагалі немає добра» [257, I.3].

Є ще один аргумент, чому таке зло не може існувати: абсолютне зло було б другим абсолютом, поза Богом, а цей дуалізм для Августина неприйнятний. Найглибшим доводом Августинівської теорії є погляд, що усе, що існує, є творіння Бога, а тому немає жодного створіння, яке не було б до певної міри добрим [257, I.23]. Винятком не є навіть першоматерія, яка також є Божим творінням і має онтичну благість. У пошуках генези зла, Августин доходить до думки, що оскільки зло є браком, а не буттям, то немає сенсу шукати якусь його спеціальну причину, хоч рацію цього небуття слід дослідити – «позитивної прапричини зла не існує» [257, I, 18]. Можливість зла є пасивною властивістю буття, яка уможливорює погіршення цього буття, – хай це спровоковано зовнішньою причиною чи внутрішньою (зла воля). Із метафізичного зла виникає зло фізичне, тобто страждання, а далі й моральне.

Окремо Августин звертається до «помилки маніхейів», вказуючи на суперечності у їхньому розумінні «натури зла» і «натури добра», називаючи маніхейський дуалізм найвищим блюзнірством [257, II.41], критикуючи недоречність їхнього трактування поняття Бога, а також недоречність та неморальність понять про боротьбу добра зі злом [257, II.42–47].

У висновку Августин доходить до більш теологічного, аніж філософічного схвалення Божого милосердя і терпіння, дивуючись Його благості й доброті: «Ти робиш так, що сонце сходить і над добрими, і над злими, а дощем зрошуєш справедливих і несправедливих» [257, II.47].

Єдність є доцільністю існування зла: розуміння єдності буття повинно привести нас до висновку, що Бог не є і не може бути творцем зла, але він дозволяє його існування, включаючи до загального порядку в такий спосіб, що він йому служить [258, I]. Таким чином, виходить що існування зла слугує на користь цілому, але щоб це побачити потрібна ширша і глибша перспектива, щоб у розмаїтті і різномірності елементів вловити єдність без відриву від цілого.

Окремим обсяговим блоком йде ще один аспект проблеми, який Августин зачіпає уперше: справедливість Бога і зло. Але це питання передусім морального ґатунку, яке, попри цікавість розв'язання, мусимо залишити поза межами цього дослідження [37, с. 155–159]. У різних творах Августин знаходить коріння зла в людській свободі волі і наполягає на тому, що свобода волі є необхідною для морального вибору. Його ідея в тому, що, по-перше, хоча Бог і створив людину і людина створила зло, Бог не створював зла. До того ж, справжня свобода волі — це необхідне добро і Бог, в своїй Божественності, дав її людям, попри те, що знав наперед, що Адам і його нащадки діятимуть неправильно і створять зло [260, с. 493–650]. Августин Аврелій на закиди маніхеїв щодо того, чи не є свобідна воля сама по собі злою, адже призводить до гріха, відповідає: ні, адже вона не змушує до гріха, а є чимось, що дозволяє із двох можливостей обрати одну, і саме тому є благою, навіть тоді, коли людська істота грішить. У онтологічному порядку перше місце займає все ж розум. Щоб людська воля не звернулася до злого, її вибір повинен бути розумним. Августин багато разів стверджує примат розуму у метафізичному порядку. Так званий волюнтаризм Августина не має нічого спільного із ірраціоналізмом – він напрочуд практичний.

Первородний гріх, на думку Августина, є єдиним поясненням страждань, які існують у цьому світі. В такий спосіб доходить до морального зла, яким є гріх: «смутий привілей людини розумної», адже щоб згрішити, треба мати розум і свобідну волю [260, III.50]. Слова, вчинки і прагнення, які мають на меті порушення довічного порядку, походять із ницості волі – звідси і первородний гріх, і особисті гріхи.

До суб'єктивного, а навіть дещо психологічного контексту зла Августин звертається у своїй «Сповіді», де в Книзі VII висловлює свої метафізичні сумніви щодо джерела, початків зла і відповідальності людини та підступності волі [95, VII, XVI, 22]. Зло, згідно з його міркуваннями, є властивістю людської волі і її «грою на пониження»: це руйнівне, «нищівне» прагнення, яке провокує відхід від Божественної волі, тобто гріх. Створена (людська) воля, прийнявши одну із своїх ймовірностей за одне з «сутніх» була «обманута» безплотним духом у виборі шляху

пізнання добра і зла. «Сповідь» загалом зосереджена на конкретних кроках до спасіння людської душі, тому питання про походження і причини зла тут переноситься у антропологічний аспект, хоч і передбачає вектори інших аналізів: етичного, онтологічного, естетичного.

Зрештою, найбільш відома частина Августинової концепції викладена у монументальній праці «Про Град Божий» (*De civitate Dei*) [1]. Тут добро і зло переносяться в площину тіла й плоті. На думку Августина, ангели і Сили Небесні – безплотні, тому в цьому розумінні в них нічого «власного» немає. Людина ж володіє певним субстратом – це дещо, яке з «нічого» створене Богом до здійснення задуму про людину. При цьому «образ і подоба» є початковою цілісністю людської особистості і включають в себе тілесність образу. Тобто, тіло і тілесність не є джерелом гріха, як не є ним і матерія загалом. Трагічна подія гріхопадіння відбулася за умови свобідного вибору людиною «свого дещо» як незалежної буттєвої основи, рівної Сутньому [264, с. 6–10].

Августин пише, що «людина стала схожою на диявола не тим, що має плоть, якої диявол не має, а тим, що живе сама по собі, тобто по людині, а не Богу» [264, с. 8]. Саме цей нюанс, як історії із Святого Письма, так і Августинової концепції викликає багато дискусій навколо Божого задуму щодо гріхопадіння Адама [31, с. 85–92].

Коли людина вибрала віддалення, вона порушила гармонійність своєї натури «за образом і подобою» – звідси внутрішні розлади, хвороби, тілесна неміч, старіння і смерть, тобто те, що називається тлінністю. Ця тлінність з'являється унаслідок панування тіла над духом, що зламало гармонію людської особистості після гріхопадіння. До Адамового проступку, коли його розум був зверненим до Бога і досконало розумів Божественний закон, співвідношення було іншим. Стосовно свого тіла людина була повним господарем: воно не знало ані слабкості, ані хвороби, ані пристрастності, яка б ним керувала. Цей занепад, як розуму, так і тіла, став результатом віддалення розуму від джерела світла. Людина перестала бачити і розуміти добро через свою «зіпсутість», затьмарення і слабкості. Внаслідок бунту плоті тіло перестало підкорятися духу і бути його надійним

партнером. Розум людини також затьмарився і втратив можливість ясно бачити благо, а сама людина – боротися із нижчими пристрастями.

Тобто, гріх і зло полягають не у самій волі як такій, а у її невластивому, неправильному застосуванні. Як тільки людина починає уявляти себе настільки вільною, що починає розрізняти і оцінювати добро і зло і діяти відповідно до власних оцінок, ступаючи тим самим на шлях гріха, а отже – морального зла. Шукати причин злого скерування волі – справа безсенсовна і невдячна, «це однаково, що хотіти бачити темряву чи чути тишу», тому питання, поставлене у такий спосіб Августин вважає некоректним. Попри те, що Августинову концепцію не можна назвати вичерпною, його бачення проблеми добра і зла пережило значний розвиток, породило цілу низку ідей з досліджуваного питання, які активно розвиватимуться у філософській спадщині.

Приваційну теорію поглибив і розширив Тома Аквінський. Теорія Томи спирається на онтологію буття як блага. Кожне буття є благом, бо існує. Ніщо, що існує, не може бути злим, бо зло є лише відсутністю природної, істотної частини, належної цьому буттю. На думку Томи, ідея зла не належить до первинних понять, а пояснюється лише через ідею добра. Тому можлива лише негативна дефініція зла, що вказує на його опозицію щодо добра [249, I, q. 49, a 1, ad c].

Відтак, вихідним пунктом та першою тезою теодицеї Томи Аквінського є передумова, що зло не є позитивним явищем і не спроможне існувати саме по собі, це вада добра – тут ми маємо класичне розуміння, перейняте у Августина, яке той свого часу запозичив у Плотіна.

Фундаментом теології Томи є поняття браку/нестачі (*negatio privativa*). Зло виступає як брак і в матеріальній, і в духовній площині. В останньому випадку, брак орієнтації пізнавальних актів людини і в прагненнях, пов'язаних із цим пізнанням. Цей другий вид нестачі Тома називає моральним злом. Сутність такого типу зла полягає в тому, що людина своєю натурою, доброю від природи, відвертається від Бога (*aversio a Deo*), звертаючись до скінченного, сотвореного світу (*conversio ad creaturam*), підносячи його до рангу абсолютного добра, себто Бога [249, III, q. 49, a 4, ad c]. Під добром він розуміє «те, чого усі бажають» – а під

таке визначення підпадає практично будь-яка річ, бо їй властива досконалість, адже всяка природа прямує до її досягнення. Та досконалою є лише та річ, що «перебуває в акті», бо включає в себе поняття добра, а зло тут не може бути реальним буттям, а лиш недосконалістю добра. Саме так слід розуміти Діонісія, який твердить, що «зло не є ні буттям, ані добром».

М.А. Кромпець, один із творчих послідовників інтелектуального спадку Томи Аквінського, вважає, що негативне визначення зла окреслює позитивну аксіологічну ситуацію [194, с. 51–70]. Якщо зло є лише певним буттєвим браком, це означає, що цей брак відбувається на певному ґрунті. В онтології це буття, в епістемології – пізнання, у аксіології – цінність, тобто добро. Аксіологічне зло у своїй негативності усвідомлює позитивну правду про існування добра. Це зло може виступити лише при первісному існуванні того, що вторинно стає нестачею чи браком. Тобто зло як релятивне небуття не є все ж фікцією чи витвором людської уяви. Воно реально існує, лиш спосіб його існування є існуванням через нестачу (*formaliter remotive*) [248, III, q. 56].

Наступна теза, яку Тома розвиває у межах своєї теодицеї – це те, що «добро є суб'єктом зла» [249, I, q. 49, a 1, ad c]. Це розгортання думки Августина про те, що не існувало нічого іншого, з чого могло народитися зло, окрім добра. Тома найбільше вправлявся у розвитку цієї думки в дискусіях із тими, хто не визнавав добро як причину зла (і взагалі вважав, що зло не потребує причини – як, наприклад, Діонісій). Тома ж наполягає, що усе має свою причину, і зло також. Такий відступ від природного характеру речей не може відбутися безпричинно, але водночас зло як повне небуття не може виступати такою причиною. Фактично, тут міркування Томи підводять до єдиної логічної відповіді, що суб'єкт чи джерело зла – власне добро: «*Privatio est eius quod quis natus est habere et debet habere. In privation sic accepta est ratio mali*» («брак є браком того, що хтось чи щось від природи, за сутністю своєю повинен мати. На такому тлумаченні браку узасаднюється істота зла») [248, III, q. 5–6, a 1]. На думку Томи, таке розуміння не суперечить євангельському «Не може хороше дерево приносити погані плоди». Тут Тома використовує спекуляцію Августина, згідно якого «поганим деревом ви звете

злу волю, а добрим – добру» [248, 20, I, IX]. Тому зла воля є джерелом морально лихого вчинку. А людина – розумне буття, яке володіє знанням про добро і може бути причиною зла. Тома впроваджує розрізнення між злом і носієм зла. Зло має привативний характер, натомість предмет зла (*subiectum mali*) є позитивним буттям – хоч недосконалим і дефектним [246, q. 1, a 1].

Тезово викладемо чільні засади теодицеї Томи Аквінського:

- Причиною зла є існуюча скінченність і обмеженість створінь. Своєю чергою, нерівність сутностей скінченна для досконалості Всесвіту. Тому Бог, будучи причиною всього, що є, може вважатися причиною зла, але лише в такому сенсі, що бажає мінливих і обмежених сутностей. Тому Він є причиною зла, але лише опосередковано, інакше кажучи *per accidens*, а не з власної сутності (*per se*) [249, I, q. 49, a 2, ad c].
- Моральне зло виходить із недосконалості поведінки морального суб'єкта, а Бог – це абсолютна досконалість. Інакше виглядає справа із природними творіннями. Тут зло ґрунтується на їхньому зіпсутті чи розпаді, на втраті форми чи природного порядку. У задумі творця його досконалість вимагає, аби «в речах існувала певна нерівність, щоб здійснювалися всі ступені добра» [249, I, q. 49, a 2, ad c].
- Незначне зло не псує гармонії всесвіту, а необхідне для неї. Але й попри це, Бог допускає зло в речах не зумисне, а випадково [248, III, q. 14].
- Для забезпечення порядку у всесвіті необхідний порядок справедливості, який вимагає існування як грішників, так і добрих людей. У протилежному разі не було б гармонії історії. Тому тут «бог є творцем зла як покарання, а не вини» [249, I, q. 49, a 2, ad c].

Отже, теодицея Томи Аквінського полягає у тому, що: зло не має онтологічного статусу, а отже позитивного буття, бо саме є небуттям і якби існувало як таке – саме б себе знищило; суб'єктом зла є добро; зло не псує гармонії світу, а необхідне для неї; Бог не є активним творцем зла, а лиш допускає його як

покарання, та загалом людський розум не спроможний осягнути сенсу цього божественного задуму.

До привативної концепції зла чи її окремих елементів пізніше зверталися низка філософів, а для католицької теології вона стала підставою офіційної позиції Католицької Церкви у більшості питань.

2.4. Якоб Бьоме: зло як необхідний наслідок саморозкриття особистості Бога

Система, створена Якобом Бьоме, не є філософією у строгому сенсі цього слова, а радше гностичною візією, сформульованою у герметичній мові, глибоко вкоріненою в тогочасних трендах, таких як пізньосередньовічний та ренесансний містицизм, лютеранство та погляди представників Реформації. Самого себе Бьоме окреслює як того, хто має доступ до сутності Бога і через Бога бачить всю творчість [256].

Для Бьоме зло передусім є метафізичним персонажем. Воно розташоване разом із добром у підґрунті буття (*Ungrund*), про який Бьоме пише, що «це не що інше, як тиша без сутності. Це вічний спокій, без жодної схожості з нічим [...]. Ця невизначена воля називається вічним Отцем» [280, с. 114–116]. Підґрунтям є ніщо, хаос та безодня. Воно є вічним і первинно виходить за рамки упорядкованого світу. Воно сліпе і несвідоме, не володіє постійним існуванням. Добро і зло в ньому, а також інші пари протилежностей, такі як світло і темрява, радість і страждання, залишаються неактивними. Вони є свого роду потенціями.

Причиною появи існування, на думку Бьоме, є існуюче у підґрунті певного роду прагнення, яке «для самого себе створює волю, аби могли прагнути Чогось» [141, с. 54–55]. Воля, названа Бьоме Богом, будучи «безстороннім і нездоланим життям», суть якої становить прагнення, породжує два принципи життя: духовний (Бог) і матеріальний (природа).

Бьоме не приймає існування двох богів. Навпаки: «Бог святого світу і Бог темного світу – це не два боги. Це один Бог. Він є сутністю всього [...]» [280, с. 126].

Різниця між ними полягає лише в тому, що Бог, як бажання чи воля безодні, щоб вийти з існування, перебуває за межами можливостей нашого пізнання. Через творення прихований Бог став Богом об'явленим, доступним нашому пізнанню.

Зло не походить від Бога, хоч Він є причиною усього, що створене. Бог «існує поза усякою якістю. Хоча в нім є всі якості, вони не виявляються, бо добро має саме в собі частку зла і прикрощів, але тримає її у закритому вигляді, наче в'язня, бо це зло є причиною життя, але не об'явленою. Але добро не потерпає від зла, бо воно може бути оточене злом без страждання, зосереджене на собі» [141, с. 81–82]. За словами Бьоме, так само, як світло не може проявитися без темряви, так і Бог не може існувати, не володіючи за своєю природою протилежністю добра. Тому добро і зло існують в Богові, але в ідеальній гармонії, натомість у світі вони з'являються (людині) як протилежні сили світла і мороку.

Існування добра і зла, світла і мороку, чи також – як твердив історик філософії Ян Гаревіч – неба і пекла «служує у Бьоме для окреслення видимого світу. Це не два окремі місця, розділені прірвою, а два начала, всюди присутні у дійсності, доступній нам, людям» [156, с. 56]. Кожен із них із необхідністю потребує іншого задля виявлення самого себе. Зло, що перебуває у темряві, невідворотне аби побачити світло добра. У *Mysterium Magnum* Бьоме пише: «Темрява є найбільшим ворогом світла, але зрештою і причиною того, що світло стає явним. Бо якби не було чорного, не могло б з'явитися біле, і якщо б не було страждання, то не виникла би радість» [190, с. 138].

Як у світі виступає добро і зло, так і в людині є обидві протилежності, спричинені розділенням поміж духом і матерією. Дух своєю волею тяжіє до Бога, натомість матерія, як частина натури, що містить зло, тяжіє до занепаду. Бьоме стверджує, що в історії світу було два падіння: падіння Люцифера і падіння людини. В основі цих двох рішень вільних духовних істот лежить бажання піднятися вище Бога.

Первісна людина, за Бьоме, як духовна істота, наділена нематеріальним невидимим тілом, була андрогенним буттям. Після падіння Адама, яке Бьоме описує через біблійні образи як зривання плоду з дерева пізнання добра і зла, «тіло

стало фізіологічним і перехідним, як і в інших тварин, а шляхетна душа впала з нею в матерію і побачила, що тіло, в якому вона живе, стало твариною» [141, с. 114–115].

У нинішній ситуації падіння людини в матерію і, отже, розірваності людини поміж добром і злом, є необхідністю пробудження в собі втраченої свідомості єдності. Людина, обдарована свободою, має право вибрати між спрямуванням своєї волі до Бога чи темного начала. Зло виникає через конфлікт між волею Бога і волею людини, іншими словами, конфлікт між доброю волею людини, що прагне єдності з вільною волею Бога, і злою волею, що прагне відокремити людину від волі Божої і затвердити себе саму в якості центру. Добро можливе лише за умови подолання існуючої в людині тенденції до зла і підпорядкування божественній, універсальній волі, що прагне до добра. Бьоме визначає це як друге народження: «Ви не повинні це розуміти, немов мій старий був живим святим або ангелом, ні, мій друже, він сидить з усіма людьми в будинку гніву і смерті, і також є постійним ворогом Бога, він полонений в своїх обмеженнях і злості, як і всі люди, та сповнений слабкості. Це, однак, маєш знати, що він застряг в безперервному боязкому народженні і охоче звільнився б від гніву і люті, та все ж не може. Бо він, як і весь дім цього світу, де любов і гнів завжди борються одне з одним, і нове тіло постійно народжується в страху. Але так має бути, якщо хочеш народитися заново. Інакше ніхто не досягне переродження» [141, с. 151].

Врешті-решт, зло в системі Якоба Бьоме не має автономного існування. Воно співіснує в Бозі разом із добром, у досконалій гармонії. Натомість у світі зло є лише потенцією, – як можливість або певна схильність, властива людині. Актуалізується воно внаслідок повстання проти Бога, який є єдністю і добром. Вибір добра однак не означає, що зло перестане існувати. Навіть переможене добро переховує у собі зло. Насправді, це зло переможене, але завжди потенційно присутнє.

2.5. Російська теологічна традиція про зло: зло у метафізиці свободи

Строго кажучи, російська мисленнева традиція безпосередньо не належить до історії європейської думки, однак її опосередкований вплив свого часу був (а подекуди і є) доволі відчутним. Окрім того, для російської традиції осмислення зла характерна особлива оригінальність думки, і вона виступає неабияким доповненням до нашого дослідження. Питаннями теодицеї займалися в площині релігійної філософії Ніколай Бердяєв, Євгеній Трубецькой, Вячеслав Іванов, Владімір Соловйов, Ніколай Лосський, Павел Флоренський, а в художній літературі – Лев Толстой і Федір Достоєвський⁶. Кожен із них додає свою нитку у багату канву традиції осмислення зла, і для усіх них властиве осмислення проблеми в межах задачі суміщення Бога і зла в світі. Коротко окреслимо основні оригінальні ідеї російського спадку, зупиняючись на основних працях, які значною мірою узагальнюють чи розвивають попередні напрацювання.

Зокрема, знаковим для релігійних мислителів є дослідження Є. Трубецького про давньоруський живопис, викладене в двох його працях, де зло розглядається як доля стражденного, гріховного і хаотичного природного світу, де недосконалість знаходить своє вираження. Цьому світу вічної мінливості філософ протиставляє трансцендентний, потойбічний, ідеальний світ. Світ відносний повинен «вирішитися» в світі ідеальному, де зло зникне як небуття, коли перейде через геєну світової пожежі [105, с. 220–246; 106, с. 195–215).

У розгляді проблеми зла неможливо оминати Ніколая Бердяєва, який приділяє питанню зла кілька праць. Він виводить природу зла із своєї оригінальної метафізики, що розділена в нього на Бога і свободу. Свобода визначає царство духа, вона угодна Богові, але водночас – не від Бога. Існує певна «первинна», «несотворена» свобода, над якою Бог не владарює: «Бог всесильний над буттям, та не над ніщо, не над свободою. І тому існує зло» [10, с. 164]. Саме ця свобода і є джерелом зла, адже породжує «божественну ієрархію буття» [12]. Для Бердяєва

⁶ Зокрема, блискучий аналіз творчості Ф. Достоєвського в досліджуваному аспекті належить перу Н. Лосського – див. [63].

тема свободи є ключовою у християнстві як «релігії свободи». Ця темна, ірраціональна свобода перетворюється через Божественну любов, жертву Христа «із середини», без насильства й не відкидаючи чи ламаючи світ свободи. Взаємини людини із Богом безпосередньо залежні від контексту свободи: свобода людини має абсолютне значення, перипетії свободи в історії – спільна трагедія Бога й людини. Доля «вільної людини» в часі та історії трагічна: причини зла вбачаються в духовній гордині, коли джерело життя починають вбачати в самому собі, а не Богові і воля стає *сва-волею*.

Існування зла, на думку Бердяєва, виводиться із самого Абсолюту – етично темної й онтологічно нейтральної субстанції. Він обстоює тезу про існування до проявлення в світі прихованого Абсолюту невизначеного темного основування, яке є одним із джерел і коренів самого Абсолюту і яке надає можливість розкриття сутнього як у благому, так і в злому. Саме творення буття – це криза Абсолюту, а передбутійне існування Абсолюту він означає як «меонічну свободу» – свободу абсолютного небуття. Бердяєв явно абсолютизує свободу, вважаючи її «несотвореною Богом», хоч і підкреслює трагічність цієї свободи.

Наша проблема із пізнанням зла ховається у «Евклідовому розумі» сучасної людини, що змушує нашу раціональну свідомість відкидати як ірраціональну таємницю свободи, так і ірраціональну таємницю зла, втрачаючи божественний сенс світу [10, с. 162]. Вважати зло браком чи моментом розвитку добра – надмірна раціоналізація, вважає Бердяєв, хоч і сам допускає його як діалектичний момент добра. Зло є небуттям, брехнею, збоченням буття, його хворобою (а сюди Бердяєв зараховує злобу, ненависть, заздрість, помсту, розпусність, егоїзм, користолюбство, ревнощі, підозріливість, скупість, марнославство, жадібність) [10, с. 169]. Саме визначення меж зла формує особистість і дає свободу духа. Безвідповідальна людина не спроможна відповідати любов'ю ані Богові, ані людям, бо не відповідає божественному замислу про себе.

Раціоналізувати зло неможливо, бо воно геть ірраціональне і безґрунтовне, але його випробовування наближує нас до таємниці його антиномічності. Бердяєв робить три сміливі й важливі припущення: 1) якби не було зла, первісне райське

буття першого Адама не дало би можливості розкрити всі можливості буття; 2) добро, що перемогло зло – більше від того, що існувало до явлення зла [10, с. 184] та 3) раціоналістичне розуміння Божественного Промислу призведе до заперечення зла, а раціональна теодицея – до атеїстичного заперечення Бога (тут він критикує, поміж іншим, як Йова, так і теодицею Ляйбніца) [11, с. 416].

Подолати зло можна лише зсередини – просте його знищення лише примножує кількість зла у світі. Бердяєв дошкульно зазначає, що найбільші вороги зла самі стають злими й не вірять у інші методи боротьби зі злом, окрім насильницької боротьби: «Немає злих шляхів до добра. На злих шляхах панує зло» [10, с. 170]. Егоїзм та хибне самоствердження призводять до знищення особистості як образу і подоби Божої (хоч навіть грішна людина залишається богоподібною). Однак він припускає, що до вищого добра можна рухатися й через зло – та це складний шлях, що передбачає досвід пустоти й заперечення, можливий для одиниць. Загалом, творчий спадок Бердяєва доповнює історію людського осмислення зла яскравими та глибокими ідеями, що мають пізніший розвиток.

Що ж до етичного контексту, хрестоматійною працею в цьому сенсі є «Виправдання добра. Моральна філософія» Владіміра Соловйова [101], де основне питання щодо витоків зла звучить так: чи варто жити, якщо в світі панує зло, і в чому криється сенс життя. Згодом цей твір мав суттєвий вплив на Ніколая Лоського, особливо у його «Умовах абсолютного Добра», які структурно дуже схожі на «Виправдання Добра». Перші частини обох праць присвячені критичному розбору релятивістських теорій етики, що вважають добро і зло відносними поняттями. Загалом, зло не є головною складовою філософської системи Соловйова, але без сумніву відіграє системотворчу роль, впливаючи на його інтерпретації усієї теорії буття, пізнання, історіософії та особливо етики. Що характерно для усієї російської традиції, зло у Соловйова невіддільне від питання свободи й розуміється як недолік, тріщина у досконалості світу, «єдиний *недолік*, недосконалість, що сама по собі щезає із ростом добра». Однак з часом його погляди суттєво еволюціонували аж до розуміння зла як реальної й екзистенційної сили, що «володіє нашим світом» [102, с. 84]. Блискучий аналіз філософії

Соловйова здійснює польський дослідник Ян Красіцький, який окремо розглядає його візію зла через: теософію («факт» зла, Абсолют, інша версія гріхопадіння, втілення і зло, природа і зло, любов і зло); теократію (розвиток усвідомлення зла і «Боголюдський процес», Церква і зло, подвиг Христа, зло і ересь утопізму); та есхатологію («кінець історії» і зло, «фальсифіковане добро», «Малий Апокаліпсис» та Есхатон (постмодерністський постскриптум) [55].

Прикметно, що повноту добра (його «всеєдність») Соловйов обґрунтовує, полемізуючи із Кантом. У трьох частинах своєї книги він розглядає три «ступені» прояву добра: 1) добро в людській природі; 2) «добро від Бога»; 3) добро в людській історії. Відмінність добра і зла людина визначає через сором. Злом є факт підкорення духа природі, а головним ворогом моральності – плоть (власне, природа, що намагається полонити дух). І основним полем протистояння виявляються «дві головні функції нашого організму» – харчування і розмноження («генітальний акт»). Саме щодо них (а інколи щодо дихання і сну) аскети скеровують свою боротьбу. Але аскетизм містить іншу загрозу, бо може слугувати не смиренню, а гордошам і марнославству. Важливо мислити релігію і моральність у єдності, адже добро передбачає віру і його об'єктивність. Соловйов бачить зло передовсім у есхатологічній перспективі як змагання зі злом.

Однак найбільш ґрунтовний виклад проблеми боговиправдання у російській філософії належить Ніколаю Лосському у хрестоматійному релігійно-філософському дослідженні «Бог і світове зло. Основи теодицеї» [62, с. 316–389]. Лосський традиційно пропонує пізнавати природу зла лише через стосунок з добром, тобто через взаємозв'язок протилежностей. Лосський розглядає добро і зло як позитивну і негативну цінності на основі простого субстанційного розсуду: «це – добро», «то – зло». Це начебто дозволяє розрізняти і сприймати, що добро набуває становлення і справжнього існування, а зло заслуговує осуду й не гідне існування. В осягненні змісту усього розмаїття буття нескладно помилитися і не помітити зла, що ховається під виглядом добра, або прийняти добро за зло, оскільки будь-яке добро не існує в ідеальних, а виключно в змішаних типах. Аби позбутися привнесеної погрішності, пропонується апробувати абсолютно досконалий і

всеосяжний критерій добра, що визначає всі нижчепокладені оцінки добра. За Лосським, таким критерієм є Абсолютне Начало або Бог [62, с. 317–319].

Лише особистість, наділена розумом і душею, може володіти усією повнотою буття та з'єднувати феноменальний та ноуменальний рівні. Негативна цінність або зло володіє усім, що слугує перешкодою до досягнення ідеальної різнобічності буття. Існує неперехідна онтологічна відмінність між Абсолютним Добром і злом. Зло не первинне, не самостійне, не володіє онтологічним статусом. Власне, Лосський формулює три засади щодо природи зла: 1) зло існує лише в тваринному світі, первісно – як акт свобідної волі субстанційних діячів і як наслідок цього акту; 2) злі акти волі здійснюються під подобою добра, бо скеровані завжди на справжню позитивну цінність; 3) здійснення негативної цінності можливе лише шляхом використання сил добра («це несамостійність і суперечливість негативних цінностей, особливо помітна у сфері сатанинського зла» [66, с. 78, 89–90]). Також Лосський критикує філософське вчення про три види зла: метафізичне, моральне і фізичне, спростовуючи існування метафізичного [62, с. 346–347].

Тому природу зла Лосський вбачає у моральному житті людини. Особистість, прагнучи повноти буття, порушує встановлену гармонійну ієрархію цінностей, бо починає проявляти до власної природи більше тяжіння, аніж до інших особистостей та Абсолюту [64]. Самолюбна перевага виступає ймовірністю вільного вибору особистості. Однак будь-яка особистість, яка віддає перевагу собі, здійснює хибний вибір, що веде до сваволі. Всі інші типи зла Лосський вважає лише похідними від основного – морального зла себелюбства та егоїзму. Виявляючи егоїзм, «самолюбні істоти» створюють психоматеріальне царство, яке гостро відрізняється від Царства Божого: в Царстві Божому панує повна однотайність, тоді як в нашому світі переважають байдужість і ворожнеча. У психоматеріальному царстві все різноманіття сутнісних елементів має недосконале буття. У Царстві Божому все існує в несуперечливому бутійному горизонті, досконалому й рівноцінному. У психоматеріальному царстві є безліч ступенів розвитку, вони відрізняються один від одного і нерівноцінні.

Своєрідно Лосський розглядає питання про бутійну смерть. Він вважає, що в причинах власної конечності винні самі вільні особистості. Існує спотворений порядок природи, в якому вищі щаблі (душевна і духовна сфери) залежать від нижчих щаблів (стану матеріального середовища). Відповідаючи на питання, чому Бог створив такий світ, у якому може з'явитися зло, Лосський доходить наступного висновку: буття Абсолюту детермінує творіння в межах виключної свободи вибору [65]. Світ, як буття, створене Богом, або відмінне від Бога, може складатися тільки з істот, наділених творчою силою, і тому вільних. Таким чином, в задумі Абсолюту існував вибір між двома шляхами: не створювати універсум взагалі або створити світ, в якому можливе виникнення зла. Лосський створив досить струнку систему теодицеї, яка ґрунтується на досягненнях попередніх релігійних мислителів. Система характеризується властивим для всієї російської релігійної філософії аксіологічним та антропоцентричним змістом.

Ще одна постать, яку слід згадати у досліджуваному контексті – Павел Флоренський, праця якого «Стовп і твердження істини. Досвід православної теодицеї» [111] зміщує фокус запитування на питання: «Як можливий розум?». У своїй роботі Флоренський зазначає, що будь-який рух у площині релігії поєднує шлях сходження до Бога (теодицею) і шлях сходження Бога до людей (антроподицею). Він послідовно розрізняє розум (хворобливий розум) і розум, який стає таким, коли пізнає християнську Істину. Флоренський постійно підкреслює недостатність розумового пізнання, звертаючись до особливої ролі духовного досвіду. Але водночас, для Флоренського принципово важливим є таке розуміння духовного досвіду, яке зводиться не тільки до містичного осяяння, але й містить уявлення про діяльність розуму.

Найважливішим аспектом роботи П. Флоренського, що характеризує його бачення теодицеї, є софієлогія, покликана дати відповідь на два найважливіших питання: що являє собою ідеальне («неущербне») буття і який зв'язок недосконалого буття з ідеальним буттям? Відповідаючи на них, Флоренський вводить онтологічного посередника – Софію, яка визначає відносини Трипостасної сутності й створеного світу. Софія – це «інше» Трійці, яке не має

самостійного буття поза Богом і демонструє свою множинність у розмаїтті творіння. За посередництва Софії Бог являє Любов світу, який через Софію висловлює власну любов до Бога. Наявність зла Флоренський бачить у відірваності світу від Софії як Божественної Премудрості. Світ намагається подолати цю роз'єднаність через любов, що виходить із Софії. Так він онтологізує християнську любов. Завдяки «любові-ідеї-монаді» реалізується зв'язок окремої особистості з Богом, в результаті чого долається ізольованість індивідумів, виникає особлива внутрішньо-єдина, внутрішньо-цільна істота – «багато-єдина істота» і універсум набуває закінченої гармонії.

Як бачимо, російська релігійна думка вирізняється особливим загостренням питання зла в контексті свободи, а також містичним заглибленням, але без відкидання раціонального та приділяє значну увагу онтологічному контекстові, окрім чільного етичного.

2.6. Ганс Йонас: онтологія міфу безрадного Бога

Концепція Бога, запропонована Гансом Йонасом, є відповіддю на зло Голокосту як страждання, позбавлене сенсу й непродуктивне. Йонас визнає, що після Аушвіцу неможлива ані раціональна теодицея, ані наукова метафізика. Жодна із двох проаналізованих Йонасом теодицей не дає нам належної відповіді. Перша, будучи тлумаченням долі Йова («страждаєш, бо згрішив»), може захищатися на рівні особистості, але не працює у прикладенні до великих груп – усього народу, а тим паче щодо долі невинних дітей. Друга форма теодицеї, яка стосується пояснень окремих теологічних кіл (страждання відбуваються разом із Богом за те, у що вірять, надаючи у такий спосіб свідчення своєї віри – «все, що найгірше, дається саме невинним і праведним» [176, с. 32], також не витримує критики, адже Голокост зачепив не лише тих, хто вірив (і сповідував юдаїзм), але й тих, хто належав до євреїв за фактом народження, хоч уже впродовж поколінь могли не належати до віруючих.

Спроба побудови сенсовної, позитивної ідеї Бога вимагає в таких умовах іншого філософського та теологічного інструментарію. Йонас шукає натхнення в Кабалі: він виносить на дискусійне обговорення питання, чи без повернення категорії святості, знищеної науковим просвітництвом, ми взагалі спроможні оперувати етикою, придатною до надзвичайних сил, які ми сьогодні володіємо й практично змушені використовувати? [178, с. 58]. Ганс Йонас говорить про потребу існування тривалого фундаменту, до якого може звертатися людина, занурена у страждання і відчуття безсилля. У своєму есеї «Ідея Бога після Освенціма» спробу виправдати Бога щодо існування страждання Йонас розглядає у категоріях «гіпотетичного міфу» та «припущень» [176, с. 16, 34].

Йонас творить щось на кшталт «онтології міфу безпорадного Бога», що сягає своїм корінням до Кабали Ісаака Лурії й чільного для цієї позиції космогонічного поняття *сітсит*, що розуміється як «скорочення, згортання, обмеження самого себе» [176, с. 45]. Підставою цього міфу є переконання, що Бог зрікається власної сутності й власного божества, аби зробити місце пустоті, ніщо, у якому і з якого він міг би створити світ. Йонас зображає Бога як того, хто з невідомих нам причин вийшов із творчого акту, аби світ міг існувати в часі і просторі, аби іманентність світу не була порушена трансцендентністю.

Це «згортання» Бога має тотальний характер, бо відбувається водночас у вимірі просторовому та субстанційному. Однак воно не належить до сталих характеристик (атрибутів) Бога. Із плином часу, Бог поступово відновлює свою повноту й ідентичність. Йонас підкреслює, що «силою незбагненого вибору, божественна основа буття прийняла рішення, що віддає себе випадкові [...]. Згортання є тотальним, бо як цілісність Нескінченний позбувся своєї могутності, скорочуючись до скінченого буття, а тим самим віддаючи себе у його руки» [176, с. 34, 40, 44–45].

Ситуація Бога змінюється, коли з'являється людський вид. Перша людина є цензурою в історії Бога. За її участі відбувається пробудження абсолюту і завершується стадія її невинності. Надходить процес самоідентифікації абсолюту і зміни в його онтологічно-психологічному стані. Йонас описує цей момент так: «Зі

створенням людини, трансценденція пробудилася до самої себе і з затриманим диханням відтоді супроводжує її діяння, сповнена надій і старань, з радістю та смутком, із задоволенням та розчаруванням – а також, як хотілося б вірити, даючи їй відчутти свою присутність, хоч і не перешкоджає динаміці земної вистави» [176, с. 37]. Завданням людини є захищати існуючі рештки добра, аби в такий спосіб допомогти «немічному» Богові, який «від моменту створення, а точно від моменту створення людини» переживає страждання» [176, с. 37].

Бог у творчому акті залишив світ у процесі, покладаючи на людину відповідальність за долю світу і тим самим, за долю Бога у світі. Бог не може діяти у світі безпосередньо, бо такою є внутрішня логіка божественного проекту створення. Однак, Бог бере участь у людській історії, хоч і не панує над нею і не здатний її викупити. Бог не є Абсолютом, нечутливим до долі світу. Бог страждає разом зі світом, і водночас переживає перетворення в своїй істоті. Вічний Бог «темпоралізується» (*sich verzeitlicht*) [176, с. 38].

Чи Бог не міг вчинити інакше? Чи лише прийняття ідеї «безпомічного Бога» уможливило існування світу й захист людської свободи? На думку Йонаса, так, бо поняття всемогутності є внутрішньо суперечливим, спростовує самого себе. Існування будь-чого в горизонтах всемогутності означало б його обмеження. Тому «єдина могутність мусила би її знищити, аби зберегти свою абсолютність» [176, с. 41].

З необхідністю мусила би бути могутністю самотньою, без можливості впливати на будь-яке існування. Але могутність, позбавлена об'єкта впливу, була би самонищівною силою без сили. Могутність, аби бути собою, мусить на щось впливати. Однак, з іншого боку, існування якогось буття означає втрату силою всемогутності. Бог, наділяючи інших істот силою дії у просторі свободи та відповідальності, узалежнюється від них, і в цьому сенсі стає «Богом під загрозою», який ризикує.

Йонас у традиційній онтології Бога вирізняє три атрибути: абсолютну благість, абсолютну могутність і абсолютну доступність. «Божа всемогутність може співіснувати з Божою благістю лише ціною цілковитої... загадковості Бога.

Перед обличчям зла в світі ми повинні пожертвувати розумінням Бога відносно двох інших атрибутів. Тільки про цілковито незрозумілого Бога можна сказати, що є абсолютно благим і водночас абсолютно всемогутнім, а все ж толерує світ таким, який він є» [176, с. 41–42]. Виявляється, що лише відмовляючи Богові у атрибуті абсолютної всемогутності, можна визнати, що Бог є добрим і можна його пізнати. Для Йонаса абсолютна всемогутність, – не обмежена існуванням інших істот, сама у собі суперечлива, як і свобода без необхідності. Однак це не означає, що Бог не є всемогутнім *per se*, але лише що він утримується від власної могутності, якою володіє без обмежень, з огляду на закони, властиві творенню. Таким чином, Йонас зображує візію Бога, який позбавлений всемогутності, страждає і еволюціонує разом із власним творінням.

«Міфічна онтологія» Йонаса, без сумніву, є цікавою спробою порятунку Божої благості й збагненності. З одного боку, вона не є досі незнаним поглядом для теології чи філософії. Самообмеження Бога відносить нас хоча б до поглядів представників християнського деїзму, а співстраждання Бога із людиною з'являється уже на ґрунті поглядів Отців Церкви. З іншого боку, концепція Йонаса ставить нас перед іншими важливими питаннями. Наприклад, чи Бог, шануючи до кінця людську свободу, допустив би знищення свого творіння? Чи тягар відповідальності за світ, покладений на людину, не є надто великим, при одночасній незрозумілості, у чому ж має полягати ця поміч із боку людини «німічному Богові»? Видається, що міф сконструйований Йонасом, не дає відповідей на усі парадокси теодицеї та остаточно не дає відповіді на запитання: звідки зло і яка його природа?

Це концепція, яка не дає відповіді на питання *unde malum?*, радше *unde malum faciamus?* Ба навіть більше, ідея Бога, прийнята Йонасом, знімає з нього відповідальність за долі світу. Це Бог, який не спроможний коригувати своє творіння, ані навіть бути справедливим суддею. Він залишається в стані абсолютної невинності й повного самоствердження. Відтак, зло тут виникає (чи актуалізується?) у момент субстанційного «згорання» Бога, що відбувається «силою незбагненого вибору». Одним із головних обмежувальних чинників є саме

людина, яка – парадоксально – «боронить існуючі рештки добра» тоді, коли Бог страждає.

2.7. Польська теологічна традиція про зло: «міждійсність» зла чи актуалізація потенції буття

У польській гуманітарній думці проблема зла постає насамперед в етичному та теологічному ключі, однак і тут є кілька ідей, значимих для онтологічного ракурсу питання. Насамперед, йдеться про філософські позиції трьох провідних польських мислителів ХХ століття: Юзефа Тішнера, видатного філософа-священика, Вацлава Гриневіча, оригінального люблінського теолога і блискучого фахівця з православного богослов'я, та Лешека Колаковського, видатного сучасного англійського філософа польського походження, які розкривають основні ідеї оригінальної польської християнсько-філософської думки щодо феномену зла та його атрибутики у мінливому світі.

Оригінальна концепція християнського мислителя Юзефа Тішнера, думка якого сформувалася під значним впливом Е. Гуссерля та феноменологічної традиції загалом, шукає відповідей на питання про сутність зла спершу в сфері цінностей, інтерпретуючи її, відповідно, у феноменологічному ключі. Ю. Тішнера цікавило передовсім етичне зло, яким займалися у площині класичної етики цінностей (здебільшого, міркування Макса Шелера). Згідно з таким підходом, вчинок є морально злим, коли порушує об'єктивний порядок цінностей, не дотримуючись існуючої в світі ціннісної ієрархії з її впорядковуюче-регулюючою функцією. Людина чинить зло, коли у своєму виборі цінностей є односторонньою: наприклад, абсолютизуючи нижчі цінності, без урахування значення вищих. Односторонність може бути і зворотного порядку: коли абсолютизація вищих цінностей «применшує» нижчі. Зокрема, коли хтось занедбує родинні цінності через прерогативу сакральних. Зло з'являється не лише на ґрунті аксіологічної «тісноти» (браку ресурсу), але також і внаслідок лицемірства (брехня і підлість),

коли хтось реалізовує вищу цінність, аби досягнути нижчу. Усі форми злих вчинків виникають із відхилення від об'єктивно існуючого порядку цінностей.

Саме такої схеми мислення дотримувався на початках Ю. Тішнер, та, заглиблюючись у тематику, він почав досить рішуче відходити від неї, разом із відкриттям глибшого рівня етичності, аніж аксіологічний – *агатологічного* горизонту. Це було результатом щораз більшого проникнення у його мислення перспективи думки Е. Левінаса, з якою він зіткнувся на зламі 60-их та 70-их рр. ХХ ст. [277, с. 8]. Агатологічна перспектива відкривається у зустрічі з Іншим. Простір, у якому перебуває Я та інша особа, яку ми зустрічаємо, ієрархічний – щось у ньому краще, а щось гірше; щось зле, а щось добре. Тішнер писав: «Агатологічний горизонт – це такий горизонт, в якому усіма проявами іншого і моїми володіє своєрідний логос – логос добра і зла, того, що краще і гірше, злету і падіння, перемоги і програшу, визволення і засудження» [274, с. 491]. Агатологічний горизонт викриває і проблематизує: те, що агатологічне, змушує мислити, на відміну від аксіологічного, що задає напрями діяння. Завдяки цьому ми знаємо, що світ, в якому живемо, не є таким, яким повинен бути. Натомість він є своєрідною ілюзією *справжнього* світу. Агатологічний досвід радикально метафізичний, бо вказує на негативну сторону того, що існує. І якщо тільки Я маю відчуття, що можу цей стан речей змінити, народжується аксіологічний досвід, який має характер проекції дій і вчинків.

Відкриття рівня, глибшого за аксіологічний, досить радикально змінило і перспективу Тішнерівського огляду добра і зла. Аксіологічне зло, яке з'являється в результаті неврахування іманентних моментів, зобов'язуючих у світі цінностей, – вторинне. Найбільш фундаментальне, а зрештою навіть *типове* зло, що з'являється на рівні агатологічного горизонту – зло *діалогічне*. Для пізнього Тішнера базовою формою зла стає саме діалогічна, яка формується в просторі зустрічі і відкриває сферу драми: царину обману, гордості, зради, крадіжок, насильства тощо.

У своїй пізній праці «Спір про існування людини» Ю. Тішнер ставить зло у центр розмірковувань. У частині під назвою «Мандрівки навколо образу зла» він провадить діалог із розмаїтими символічними уявленнями про зло, втіленими у

пеклі Данте, злостивому демонові картезіанців, радикальному злі І. Канта, концепціях Августина Аврелія та Ж. Наберта, які в певний спосіб організують масові уявлення про лихе [276]. Тут же він ставить проблему своєрідного *структурного* зла, символом якого у ХХ столітті стали Освенцім та Колима. Слід зауважити, що образи Освенціма і ГУЛАГу є одними із найчастіше використовуваних Ю. Тішнером у його доведеннях неосяжності й невмотивованості зла.

На відміну від Г. Арндт, яка із дослідження нацистських злочинів зі сторони як жертв, так і виконавців злочинів, приходять до думки про банальність зла на рівні реалізації «виробничих завдань», краківський філософ драми, розширюючи свій горизонт бачення, намагається схопити позаіндивідуальні виміри зла. «Таке зло, – стверджує Тішнер, – набуває цілком неосяжної форми. Типовим прикладом є саме табори смерті – їх неможливо досягнути, керуючись схемою відступлення від моральних засад чи права. Те, що відбувається у таборах смерті – абсолютно неможливо пояснити. Ці місця відкривають перспективу демонічного зла, яке не має рації, не знає, чому слід знищувати добро, але прагне його нищити» [276, с. 11–18].

Однак значно оригінальнішу теорію Ю. Тішнер вибудовує щодо онтологічного статусу зла. Так, він стверджує, що зло не є буттям, але водночас вважає, що не є і небуттям, тобто поміж буттям і небуттям є ще якийсь посередник: феномен, явище, з'ява. Мислитель міркує: «Зло не є річчю у собі, а є радше тим, що з'являється, аніж є. Воно становить своєрідну міждійсність, що народжується поміж людьми. Тому зло – як і добро – є поза буття і небуття – є трансценденцією в радикальному сенсі. Приходить до людини “ззовні” бутійної сфери, з-поза сцени драми. Приходить від злої людини, яка з'являється на моєму горизонті і приходить як своєрідний посланець з'яви. Чим тоді у своєму статусі зло відрізняється від добра? Добро не є з'явою, воно криється поза з'явою. Добро є самим у собі. Зло, натомість, як з'ява, перешкоджає людині у її шляху до Добра як людського призначення» [273, с. 176]. Це перешкоджання відбувається через залякування і спокусу, діалектична природа взаємин яких додає до образу зла важливих рис.

Отже, загроза провокує у людини інстинкт втечі, а спокуса, навпаки, – наближення. Обидві форми впливу зла між собою тісно пов'язані і становлять інтегральну цілість. На цих двох протилежних шляхах з'ява намагається породити патологічний «міжпростір» відчуження людини з людиною. Тішнер, зрештою, редукує усе зло виключно до діалогічного, усі інші його форми зводячи до категорії нещастя. В такий спосіб зло стає проблемою виключно людської свободи, особистісних структур. Воно стає зрадою людини людиною, перекресленням зустрічі, відкриваючи горизонт драми до зла і зради.

Внаслідок цього, філософ свідомо уникає прив'язки етичної проблематики до онтологічної: він розводить їх у різні площини. Не надаючи злу онтологічного статусу, він називає його «особливим феноменом», «з'явою», яка не підлягає законам ані буття, ані небуття, належачи до якоїсь «міждійсності», хоч все ж залишаючись реальною силою.

Третій представник польської традиції, що вніс суттєвий вклад у розвиток міркувань про онтологію зла, Вацлав Гриневіч є творцем «теології страждаючого Бога». Якщо Тішнер є яскравим представником насамперед етичної традиції християнської філософії, то Вацлав Гриневіч репрезентує теологічну думку. В сучасній християнській теології можна знайти нові шляхи виправдання присутності зла і страждання в світі, створеному Богом. Одна із найцікавіших, яку Вацлав Гриневіч називає «теологією страждаючого Бога», піддає ревізії традиційно усталений стосунок Бога до страждань.

Розмірковуючи над причинами появи теології страждаючого Бога, дослідник Пауль С. Фіддес наводить чотири причини: 1) спосіб розуміння любові Бога. Якщо Він є окремим, особистісним буттям, якому властива любов до власних створінь, то не можна не приписати йому того, що міститься у людському досвіді любові, який передбачає страждання; 2) якщо Бог бере участь у хресті Христа, то очевидно, що долучається і до терпіння Сина; 3) проблема інтерпретації людського страждання і Божої солідарності із людством; 4) зміни у розумінні Бога і світу: від пірамідального уявлення, відповідно до якого усі створіння повинні прагнути в бік

незмінної вершини – Бога, до бачення Бога як того, хто «замішаний» у світ, що підлягає постійним змінам та стражданням [150, с. 16–45].

Однак ключовим досвідом, який спричинився до незвичного розвитку доктрини про божественне страждання, став Аушвіц. Ю. Мольтман виходячи із цього досвіду висунув тезу, що «сьогодні не може бути жодної теології [після Аушвіцу], яка не займається теологією в Аушвіці» [213, с. 29]. На гадку Мольтмана, будь-які розмови про Бога, який не може страждати, в контексті цього досвіду означали би творення з Нього демона [212, с. 274]. Мольтман внаслідок цього досвіду з Аушвіц, у своїй тринітарній теології хреста говорить про страждання Бога і в Богові [214]. Послідовники теології страждаючого Бога у своїй аргументації посилаються на авторитет Біблії і присутніх в ній образів Бога, що співстраждає разом із людиною. В. Гриневіч є одним із найбільших прибічників та ідейних натхненників цього концептуального підходу.

На його думку, до відкидання і забуття цієї науки спричинилася головно грецька філософія із її ідеалом *apatheia* і пов'язаним із ним супротивом щодо будь-якого уявлення про присутність страждань у божественному світі. Раннє християнство, переймаючи у грецької філософії поняття *apatheia*, поступово відходить від розуміння Бога як такого, що співстраждає, і зрештою розвиває теорію незмінності і нездатності Бога до страждань (*pathos*).

Вочевидь, Богові болить інакше, аніж людині: «Бог страждає інакше, ніж людина, приймає це страждання з любові до людей, співстраждає разом із ними. Це передовсім страждання, що виникає з любові, а не накинута зовні чи таке, що походить із недоліків Його природи. В ньому немає обмежень і марності людського трагізму» [173, с. 34]. Рухаючись за думкою Орігена та її розвитком у Гриневіча, більш доречним буде говорити про *спів-*страждання Бога із стражданнями людини. Спів-страждання є добровільним, прийнятим із любові до людей, а не таким, що виходить із онтологічних вад чи недоліків. Бог, беручи на себе страждання і смерть, не підлягає їм, але може їх перемогти зсередини. Гриневіч стверджує, що теологія страждання Бога не суперечить тому, що Бог є повнотою онтичної досконалості. Ця добровільна «залежність» від людини та солідарне співстраждання виникає з

самої сутності любові. Страждання Бога, будучи вираженням незмінної і особистої любові через творіння, не порушує Його онтологічної досконалості. Воно становить радше таємницю природи Його особи, а не натури як такої [170].

Однак, говорити про страждаючого Бога, який підлягає змінам, означає відмову від одного із найважливіших Його атрибутів – досконалості. Концепція Бога як онтологічно змінного буття ставить під сумнів його етичну незмінність. Бог у етичному відношенні сталий, тобто незмінно люблячий і добрий, якщо онтологічно незмінний у своїй досконалій любові і доброті [169].

Як бачимо, концепція В. Гриневича провокує більше запитань, аніж дає відповідей. Натомість, впроваджуючи Бога у світ страждань, польський мислитель, услід за Орігеном, Мольтманом, Метцем, Вейнанді та іншими прибічниками ліберальної теології, не лише ставить Його під загрозу залежності від зла, але й демонструє функціональність зла в Богом створеному світі. Звісно, мислителів теологічного штибу така перспектива відлякує, однак для філософського розмірковування вона відкриває несподіваний горизонт інтерпретацій.

Та найбільш оригінальною, як за розгортанням онтологічної перспективи, так і за формою, є філософія диявола авторства Лешека Колаковського. Його «Розмови з дияволом», попри позірно вільну есеїстичну форму, містять доволі струнку оригінальну концепцію щодо інтерпретації природи зла в світі, підкріплену філософськими міркуваннями, хоч і не без значного скептицизму [187].

Зокрема, у з'ясуванні питання зла він відкидає як пелагіанський, так і маніхейський підхід. Під пелагіанством Колаковскі розуміє не стільки власне ідеї Пелагія, скільки певну тенденцію в мисленні, «яка зміцнює, робить більш правдоподібним або ж додає аргументів до віри в те, що зло може бути викорінене, що зло випадкове і не належить до природи світу» [186, с. 103]. Такого типу позиція властива – на думку Колаковського – з одного боку, для лібералів та соціалістів, які вірять у можливість створення гармонійного та справедливого світу [185, с. 256], з іншого – для думки Еріугени, Гегеля і Тейяра де Шардена, для котрих «зло і випадок необхідні, щоб буття могло видобути із себе усі свої потенції» [188, с. 26]. Зло тут відіграє другорядну роль щодо добра, – як його знаряддя і будівничий

матеріал. Зло разом із добром поєднується в універсальному синтезі, недоступному людському баченню, але саме таким воно виглядає із Божого погляду.

Першому варіантові пелагіанства Колаковскі закидає нічим не обґрунтований оптимізм, а усілякі відхилення на тему суспільства без зла і конфліктів, вважає ідеалами, що виникли в результаті «блукання розуму, вповноваженого на всемогутність» [188, с. 36]. Другий варіант він відкидає з огляду на абсурдні й суперечливі щодо елементарного почуття справедливості результати такого підходу.

Для Колаковського неможливою для прийняття є і маніхейська концепція природи зла. Маніхеї проголошували, що тілесний світ безсумнівно злий. Межа між добром і злом перекривається межею, яка відділяє духовний світ від матеріального. Такого стибу погляди Колаковскі віднаходить також у С. К'еркегора, аскетизмі, квієтизмі та расизмі. Результатом визнання тіла і фізичного світу загалом за природно *зле* і позбавлене можливості творити щось цінне, спричиняє відкидання будь-якого прогресу та наступне збайдужіння до усього, що відбувається в реальному (а, отже, і матеріальному) світі.

Колаковскі звинувачує християн у патетичності у стосунку до зла [187, с. 53]. На його думку, зло слід сприймати як щось, що «стається» як «двоголові телята», воно так само звичне як усі існуючі у світі речі. Не містить у собі ані патетики, ані загрози, ані піднесення, які йому звикли надавати. Саме тому він вирішує зосередитися на постаті диявола, не заглиблюючись у метафізичні сфери, де і так не зможе подолати численних стереотипів і упереджень.

Отже, диявол в тлумаченні Колаковського, є «символом певної фундаментальної проблеми, яку в розмаїтих подобах можна відслідкувати практично через усю релігійну та філософську історію нашої культури» [186, с. 101]. Тут йдеться про те, чи зло є тривалим елементом світу, чи лише позірним і його можна цілком вилучити: чи то в результаті людських діянь, чи в результаті історичного процесу? Для Колаковського диявол не становить етнографічної цікавинки, але є реальною силою, що діє у світі. Він характеризує диявола як «безтілесну розумну істоту, воля якої засадничо зла» [186, с. 103].

Окрім того, він доходить висновку, що «всупереч поширеній думці, диявол не має почуття гумору; не має також і розуму, якщо під розумом мати на увазі вправність виловлювати зі світу і впорядковувати певні його якості [...] – зрозумілим є те, що йому не потрібне впорядкування будь-чого і що він не може мати якостей, які мають різний ступінь, подібно як камінь не може бути більш чи менш кам'яним» [187, с. 56].

За головну мету своїх розмірковувань Колаковскі ставить відповідь на поширені запитання, з яких виділяє дев'ять найважливіших, що мають з'ясувати природу зла. У їх аналізі він приходиться до кількох значимих для нас тез, а саме:

- диявол не належить до природи буття, це лише маніфестація чи актуалізація певної потенції буття;
- за своєю сутністю диявол є запереченням світового порядку, хоч і погоджується на свою роль. Світ, у якому переможе диявол, буде світом без нього, бо не буде втамовувати його деструкційний голод;
- спасіння диявола – це лише його знищення;
- фундаментальна структура буття не є результатом вільного вибору Бога, він сам вписаний у певний порядок, не залежний від Його волі;
- саме Буття виходить поза межі добра і зла і наші катехизиси цьому не навчають, бо це поза межами їхньої компетенції;
- відмінність диявола від людей в тому, що він завжди знає межі своєї компетенції і діє виключно в них.

Отож, можемо дійти висновку, що головною проблемою людей у сприйнятті і дослідженні проблеми зла Колаковскі вважає відкидання постаті диявола або ж надання їй певних містичних вимірів, якими вона не володіє. Жорстко й іронічно критикуючи християнський підхід, він не заперечує його правомірності – лише наголошує на необхідності адекватного і обережного тлумачення. Це повинно вберегти людину від важливого гріха – сумніву, який породжує гордість, яка, своєю чергою, є матір'ю усіх інших гріхів. Лише безсумнівне визнання існування репрезентанта Злого в цьому світі та тверезий аналіз його властивостей можуть

вивести людину на шлях дієвої оборони. Так, Колаковські виводить нас на філософське підґрунтя постановки питання зла в християнстві, стверджуючи його онтологічний статус та враховуючи релігійно-культурну вкоріненість його образів.

Висновки до Розділу 2

Для християнських філософів розв'язати питання існування зла і пороку в світі, створеному Всемогутнім, добрим і справедливим Богом було б неможливо без концепції свободної волі. Поняття первородного гріха не вирішує сумнівів у цьому питанні, адже свободна воля дозволяє людині нести відповідальність за існування зла, однак не завжди є цілковито вільним вибором. Теологів цікавили насамперед питання узгодження існування Бога і зла, його сенсовності у світі та меж Божої відповідальності. Свобода людини як людської одиниці є уже вторинною, хоч і смислоутворюючою обставиною. На гадку християнських теологів, зло є результатом вільної волі людини, тому не можна за нього звинувачувати Бога. У релігійній термінології цей вид зла називають гріхом.

Підсумовуючи, можна сказати, що для Отців Церкви зло має негативний онтологічний характер – не існує саме по собі, а є лише браком, нестачею буття. Зло не є ані божественним, ані вічним, ані навіть створеним. Зло, яке не є ані нествореним, ні створеним, не існує саме по собі – це просто протилежність добра. Далі ця позиція розвивається у ґрунтовну привативну концепцію зла (Августин Аврелій, Тома Аквінський), що розуміє зло як брак чи нестачу добра. Воно не володіє бутійним статусом, не існує реально, а є лише чимось негативним – браком існування, його обмеженням і неповнотою.

На тлі такої методологічної єдності вирізняються єретичні позиції гностицизму та маніхеїства, який покладає фундаментальний дуалізм: теологічний, космологічний і антропологічний. Космологічна опозиція Бога і матерії сполучена із етичним дуалізмом добра і зла в людині. Світ, який сприймається песимістично,

був створений злим деміургом всупереч Богові і є результатом або грішного прагнення, або нещасливого випадку. У світі й людині змішані матеріальні та духовні елементи. На питання онтологічного характеру: чи існує первісне, самоістотне, субстанційне зло, маніхеї відповідають ствердно.

На противагу маніхейству, але в руслі вчення Отців Церкви, фундаментом теології як Августина, так і Томи є поняття браку/нестачі (*negatio privativa*). Зло виступає як нестача і в матеріальній, і в духовній площині. В останньому випадку, брак орієнтації пізнавальних актів людини і в прагненнях, пов'язаних із цим пізнанням. Цей другий вид нестачі Тома називає моральним злом. Сутність такого типу зла полягає в тому, що людина своєю натурою, доброю від природи, відвертається від Бога (*aversio a Deo*), звертаючись до скінченного, сотвореного світу (*conversio ad creaturam*), підносячи його до рангу абсолютного добра, себто Бога.

Натомість для Якоба Бьоме зло є передусім метафізичним утворенням. Міститься разом із добром у підґрунті буття (*Ungrund*), «тиші без сутності й вічному спокої, зло лежить у ніщо, хаосі та безодні. Воно вічне і первинно виходить за рамки упорядкованого світу. Бог у Бьоме існує поза усякою якістю, тому зло його не стосується. Тоді як добро має в собі частку зла, але є настільки самодостатнім, що може бути зосередженим на собі без страждань. Зло в системі Бьоме попри чіткий онтологічний статус, не має автономного існування. Воно співіснує в Бозі разом із добром, у досконалій гармонії. Тому в світі зло є лише потенцією, можливістю або схильністю, властивою людині.

Якщо зло є лише певним бутійним браком, це означає, що цей брак відбувається на певному ґрунті. Так, Ганс Йонас пропонує онтологію міфу безпорадного Бога, де зло виступає як результат самообмеження Бога. «Міфічна онтологія» Йонаса, без сумніву, є цікавою спробою порятунку Божої благості й збагненності. Відтак, зло тут виникає (чи актуалізується?) у момент субстанційного «згорання» Бога.

Російська й польська теологічні традиції, хоч не вибудовують позитивної онтології зла, містять оригінальні й конструктивні для нашого ракурсу дослідження

ідеї, зокрема: виведення зла з Абсолюту – етично темної й онтологічно нейтральної субстанції (Н. Бердяєв); окреслення неперехідної онтологічної відмінності між Абсолютним Добром і злом (Н. Лосський); введення онтологічного посередника – Софії (П. Флоренський); зло як особлива «міждійсність» поза буття і небуттям, що є трансценденцією в радикальному сенсі (Ю. Тішнер).

РОЗДІЛ 3

ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ ЗЛА У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ ЄВРОПИ

Для того, аби виділити саме онтологічний аспект філософських концепцій зла, слід проаналізувати усю тяглість європейської філософської традиції дослідження зла як феномену: етичного, естетичного, аксіологічного, онтологічного. Лише повноцінна картина розвитку і розширення філософської перспективи зла дозволить нам утворити достатнє методологічне тло і смислове підґрунтя, аби вільно послуговуватися онтологічним інструментарієм у спробах побудови онтології зла. Відтак, звернімося до найбільш значимих теорій і виявімо динаміку зміни філософських поглядів від Сократа в Античності і до праць початку XXI століття. Ми розділили теологічну й філософічну лінії, оскільки перша неминуче містить у засновку біблійну версію історії зла і займається передовсім заповненням лакун у цій метафоричній оповіді, послуговуючись більш чи менш філософічним знаряддям. Натомість друга, може оперувати позірно наближеними до релігії поняттями – Бога, теодицеї, віри, та все ж виходити із геть інших засновків. Строге розділення цих двох ліній аргументації у європейській культурі неможливе – та й не має сенсу, адже значний період історії філософія працювала саме на теологічному полі.

Здійснивши аналіз трансформацій поняття зла і його онтологічних вимірів у теологічній думці, цей розділ ми присвячуємо саме динаміці філософічних візій зла. До нього включено насамперед ті концепції зла, які містять онтологічний аспект питання.

3.1. Антична філософія: зло і добро як «полярні форми мислення»

У античній філософії вагомими щодо проблеми зла були погляди: Сократа, Платона, Арістотеля, Епікура, стоїків та неоплатоніків, які ми послідовно лаконічно розберемо, акцентуючи лиш на важливих для нашого дослідження тезах

і вказуючи на провідну засаду мислення і бачення світу, яку можемо віднайти у мислителів античності.

Грецька ідея «полярних протилежностей» виявляється фундаментом, на якому ґрунтується грецька теогонія і спосіб мислення загалом. Згідно із Філіппсоном, присутня у культурі стародавньої Греції «полярна форма мислення бачить, сприймає, моделює і організовує світ як єдність пар протилежностей. [...] Ці пари протилежностей полярної форми мислення засадничо відрізняються від пар протилежностей моністичної чи дуалістичної форм мислення, в межах яких протилежності виключаються чи руйнуються у взаємній боротьбі або ж в кінці доходять згоди і перестають існувати як протилежності. [...]. Натомість тут, в грецькому способі мислення, вони взаємозалежні: «втрачаючи полярний полюс, тратиш сенс власного буття». Цей сенс полягає власне у тому, що як протилежності вони [...] є частиною більшої єдності, яку неможливо окреслити виключно на їх підставі» [233, с. 120].

У контексті нашого дослідження це також стосується протилежності добра і зла. Можемо, наприклад, зауважити це в міфах про Прометея та Діоніса. У міфі про Прометея причиною зла є розгніваний Зевс, однак зло було принесене людині Пандорою, красивою жінкою, обдарованою кожним з богів. Не випадково Пандору іноді називають «красивим злом». Ще більш опукло це прочитується у міфі про Діоніса, створеного із елементів божественного-благого і титанічного-злого. Ця тема згодом розвивається у вченні Сократа і діалогах Платона, хоч вони й приходять до інших висновків.

Сократ вбачав джерело зла в невіданні, що в людській перспективі нездоланне. Знання або мудрість, що допомагає у вирішенні моральних проблем, походить безпосередньо від богів. Це стосується почуття справедливості як знання того, що кому належить. Це стосується і благочестя як знання богів, що дозволяє визначати взаємини між богами та людьми, а також стосується проблеми зла.

У контексті сократової філософії досвід зла відіграє досить істотну роль. Інтуїції зла є однією з найвірніших основ моральної свідомості Сократа. Причому

він сам тлумачить її як голос божества, застерігаючого духа, який можна розглядати як своєрідну інтуїцію зла.

Дія *Daimon*, голосу, що «якось промовляє, але щоразу, коли з'являється, завжди від чогось мене відраджує, за що б я не брався, але ніколи не радить» – це свого роду негативна моральна інтуїція [233, с. 120]. Цей голос застерігає від продовження дії, попереджає про щось, що ще не відбулося, але що уже вириває із майбутнього, закладеного в обраному людиною плані діянь. На гадку Сократа, існують об'єктивні моральні норми та об'єктивна істина, а тому відмінність між добром і злом не відносна, а абсолютна.

Тож Сократова теорія зла доходить трьох висновків: 1) ніхто не вчиняє зла добровільно; 2) краще терпіти несправедливість, аніж чинити її; 3) той, хто вчиняє несправедливість зумисне, кращий, аніж той, хто чинить її без наміру. Цей парадокс ґрунтується на тому, що жодної схильності до зла у людській природі немає, усі, хто вчиняють зло, роблять це несвідомо. Душа, що чинить зло, потерпає від незнання: не знає міри втамування пристрастей (а тому безрозсудна), не бачить відмінностей між загрозами (а тому боязка), не розуміє волі богів (нечестива), не знає законів держави (несправедлива). Відтак, Сократ ототожнює чи принаймні з'єднує моральне і фізичне зло, епістемологію й етику.

Його учень **Платон** вагу питання про походження зла переносить із моральної та епістемологічної сфер у площину онтології. Однак нам складно погодитися із традиційними інтерпретаціями платонової думки, які місцем зла – в залежності від прочитання текстів Платона – називають матерію, Діаду чи тіло. Такого типу підхід видається певним спрощенням. Вочевидь, у Платоновій системі Єдине є благом, а Діада (принцип і джерело множинності сутнього) – причиною зла. Діада, що становить разом із Єдиним перший і найвищий принцип, фактично, виступає причиною диференціації, градації та множинності. Але її можна розглядати і як причину зла у сфері інтелігібельного буття, лише тією мірою – що підтверджує і Дж. Реале – «у якій від неї залежать ідеї негативні у різних парах протилежностей. Тому на інтелігібельному рівні Діада є причиною того, що негативне (і в цьому сенсі причиною зла), лише в значенні парадигмальному та

абстрактному» [233, с. 175–176]. Зло ж не існує у світі богів, тобто в сфері інтелігібельних сутностей. Воно має місце лише на рівні чуттєвому, де Діада не піддається тому, що є інтелігібельним й раціональним, таким чином, даючи простір для не-порядку та відсутності міри.

Суперечливим також є і таке сприйняття думки Платона, наче полярні етичні цінності перекриваються полярними онтологічними поняттям (дух = добро, матерія = зло). Матерія як космічне пра-начало має свій принцип, тобто хаос, або ж у грецькому розумінні – певного роду бутійну недосконалість. Тим не менш, будучи пасивним елементом реальності, не може бути причиною зла в світі. Єдиним активним елементом всесвіту є душа. Але душа, отримана від Деміурга, також не може бути відповідальною за існування зла. Отже, звідки зло? Платон відповідає на це питання у закінченні свого останнього діалогу «Закони», вчиняючи своєрідний акт капітуляції, визнаючи зло позірністю, фальшем. Людина у своїй суб'єктивній перспективі не спроможна досягнути і зрозуміти цілісності проекту Деміурга. Вона не спроможна побачити, що речі, які видаються злими і шкідливими, розглянуті в цілісності, сповнені сенсу й позитивні. Для підтвердження цієї тези далі він критикує можливість залучати богів до співучасті у злих справах [83, с. 400–404].

Справжнє зло з'являється у Платона там, де дух приходить у тіло. Причому Платон почергово звинувачує у цьому то «злу душу світу», яка є відповідником ідеї зла, деструкції і непорядку, то тіло, що є джерелом прагнень, пристрасті, невігластва та безумства, від яких душа може звільнитися за допомогою чеснот (справедливість, святість і мудрість) і пізнання у формі філософської мудрості. Саме філософія очищає свідомість від чуттєвості і звільняє душу від уз плоті, відкриваючи їй шлях у світ ідей і богів. «Поки ми живі, ми тоді, вочевидь, будемо найближче до знання, коли якомога більше обмежимо свій зв'язок із тілом і не будемо заражені його природою, але збережемо себе у чистоті до тієї пори, поки сам бог нас не звільнить. Очистившись таким чином і позбувшись безрозсудства тіла, ми, з усією ймовірністю, об'єднаємось із іншими, такими ж як і ми, [чистими сутностями] і власними силами пізнаємо все чисте, а це, швидше за все, і є істина.

Нечистому торкатися чистого недозволено» [84, с. 25]. Отже, не буде перебільшенням сказати, що у випадку Платона можна говорити про свого роду філософський *katharsis*, що надає його мисленню дещо містичного забарвлення.

У підсумку, можна сказати, що платонівські міркування про добро і зло залишаються у нурті грецького мислення про протилежності як засади, що обумовлюють одна одну. Згадаймо, поміж іншим, що Платон доволі чітко висловився і щодо того, що чесноти можуть бути протилежними не лише ганджам (порокам), але й одна одній. Також надмірне чи недоречне виявлення певної якості може перетворити її з чесноти на порок. Віднайдені у системі Платона «полярні форми мислення», подібно як і у попередньому контексті грецької трагедії, виключають крайній дуалізм. Платон не засуджує світ як цілісність. Не знайдемо в його діалогах – як, зокрема, в мисленневих системах орієнтального походження, наприклад, гностицизму – концепції Матерії як незалежної засади і джерела зла.

Підтвердження цієї ідеї у філософській думці знаходимо у **Арістотеля**: «у кожній парі протилежностей одне є браком, і всі протилежності зводяться до сутнього і не-сутнього, до єдності і множинності, наприклад: спокій – до єдиного, рух – до множинного; з іншого боку, усі визнають, що існуючі речі і сутність складаються з протилежностей; принаймні усі визнають началами протилежності...» [5, Г 1, 1004 b 27 – 1005 a 2].

У основі його вчення про «золоту середину» лежить той же принцип, що й у філософії Платона, лише більш докладно відпрацьований. У Арістотеля зло не вичерпується невіглаством, як у Сократа, а моральне зло має три підґрунтя: відсутність розуму, його неспроможність впливати на прагнення та збоченість, скерованість на хибні справи. Звідси й три види зіпсутості душі: тваринність (онтологічний гандж), нестриманість (сфера волі) і порочність (власне моральне зло). Лише порочна людина повністю винна у своїх діях, адже має здатність бути іншою (бо не слабка й не несвідома), та не використовує її. Фактично, Арістотель закладає основи аморалізму й тлумачить зло в людині як дисгармонію психічних функцій.

Окремо слід відзначити вклад **Епікура**, що першим чітко сформулював так звану Епікурейську трилему чи парадокс Епікура, що полягає в наступному: «Бог прагне відвернути зло, та не може? Тоді він не всесильний. Може, та не бажає? Тоді він злий. Отже, може і бажає? Тоді звідки береться зло? Не може і не бажає? Тоді навіщо називати його Богом?». Прикметно, що цю трилему історія філософії знає із опосередкованого джерела – викладу Лактанція *De ira dei* 13, 19 про несумісність уявлення про промисел всеблагого бога із наявністю зла у світі [118]. Згодом цю трилему актуалізує Девід Юм у своїх «Діалогах про натуральну релігію»: «Можливо, божество хоче, але не може відвернути зло? Значить, воно не всемогутнє. Якщо воно може це зробити, та не хоче, воно не доброзичливе. Якщо ж може і хоче, то звідкіля береться зло?» [123, с. 528]. Однак відповідає лише розширенням перспективи: «Цей світ – лише точка порівняно із всесвітом; це життя лише мить порівняно з вічністю. Тому явища, що несуть у собі зло в цей час, звільняються від нього в інших областях і в інший, майбутній період існування» [123, с. 529].

Стоїчна доктрина, попри позірну заглиблену роботу над питаннями зла і добра, мало що додала до нашого контексту розгляду досліджуваного питання. Їх вклад насамперед полягав у чіткому принциповому розрізненні переживань болю і горя. Біль не має негативної конотації у цій моральній системі, він амбівалентний. Натомість горе власне і є злом самим по собі. Злом не є ніщо, що походить із природи людини, а біль як «сигнал самозбереження» не має значення для чесноти. Горе ж полягає у суб'єктивному ставленні людини до власного стану чи зовнішніх обставин. Якщо такий стан походить від розуму, контролюється ним, відповідає природі і космічному законові – то це шлях чесноти. Ми не можемо контролювати, переживати нам біль чи ні, але від нашої волі залежить як саме переживати горе, впадати в зневіру й розпач чи зберігати душевний спокій й непорушність у трагічних обставинах.

У міркуваннях Сенеки чільним предметом є одвічна проблема здобуття щастя, що полягає у свідомості чеснот, стійкості щодо обставин та конечності смерті. Щодо зла ми виділимо кілька важливих тез, які чітко сформувалися у

останній праці Сенеки «Моральні листи до Луцилія» і є значною мірою репрезентативними для усього стоїцизму: 1) смерть, хоч і видається злом, насправді є ознакою й умовою рівності: «смерть – поза межами всякого зла, а значить, – поза межами страху перед усяким злом» (*Лист XXX, 6*); 2) злом є незнання: «То що ж таке справжнє благо? Знання. А що таке зло? Незнання» (*Лист XXXI, 6*); 3) добро і зло не належать до сфери чуттєвого: «добро і зло не в почутті»; 4) звідки береться зло: «Благо може пропасти лише в один спосіб – перейти в зло, а такого природа не дозволить, оскільки будь-яка чеснота, будь-який її твір не підлягають зіпсуттю» (*Лист LXXIV, 24*); 5) виправдання богів: «...знатимемо, що смерть – не зло, боги – не злі. Таким же слабким є те, що завдає шкоди, як і те, що її звідує: досконалість і шкода несумісні речі» (*Лист LXXV, 17–18*) [97, с. 119–267].

Подальші суттєві кроки у розбудові концепції зла робить **Плотін**, який намагається здійснити поворот від дуалізму орфіків та Платонової концепції до монізму, хоч і не цілком успішно. У його інтерпретації походження зла криється в еманации єдиного. Матерія не співвічна богові, а тому як один із результатів його породження, «віддаляючись» від джерела, стає небуттям. Так само й благо стає злом. Віддаленість матерії від божественної сили зумовлює її здатність панувати над усім, що в неї включене, псувати й руйнувати, змінювати форму безформністю, поміркованість – браком чи надлишком, віднімати благу сутність загалом. Дивно, що матерія все ж залишається дуже активним і таким агресивним началом, хоч і розуміється Плотіном як останнє породження та причина ворожості. Однак тут має місце хибне тлумачення: адже речі знищують одна одну не тому, що безформні, а власне навпаки. Окрім того, якщо зло є зменшенням блага – то як воно може йому протистояти й наділяти своєю природою, панувати над досконалістю?

Тож у Плотіна зло, втіленням якого виявляється матерія, є без-мірністю, без-межністю, без-образністю, ненаситністю тощо. Однак, «Зло ніколи не повстає перед нами як чисте зло. Завдяки добродійній природі і могутності Блага, зло може з'являтися нашому погляду не інакше, як замкнене у пута краси, подібно в'язневі в золотих кайданах, що приховують його, аби його сутність не була видна богам і щоб люди не були змушені вічно дивитися на зло, але й навіть тоді, коли воно

виникає перед ними, у їхній пам'яті спливали образи Блага і краси» [85, I.8, 15]. Плотінова система також містить внутрішню суперечність: з одного боку, він вважає матерію абсолютним безсиллям, з іншого – наділяє її над-силою підкоряти і псути усе, чого торкнеться. Виходить, що саме еманція виступає першоджерелом появи зла у світі, і в ній, а не в матерії, ховається корінь зла. Або ж чуттєвий світ потужніший від єдиного, адже так легко його нищить. Квазі-моністична Плотінова система не визнає цих хиб, наполягаючи на ототожненні добра і зла із протилежністю духа й матерії, змішуючи онтологічне і ціннісне. «Якщо ж хтось стане відкидати існування зла, то йому доведеться усунути й Благо, так саме, як усе, чого можна бажати; а у такий спосіб і усіяке прагнення і відразу, і навіть мислення; бо бажаним може бути лише Благо, відразливим – зло, а мислення, мудрість – це розуміння того, чим є благом, а чим зло; причому саме мислення – благо» [85, I.8, 15].

У цьому лабіринті, коли не зрозуміло, які ж начала є первинними – онтологічні чи ціннісні (етичні), Плотін зрештою залишається у межах первісної канви грецького мислення – полярних формах (мислення).

Загалом, антична культура до свого занепаду змінила розуміння зла як самостійної активної сили, полярної та взаємозалежної із добром на трактування його як недостатнього, ущербного блага. Частково це пояснюється зміщенням вектору із онтологічного до етичного поля філософування, що, зрештою, не заперечує попередніх міркувань щодо полярних мисленнєвих форм. Такий спосіб мислення про світ і причини присутності в ньому зла утримувався у грецькій філософській традиції практично до самого кінця. Ерік Р. Доддс зауважив, що навіть Плотін, ставлячи знак рівності поміж Матерією і Злом, чинив так «лише редукуючи їх до нижчого рівня реальності, розуміючи їх як кінцеві точки відходу від Абсолюту», оскільки невирішальний дуалізм суперечить грецькій традиції [40, с. 25].

3.2. Теодицея Г.В. Ляйбніца: теодицея і принцип доцільності зла

Після Античності – впродовж усього Середньовіччя – питання онтології зла були витіснені до теологічної сфери, хоча того ж Августина чи Беме важко назвати суто теологами, а не релігійними філософами за методологією мислення, однак постановка питання відповідала радше теологічній специфіці. Що ж до значних періодів Відродження та початків Нового часу, то питання зла в онтологічному ключі або не розглядалися, або ж відтворювали закладені у Античності ідеї. Першим, хто доцільно й ґрунтовно взявся за проблему зла і його онтологічної специфіки, був саксонський філософ Готфрід Ляйбніц.

Готфрід Ляйбніц, відомий як найоптимістичніший із філософів, має своє доволі оригінальне розуміння місця зла, його призначення і природи. Зокрема, виходячи із його ідеї «*перевстановленої гармонії*», ми живемо в найкращому із світів, гармонійному і найкраще влаштованому з усіх. Теоретично, може існувати множина ймовірних світів, але Ляйбніц дає право на існування лише логічно гармонійним світам, а таким є лише наш як єдиний найбільш гармонійний, що й узаконює його дійсність. Гармонійність тут розуміється як найбільша змістовність і повнота, тобто досконалість, яка вміщує у собі також зло: «Бог, обравши найдосконаліший із усіх можливих світів, зі своєї премудрості допустив зло, з'єднане із цим світом, що однак, не перешкоджає тому, щоб цей світ, розглянутий і зважений у всіх своїх частинах, не був найкращим з усіх достойних бути обраними» [60, с. 68].

Оскільки наш світ існує – він розвивається і продовжує своє вдосконалення. Однак, у кожен момент його існування у ньому реалізується максимум реально можливого й розмаїтого для цього моменту саме для цього конкретного світу. Інакше кажучи, наш світ *в принципі* досконалий, але й недосконалий. Ляйбніц висуває свої логічні обґрунтування того, що досконалість світу може полягати лише у процесі його удосконалення: «досконалість у цей момент» не означає абсолютну досконалість, а лише етап на нескінченному шляху удосконалень.

Питання походження і начала зла Ляйбніц зараховує до одного із двох знаменитих лабіринтів розуму: великого питання свободи й необхідності, що «заплутує майже весь людський рід» [60, с. 53]. Задум Ляйбніца полягає у тому, аби запропонувати «апологію божественних досконалостей [...], показати, як розуміти негативну природу зла. Ми продемонструємо, що зло витікає із іншого джерела, а не з Божої волі, і що тому справедливо говорять про зло вини, що Бог його не бажає, а лише допускає. Але, що особливо важливо, ми покажемо, що Бог міг допустити гріх і всі його лиха, і міг навіть сприяти їм, і сприяти без збитків для своєї святості й своєї найвищої благодаті, хоча, безумовно, міг і не допустити усіх цих зол» [60, с. 62].

Ляйбніц усвідомлює, що теза про ілюзорність зла призводить до колапсу. У «Теодицеї» він вирізняє 3 види зла:

1. Метафізичне – недосконалість усіх земних творінь («недосконалість речей, навіть нерозумних»);
2. Фізичне – страждання («нешасливі події, що відбуваються з розумними істотами. Сюди ж належить *зло покарання*»);
3. Моральне – гріх («порочні вчинки; сюди ж належить *зло вини* (Malum Culpaе)» [59, с. 472].

Метафізичне зло роз'яснюється через тезу, що нестача є злом, але кожен наступний етап розвитку досконаліший від попередніх. Таким чином, зло як недосконалість є своєрідним мотиватором до подальшого розвитку, пізнання й удосконалення. Це виправдовує існування зла як такого.

Фізичне зло походить від зла морального й не завжди прив'язане до одних і тих же суб'єктів. Таке зло виправдовується не лише у зв'язку із наперед встановленою гармонією як природне покарання за гріховне (себто таке, що порушує вимоги природи, поведінку), але й «печалі ці не лише щедро винагородяться, але й навіть слугуватимуть для збільшення блаженства, і подібне зло не лише корисне, а й необхідне» [59, с. 477]. Цікаво, в який спосіб Ляйбніц обґрунтовує фізичне і метафізичне зло як «допоміжне добро, що є засобом для добра більш значного» [59, с. 473]. Таким чином, зло допускається не як абсолютна

необхідність (як умова існування блага, як це було у греків), але виходячи із принципу доцільності (*convenientiae*). Натомість моральне зло чи зло вини ніколи не може бути засобом добра. Сперечаючись із епікурейцями та маніхеями, Ляйбніц вводить важливе розрізнення волі, яка діє і яка допускає: зло вини ніколи не буває для Бога предметом волі, яка діє, лише іноді такої, яка допускає, бо Бог ніколи сам не чинить зла, лише іноколи його допускає – воно не може бути змістом волі Бога. Це ж правило стосується і людей, коли ми говоримо про гріх – можна його допустити і не перешкоджати лише тоді, коли це не передбачає самого хибного діяння, себто, коли *належить*, морально можливо чи необхідно. Однак ця належність визначається не в людських категоріях, а в категоріях божественного промислу: «щоразу коли якась річ із творінь Бога здається нам достойною осуду, ми повинні зрозуміти, що вона недостатньо нами пізнана і що мудрець, який осягнув би її, вирішив би, що неможливо навіть бажати чогось кращого» [59, с. 476]. Походження зла від нестачі знань пояснюється тим, що погано проінформована людина чинить зло, не усвідомлюючи наслідків своїх дій і загальної перспективи усього в теперішньому і майбутньому. Чинить же вона його через хибний вибір – себто, зловживання здатністю волі. Отже, зло є результатом хибного скерування свободи волі. Згідно з логікою Ляйбніца, вільний від зла світ втратив би здатність до існування. Теперішнє зло у явищах сприяє досягненню більш повної майбутньої гармонії добра в сутності. Така позиція доволі складна: з одного боку ми маємо вказівку на історичну прогресивну роль «зла», що згодом відзначав у «Філософії історії» Гегель. З іншого, ця елегантна спроба узгодити визнання свободи волі із предестинацією (напередвизначеністю) та надати злу цілком оптимістичного виміру жорстко критикована пізніше у знаменитому Вольтеровому «Кандіді».

Згодом питанню зла приділялося багато уваги у межах саме німецької філософської традиції, а ідеї Ляйбніца ставали підґрунтям для нових висновків.

3.3. Зло у класичній німецькій філософії: свобода як умова зла

У німецькій класичній філософії зло є важливою темою, що суттєво розвивається від Канта до Шеллінга. Зокрема, **Іммануїл Кант** свої міркування на тему зла висловлює у праці *Die Religion innerhalb der Grenzen der Bloben Vernunft* (1793) («Релігія у межах тільки розуму») [49]. Його зацікавлення концентруються навколо аналізу присутності злого і доброго начал в людській натурі. Трактуючи релігію у раціональний спосіб, він покладає на неї завдання обладнати людину зброєю й інструментарієм супроти зла. Однак щоб зробити цю задачу реалістичною, слід спершу раціоналізувати саме зло, себто визначити, в чому воно полягає.

Без сумніву, зло існує. Його вперте відкидання може бути лише плодом мало критичного догматизму або догматизуючої теодицеї. Автентична, справжня теодицея через свій критичний погляд повинна визнати зло як реальну дійсність і шукати обґрунтувань його походження не поза відповідальністю людини, а швидше у самій людській натурі.

Бог не несе відповідальності за зло. Обстоювана Кантом домінація етичного елементу над релігійним спричиняє те, що свобода і зло з'являються в його системі як взаємопов'язані і позбавлені прив'язки до Бога і Його благості. Зло перестає тлумачитись як щось метафізичне, а стає передовсім чимсь моральним, а отже – злом, яке чинить людина. Зло виражається у «первинності відношення», у «переверненні морального порядку мотивів», тобто можливості конструювання «злої максими».

Здійснюючи аналіз схильності людини до зла, Кант згадує: дефектність людської природи, хибність інтенції та злостивість (злобу). Якщо хтось поводить себе таким чином, стверджує Кант, у нього мусить бути спотворений спосіб мислення, що дає підставу називати його злим. Однак, слід підкреслити, що в контексті Кантової етики, яка є етикою трансцендентальною, така людина – диявольський суб'єкт, – неможлива. Це означає, що практичний розум виступав би сам супроти себе, що провадить до суперечності.

Розум тим більше не може бути джерелом зла, бо це означало би, що він зіпсутий і сам не шанує і не притримується засад, поборником яких є. «Чуттєвість містить у собі надто мало, щоб бути в людині підставою морального – зла, [...] розум містить надто багато» [182, с. 61]. Себто, якби підстава зла містилась у чуттях, то воля була б не зла, але анімалістична, тоді як керована розумом була б диявольська. Попри таку складність, Кант шукає генези зла у мотивах і їх відносинах, які впливають на дії волі. Стверджує: «[...] відмінність між доброю і злою людиною мусить полягати не в різниці мотивів, які вона приймає до своєї максими, але у підпорядкуванні» [182, с. 62]. Інакше кажучи, зло не в самій передумові, а в її стосунку до волі, не в збуднику, а його віднесенню до свободної волі. Усе є злом, що не є «продуктом» морального закону. Якщо людина віддає перевагу власному щастю, а моральність використовує лише як засіб його досягнення, хоч її цінність безумовна, тоді чинить зло.

Виявляється, що розв'язанням загадки походження зла є людська свободна воля, яку ми не можемо назвати чимось успадкованим, але вона точно вроджена, природня для людини. Схильність до зла жодною мірою не походить від чогось зовнішнього людській натурі, а ховається у самому роді людському, в нашому «злому хотінні». Звідси й назва – радикальне (нім. *radikales Böse*, з латини – «основний, докорінний») зло, тобто вкорінене. Вживання такого терміну має свої наслідки: передусім приховує в собі необхідність звернення до максими свободної волі як наріжного каменю усіх злих максим.

«Радикалізм» зла не означає причинної наслідковості чи передування в часовому сенсі: це власне та максима, яка слугує остаточною суб'єктивною підставою для усіляких злих максим нашої волі, встановлює «схильність» (*Hang*) до зла усього людського роду, протилежну «предиспозиції» (*Anlage*) до добра. Два основних принципи вписані у людську волю: зло стає зрозумілим як вкорінена у свободній волі «схильність до зла» та її свідченням є почергові рівні виявлення: дефектність, нечесність, злоба. В цих розмірковуваннях вчувається вплив М. Лютера і Т. Гоббса щодо принципової недосконалості людини, яку розривають пристрасті, до яких Кант зараховує шанолубство, корисливість, невдячність,

зздрість, злостивість. Антагонізми людського буття пов'язані із покорою чужій волі, супротивом моральному запові й незичливістю у спілкуванні. Кант глибоко переконаний у цьому внутрішньому зіпсутті людини й гостро критикує концепцію «доброго дикуна» Ж.-Ж. Руссо [48]. З іншого боку, він не погоджується із візією тотального занепаду людини – «радикальне зло» є базовою ознакою людини, як би не змінювалися навколо історичні обставини, цивілізації, політичні режими. Як відзначає український дослідник В.П. Козловський, Кант звертався до проблеми зла ще й у своїх лекційних курсах і рукописних записах, опосередковано аргументуючи свої тези через осмислення інших мислителів [53, с. 27].

Радикальне зло виявляється трансцендентальною умовою можливості злих максим, у жоден спосіб ця підстава не виводиться із досвіду. Джерел радикального зла слід шукати передусім в людині як такій, а далі – у просторі її свободи. Зло стає зрозумілим як вкорінена у волі «схильність до зла». На жаль, Кант не дає чіткої відповіді щодо походження «злої волі» і не диспонує трансцендентальним поняттям «зла воля» як така.

Сутність зла криється у його радикалізмі, зосереджує в собі дві, здавалось би, різнорідні інтенції: «моральну» (пов'язану із свободою та відповідальністю) та «натуральну» (виникає з вродженості і приналежності до виду). Людська чуттєвість не має безпосереднього зв'язку із моральним злом, бо це наче б мала місце якась зовнішня детермінація волі, що для Канта неможливе. Чуттєвість як сфера «чисто тваринна» містить у собі «надто мало», аби становити підставу морального зла. З іншого боку, вона не може простягатися у сфері чистого розуму, це автоматично було б «надто багато» і провокувало би суперечність: розум не був би розумним, ліквідуючи у собі повагу до закону. То ж підстава зла мусить локалізуватися між «тваринним» і «диявольським».

Топографія зла, представлена Кантом, хоч містить багато оригінальних міркувань, але все ж характеризується браком точності і змішуванням мов, через надання таким теологічним поняттям, як гріх, спасіння, нечистота, злоба, філософічного змісту. Ба більше, звужує перспективу своїх досліджень до виразно християнського контексту, що в його часах було ще прийнятним.

З міркувань Канта випливає два висновки: позитивний і негативний. Позитивна сторона людського тяжіння до зла в тому, що в людині водночас існує схильність до добра. Історія людських починань демонструє багато пролитої крові, але й значну кількість вартісних вчинків. Своєю чергою, негативна сторона пов'язана із свободою волі, її автономією. Свобідна воля, яка завжди розумілася як характерна для людини риса, що вирізняла її серед тваринного світу, виявляється причиною зла. Або, інакше – людська слабкість не дозволяє нам використовувати свободу волі у властивий, гідний її володіння спосіб.

Георг Вільгельм Гегель, на протипагу Кантові, зло об'єктивізує. У його «Філософії права» зло є елементом історичного процесу, певним супутником становлення особистості в історії. Ґрунтовний аналіз діалектики зла і добра міститься у розділі «Добро і совість», й Гегель приходить до наступного висновку: зло є знанням своєї одиничності як чогось вирішального, але ця стадія необхідна як етап саморефлексії – інакше не буде суб'єкта, не буде особистості. Гегель підкреслює: «природа зла така, що людина може, але не необхідно повинна його хотіти» [23, с. 184]. Він прагне довести необхідність зла, бо воно для нього є формою утвердження добра, а на більш високих ступенях духа, а саме в релігії і філософії, протилежність поміж ними знімається. Зло у Гегеля із необхідністю пов'язане з моральністю. Так Гегель суперечить просвітницькій етиці, згідно з якою потенціал добра належить «родовій сутності» людини.

Доволі ґрунтовно Гегель звертається до питання зла у своїх «Лекціях з філософії релігії», аналізуючи історію пізнання зла людиною. Фактично, він стверджує, що «пізнання дійсно є джерелом всякого зла, бо знання, *свідомість* є тим актом, завдяки якому *покладається розрив* [...]. Тварина, камінь, рослина не являються злими; зло наявне у сфері пізнання, воно є *свідомість для-себе-буття на протилежність іншому*» [24, с. 260–261]. Гегель доходить висновку, що пізнання не зовнішнє відношення – пізнання саме і є зло. Пізнання і є тим розривом, в якому людина пізнає добро, але водночас і зло. Він підкреслює, що зло лише *формально* представляється як порушення божественного припису, а суть полягає саме у змісті заборони – у зародженні свідомості. Змії звертається до людської гордині, бо

спокуса полягає не в самому куштуванні як такому, але в пропозиції «стати рівним богові», а істина полягає в тому, що людина «зла сама по собі, *зла у всезагальному сенсі*, глибинах свого внутрішнього духу, *просто зла*, зла у своїй внутрішній глибині» [24, с. 263].

Зло, за Гегелем, взяте саме по собі, є певною абстракцією, що існує лиш як протилежність добру; біль – лише момент зла. Однак злом перед лицем чистої єдності є природне, несвідоме й позбавлене волі буття, бо так *не повинно бути*. Несвідоме, позбавлене волі саме по собі повинне розглядатися, відтак, як зло. Виходить, що зло має два аспекти – воно закладене у пізнавальний процес як такий, але й нереалізована потенція належного (т.зв. невинне чи тваринне існування людини) розглядається Гегелем як зло – в цьому позитивне ствердження зла.

Однак найбільш плідним щодо питання зла в німецькій класичній філософії був **Фрідріх Шеллінг**. Фактично, він розпочав і завершив свій філософський спадок розглядом пов'язаних питань: його магістерська дисертація була присвячена тлумаченню біблійного міфу про гріхопадіння, а остання значима і одна із найглибших праць Шеллінга *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) («Філософські дослідження про сутність людської свободи і пов'язані із нею предмети»).

У Шеллінга проблема відношення зла до Бога може мати діалектичне вирішення та іманентне. Тобто, зло можна розуміти і як самостійне начало, і як похідне від Бога. Шеллінг поєднує ці дві позиції в одну: зло можливе лише при допущенні свободи, але свобода можлива лише в Богові. Однак, як в особистості Бога вмістити корінь зла? Для пояснення зла Шеллінгу не достатньо будь-якого пояснення конечності: «Зло виникає не з конечності самої по собі, але з конечності, піднесеної до самотуття» [119, с. 118].

Відповідь на цю антиномію полягає у складності особистості самого Бога. Бог – це самовіднайдення, проявлення Бога як дійсності, в якій слід розрізнити ґрунт (*Grund*) та власне існування. Особистість Бога підлягає розвитку через три фази: першооснову, дух і абсолютну особистість. Джерелом зла є темна природа в

Богові, якій протистоїть ідеальне начало в Богові – розум. Саме сполучення цих двох начал і складає особистість Бога. Але ця темна природа ще не є злом – вона стає ним лише в природі скінченних речей, де втрачається домінація світлого начала й вищої єдності. Виходить, що Бог дозволяє зло в собі лише опосередковано і воно не є його актом діяння, лише зловживанням його силами й природою.

Також для віднайдення коренів зла слід заглибитись у природу людини. Як і інші представники німецької класики, Шеллінг йде шляхом волі: універсальна воля (*Universalwille*) є найвищим ступенем просвітлення, їй протистоять індивідуальні волі окремих творінь. Саме протистояння між цими полюсами волі і переважанні першої полягає зло. Початок людської історії внаслідок свободи, даної людині, забезпечує можливість цього роздвоєння волі – індивідуальної й універсальної, в чому закладається зло. Шеллінг не погоджується із міркуваннями Августина та Ляйбніца, про зло як нестачу добра – він бачить у злі позитивну силу, скеровану проти сили добра. Так само його не влаштовує пояснення Фіхте, що зло як передумова усілякого емпіричного діяння є лише недосконалістю людської природи [119, с. 134]. Він звертає увагу на те, що зло стає можливим лише для найбільш досконалих істот і часто йде поруч із великими силами й потенціями. Навіть Бог може проявитися лиш у подоланні своєї протилежності – власне зла.

«Загальна можливість зла полягає, як було показано, в тому, що людина замість того, щоб зробити свою самість базисом, органом, здатна прагнути звеличити її до пануючої всемогутньої волі, духовне ж в собі, навпаки, зробити засобом. [...] Таким чином, начало гріха полягає в тому, що людина переходить із справжнього буття до небуття, від істини до брехні, зі світла у темряву, щоб самій стати креативною основою і за допомогою могутності центру, що міститься в ній, панувати над всіма речами» [119, с. 134–135]. Зло, відтак, перемагається актом зречення від своєї індивідуальності – саме в такий спосіб повинна очиститись людська воля й долучитися до волі універсальної. Відтак, людина мусить подолати темне начало в собі, що символізує стихійну природу й тяжіє до занепаду – стрибка у безодню з кульмінаційного пункту природи. Головною перешкодою людини виявляється страх перед добром, яке вимагає самозречення і знищення

самолюбства. Людина має цей потенціал, і саме ця здатність подолання страху становить людську свободу. Вона покладає можливість, поза детермінізмом, здійснювати вибір коштом внутрішнього самовизначення. Шеллінг докладно обмірковує питання природженого зла чи добра, що близьке до поняття морального передвизначення. Вина людини у злі вкорінена не так в її свідомих діяннях, як у досвідомому самовизначенні її інтелігібельного характеру.

Так, попри відмінні передумови, представники німецької класичної філософії пов'язують питання зла із категорією свободи, яка становить як силу, так і певну вразливість людської натури. Вони розмірковують над історією гріхопадіння глибше, аніж в контексті відповідальності й зіпсутості людини, розглядаючи сам задум цього акту пізнання й чітко прив'язуючи його до зла як такого. Людина, завдяки свободі, виявляється дотичною до зла через «зле хотіння» (Кант), «можливість, але не обов'язковість хотіння зла» (Гегель) та домінування індивідуальної волі над універсальною (Шеллінг). Однак коли класична традиція говорить передовсім про свободу і дотичність людини до зла, пізніші мислителі ще більш заглиблюють проблему у суто антропологічний вимір – зла в і для людини.

3.4. Артур Шопенгауер: людина людині диявол

Шопенгауера можна вважати прямим опонентом Ляйбніца у нашому питанні, оскільки він вважає, що ми живемо у найгіршому із можливих світів. Він вважав себе учнем і найпослідовнішим продовжувачем (хоч також і критиком) ідей Канта, який, своєю чергою, заклав проект Просвітництва і був творцем вельми песимістичної системи мислення стосовно людини і її можливостей у світі.

Для **Артура Шопенгауера** світ – це лиш воля і уява. Усе, що ми знаємо про нього лежить в уявленні, через яке ми відкриваємо, що в ґрунті світу лежить воля – несвідома, алогічна й єдина. Та прояви її є у всіх живих істотах, а відтак конфлікти неминучі. Тому світ характеризується вічною боротьбою за існування, нескінченними намаганнями відірвати більший шматок цього світу.

Шопенгауєрова воля позбавлена плану, вона є лиш невідворотністю, яка прирікає на страждання усіх народжених. Воля – найпотужніший елемент у будові світу за Шопенгауєром. Вона сильніша від розуму, моралі, усього, що можна помислити, і ніколи не зупиняється. Тому історія – кривавий балаган без жодного сенсу, побудований на випадковостях, породжених злом, яке, натомість, з'являється із зіткнень волі в людських істотах. «Якби зла в світі було і в сто разів менше, ніж його існує нині, то і в такому випадку самого факту його існування було б уже достатньо для обґрунтування тієї істини, яку можна висловлювати у різний спосіб [...] – що буття світу повинне не тішити нас, а печалити» [121, с. 55]. Коли Шопенгауєр розглядає світ як зло, йому йдеться про те, що світ сам по собі, у своїй будові й засновках порочний, і спокутувати чи врятуватися від цього неможливо.

Для розуміння мисленнєвих засад Шопенгауєра, слід виходити із наступних його тез: «1) що воля до життя – сокровенна сутність людини; 2) що вона сама по собі несвідома, сліпа; 3) що пізнання, це – первісно чужий їй, додатковий принцип; 4) що воля з цим пізнанням ворогує, і наше судження схвалює перемогу знання над волею» [122, с. 75].

В оцінці світобудови Шопенгауєра, важливо враховувати, що він цілковито заперечує ідею Бога, бо поняття волі є чимось цілковито відмінним. Так само він заперечує існування будь-яких абсолютних критеріїв добра чи зла – бо це засадничо неможливо в реальності, що мало віддільна від ілюзії. Об'єктивація волі – а лише нею є наш світ – не має нічого спільного із реальним світом. Відтак, людина володіє свободою уявляти, але системи координат Шопенгауєр їй не дає.

Його етична система хибує суттєвими лакунами. У якості чесноти вона пропонує лише співчуття, а як пороки розглядає егоїзм та злобу, чого все ж замало для побудови стрункої виваженої концепції. Шопенгауєр не бере до уваги пропорції добра і зла у світі, бо важливий сам принцип зла: «уже сам факт існування зла вирішує питання: адже зло ніколи не погасити, ніколи не врівноважити тим добром, яке існує поряд із ним чи після нього». Тут він наводить слова Петрарки, які можуть слугувати мотто усієї перцепції світу Шопенгауєром: «Тисячі насолод не вартують жодної муки» (Петрарка) [121, с. 55].

Отже, життя є багатовимірним стражданням, і причина його прихована у егоцентричній конструкції уявного світу людини, що страждає від самотності й порожнечі. «Істина ж така: ми повинні бути нещасними, і ми нещасні. При цьому головне джерело усіляких зол, що посягають на людину, це сама людина: людина людині вовк. [...] тут одна людина повинна бути дияволом для іншої, до чого, безумовно, не всі здатні, а здатніший за всіх якийсь архідиявол...» [121, с. 56]. В такий спосіб Шопенгауер постулює неоднакову здатність людей до зла, що додатково примножує муки людства.

Суспільство йде хибним шляхом, коли думає, що можна подолати цю приреченість на зло раціональними засобами: «Два засоби застосовують проти цього: по-перше, обережність, тобто розум, передбачливість, лукавство, – але воно нічому не навчає, нічого не досягає і зазнає невдачі; по-друге, стоїчна байдужість, яка думає обеззброїти всякі незгоди тим, що готова все прийняти і все зневажає; на практиці вона перетворюється на цинічне спрощення...» [121, с. 56]. Так само помиляються ті, хто намагається подолати власне страждання спогляданням чужого, що не дає нічого, окрім збільшення злоби, а що вона сильніша – то потужніший відчай переживає людина.

Шопенгауер пропонує власні варіанти індивідуального порятунку – через естетичне прозріння, аскезу та співчуття. Найцікавішим способом цієї пропозиції (і своєрідним завершенням його філософської концепції) видається естетичне прозріння, яке, на думку Шопенгауера, дозволяє тимчасово звільнитися від служіння Волі, бо естетичне не передбачає корисливого вкорінення. Так, естетичне споглядання є, по суті, єдиною умовою долучення до світу необмеженої свободи, відкидає усі умови й умовності. Іншим способом подолання страждань є аскеза. Сутність її полягає у звільненні від фатального чергування страждань і тупого смутку, що можна сягнути лиш подолавши волю до життя – *principium individuationis* принципово неподоланий, але людина спроможна «відкрити очі і побачити що всі ми підлягаємо таким самим нещастям» [90, с. 146–152]. І тоді наступним кроком може бути співчуття, фактично, основна засада шопенгауерівської етики. Це непростий шлях, бо вимагає переступити ненависть

до злонамірності й презирство до розумової обмеженості людини, а на їх місце прийде симпатія і співчуття. Слід притримуватися цноти, добровільної бідності, смирення і жертвоприношення. Лише коли *voluntas* перетворюється на *noluntas*, людину врятовано і вона починає діяти як *quietivo* (заспокоює волю) за допомогою набутого знання.

Смерть у такій картині світу, звісна річ, займає місце «генія-натхненника чи музагета філософії». А так як «усіляке зло супроводжує засіб до його зцілення чи, принаймні, деяка компенсація» – такою в розумінні Шопенгауера є метафізичні міркування про найбільше зло – вітальний страх смерті [122, с. 71–73].

3.5. Фрідріх Ніцше: по той бік добра і зла

«Усіляке зло виправдане, якщо дивлячись на нього бог насолоджується»

Та коли «очистити» зло від моральних смислових нашарувань і перестати сприймати у межах усталеної морально-етичної парадигми, у Ніцше воно перетворюється на геть інший конструкт. В праці «Генеалогія моралі» (1887), яка була написана як продовження й доповнення знаменитої «По той бік добра і зла» (1886), **Фрідріх Ніцше** вдається до використання генеалогічного методу (підходу, що поєднує історію, фізіологію, семіотику, психологію і філологію) та намагається з'ясувати відмінність між опозицією «добре-зле» (*Gut und Bose*) і «добре-погане» (*Gut und Schlecht*) [76]. На його думку, в підґрунті іудеохристиянської культури лежить фундаментальна зісутість базової дихотомії: «добре-погане» і перетворення її на моральний поділ на «добро» і «зло». Первинно поняття «добрий» означало «достойний» (*vornehm*), «шляхетний», «аристократичний» (*edel*), а «поганий» – просто «звичайний» (*gemein*), «простацький, вульгарний» (*robelhaft*), «нищий» (*niedrig*). Пізніше внаслідок «повстання рабів», цю базову опозицію було замінено на моральні поняття, що ґрунтувалися на ілюзорній

метафізиці. Тобто, первинне протистояння могутніх і високопоставлених супроти плебейського й низькопробного, перетворилося на знаряддя «рабської моралі».

За цим «повстанням рабів» на думку Ніцше, стоїть єврейська нація, пізніше Святий Павло також пішов цим шляхом, а разом із ним усе християнство. Захищаючи слабких, християнство знецінило світ і створило візію потойбічного світу, де «останні будуть першими», а «озлоблення стає творчим і породжує вартості» [76, с. 205].

Таким чином були створені механізми лицемірства. Весь навколишній світ був організований навколо бінарної альтернативи: того, що добре, і того, що зле (що правильне, а що ні; що корисне, а що шкідливе; що праведне, а що поза межами праведності, своє і чуже, «інакше») [223, с. 123]. Правда про людину, її справжню природу була фальсифікована. Замість долати свої обмеження, їй було сказано звільнитися від них.

Ніцше називає таку позицію ресентиментом⁷ (*ressentiment*), або перевертанням цінностей [224, с. 24–25]⁸. Ресентимент є чільною характеристикою моралі рабів і спричиняє почуття образи на світ, жаль щодо життя, яке не відповідає очікуванням. Така постава розглядає слабкість, неміч і нікчемність як чесноти, бореться з винятками, проголошуючи рівність всіх людей перед Богом. Таким чином, ресентимент ще більше занурює людину в слабкості, тому що вона перестає прагнути збільшення своєї сили, визнаючи це марним: «озлобленість істот, які не здатні на справжню реакцію – реакцію вчинку – і які ховаються неушкоджені за уявною помстою» [76, с. 205]. На думку Ніцше, в новій антропології слід усунути з концепції людини характерні для метафізики та релігійної моралі поняття добра і зла, оскільки їх розширенням є поняття вини, а воно служить касті священнослужителів для підкорення натовпу й приниження шляхетних осіб.

Відповіддю на такого типу моральність є ідеал надлюдини. Проголошена в працях Ніцше нова надлюдина (*Uebermensch*) встановить новий світовий порядок,

⁷ З франц. *ressentiment* або *rasatima* – «обурення, злопам'ятність, озлоблення».

⁸ Тут вдаємося до цитування польського перекладу, оскільки автор українського перекладу – Анатолій Онишко взагалі уникає в своїй версії перекладу використання цього терміну, вдаючись натомість до синонімічного слова «озлоблення», що на нашу думку, суттєво спотворює розуміння думки.

заснований на міфічних, старих взірцях. Вона відновить початковий поділ на добрих і поганих, усуне брехливі моральні поняття, що слугують поневоленню, відкине нав'язуване їй постійне рабське почуття вини. Проте головне завдання, яке Ніцше ставить перед надлюдиною, – це смілива афірмація існування, названа німецьким філософом «вічним поверненням». Це поняття має зайняти місце християнського вічного життя. Нова людина мусить стверджувати постійно змінну дійсність, що стає реальністю: «Те, що одна доба сприймає за зло, – здебільшого просто невчасне відлуння того, що колись вважали за добро: атавізм давнього ідеалу» [76, с. 72].

Єдиним шляхом до надлюдини є відкидання дотеперішніх цінностей і початок творення нових, які впливають із зростаючого почуття могутності волі. Надлюдина відкидає декадентські цінності, переживає нігілізм, але долає його і, відкидаючи пасивність, починає створювати нові цінності. Отже, надлюдина не є пасивним першовідкривачем порядку світу, який створив Всемогутній Бог, але творцем і паном реальності. Вона розуміє, що має достатньо сил, щоб вийти поза второвані стежки добра та зла.

Надлюдина можлива тільки в світі без Бога, бо тільки тоді є необумовленою іншим буттям, нікому не підкоряється, а отже – повністю автономна і несе відповідальність сама за себе. Вона прагне відновити цінність того, що західна культура давно вважає «поганим» – самовпевненість, зарозумілість, визнання природної нерівності між людьми та «несправедливість», що складається з фактичного заперечення ідеї рівних прав.

Слідуючи за еволюцією західної думки, Ніцше приглядається до раннього християнства, Сократа і досократиків та спостерігає засадничу суперечність між грецькою спадщиною та іудеохристиянським підґрунтям цивілізації. Цілковито відкидає можливість синтезу цих двох начал. Однією із речей, що здивували Ніцше, була відмінність поміж підходом цих двох традицій до проблеми страждання. Іудео-християнська традиція шукає пояснення нещастя в гріху, греки вбачали сутність страждань у засадничо трагічній натурі людського життя.

На цьому фоні Ніцше вирізняє два сенси страждання: християнський і трагічний [221, с. 409]. Перший закладає, що буття з натури «зле» і мусить лише стати виправданим через трансцендентні щодо нього «ідеали» (як, наприклад, Бог), другий своєю чергою трактує буття як достатньо щасливе, що може виправдати всяке страждання.

Цим двом видам страждання відповідають дві постаті: Діоніс і Христос. Два мученика, два погляди на життя, два протилежні переживання страждання. З одного боку, життя, яке виправдовує навіть найболючіші страждання, з іншого – життя, яке, через існування страждань, звинувачене [220, с. 64–65). Оскільки виправдання страждань у житті Ісуса полягає в шляху, що веде до смерті, в Діоніса вона досягає ядра буття, «реальної дійсності».

Постава, типова для надлюдини, характеризується «волею до влади», яка не обмежується лише маніфестацією «органічних процесів». «Воля до влади» – це загальніша концепція, ширша, ніж просто бажання жити. Це більше, ніж просто боротьба за виживання. «Воля до влади» – прагнення сили, панування, перемоги, утвердження життя. Вона сама встановлює умови для власної поведінки та зростання. Тому її невід'ємною частиною є повне прийняття страждань. Страждання органічно пов'язане з існуванням, а надлюдина не заперечує природу, тому що вона вміє використовувати її аби збільшити свою могутність. Те, що відрізняє її від натовпу, – це прийняття і здатність страждання [222, с. 163; 223, с. 8]. Застосовуючи критерій «волі до влади», Ніцше реактивує цінності добра і зла в змінній формі. Добро і зло не належать до жодної етичної системи, моралі чи релігії, але вони виявляють себе як реалізацію дії відповідно до характеру особистості. Добро є те, що приносить індивіду розвиток, а зло – те, що затримує або обертає у розвитку його здібностей. Ворог хороший, бо з ним можна боротися, благим є біль, бо його можна витримати, добрим є зусилля, добре що завгодно, якщо воно напружує волю до влади. «Зло», відтак, є вторинним поняттям і не позначає «метафізичного» зла, а лише те, що ослаблює «волю до влади».

Ніцшеанська надлюдина перебуває по той бік рабських понять добра і зла. Тут поняття «зло» первісне, бо є персоніфікацією ворогів, а до них відноситься усе

те, чого раби не спроможні подолати. Натомість «добро» у Ніцше не заслуговує позитивних характеристик: «Фарисейство – це не деградація доброї людини; радше чимала частка фарисейства – передумова всякого добра» [76, с. 70]. А «загальне добро» – це ані ідеал, ані мета, ані якесь конкретне уявлення, а всього-на-всього блювотний засіб, що слухне для одного не конче може бути слухним для когось іншого, що вимога єдиної моралі для всіх шкодить передусім вищій людині, тобто існує ієрархія людей, а отже, ієрархія моралей» [76, с. 122].

Радикальність поглядів Ніцше полягає саме у винесенні понять добро і зло поза межі морально-етичного порядку, але і в нього зло має радше привативне походження, бо не належить до метафізичного світу, а онтично є лиш браком, «ослабленням» волі до влади.

3.6. Макс Шелер: трагічність як начало світу

Натомість у Шеллера зло впливає на усю організацію світу в іпостасі страждань як модусу зла. **Макс Шелер**, блискучий учень Гуссерля, який вважається творцем філософської антропології Нового часу як окремої дисципліни, у своїх розвідках шукає сутність людини [253, с. 43], намагається окреслити таку структуру особистості, на яку спиралися би усі істотні властивості її буття.

Його концепція цікавить нас передовсім в плані впливу зла на ієрархії цінностей і місце в ній страждань як трагічності у світі. Систематизовані цінності, укладені в ієрархічному порядку, існують незалежно від благ, які людина в житті називає «земними». Створюючи їх ієрархію, Шелер внизу поміщає утилітарні цінності (ті, що полегшують життя), потім гедоністичні (забава і ужиток), вище вітальні (здоров'я), ще вище – духовні (культура, знання, моральність) і найвище – абсолютні (релігійні цінності). Їх відкриття дозволяє Шелеру створити основну концепцію людини. Своєю чергою, цей порядок цінностей, встановлений Шелером, «визначає простір того, що можливо».

Говорячи про цінності, Шелер першим прийшов до думки, що трагічність – це не лише атрибут мистецтва, а також – і, можливо, передусім – життя, а, отже, етична категорія. Трагічне становище є таким, з якого немає хорошого виходу. Світ у сенсі Шелера був побудований таким чином, щоб він сам міг витворювати трагічні вузли. Трагічність є важливим началом самого світу. Ті самі риси людського характеру роблять її здатною до прекрасних починань, але в той же час вони можуть призвести до катастрофи. Прометей є прикладом трагічного героя, який, викрадаючи вогонь із боку Зевса і тим самим порушуючи встановлений закон, втілює інші цінності, керуючись почуттям обов'язку, що належить лише благородним, морально чистим постатям.

Це також трагічний вузол, тобто переплетення цінностей, що взаємно себе «пожирають» чи руйнують, хоч однаково важливі й цінні. За словами Шелера, «все, що називається трагічним, обертається у сфері цінностей і між ними. У світі, позбавленому цінності – який, конструює, наприклад, механістична фізика, немає трагедії» [128, с. 58]. Трагічність пов'язана з людьми через цінності, які вони обирають. Тому трагедія – це зіткнення цінностей, одна з яких повинна бути знищена. Інколи вона приймає форму сили, яка дозволяє деяким речам втілити якусь високу додаткову вартість, стаючи в тому ж діянні причиною знищення цієї самої речі як суб'єкта цінності.

В контексті трагічності людської долі Шелер згадує про явище «трагічної провини». Це вид провини, яка приходить до героя, а не він до неї. Трагічну провину, в яку герой «потрапляє», характеризує те, що кожен із варіантів його можливого вибору є «грішним» діянням або занедбуванням чогось, внаслідок чого герой не має виходу і стає жертвою обставин навіть за умови вибору позірно «найкращого» з варіантів. Трагічна вина або «вина без вини» (на відміну від моральної або «винної») полягає у акті вибору і витікає із самої сфери вибору. Саме тому акт вибору трагічного героя звільнений від вини – тобто, протилежний до ситуації із моральною виною, коли площина вибору містить і вільні від вини можливості, де вина полягає в самому акті. Своєю чергою, трагічний герой «стає винним» у дії, позбавлений вини. Предметом трагічного явища, таким чином, не є

дія героя, який тим самим вчиняє вину, ані «катастрофа» якогось виду, із цим пов'язана, наприклад, згуба героя. Фактом є, що хтось, чия воля є чистою, впадає у вину становить тут суть і предмет трагедії. Трагічна провина, а не смерть чи інше нещастя, є кульмінацією трагічності як такої.

Страждання входить у концепцію Шелера як складова життєвого шляху, як необхідний елемент у циклі народження, зростання, любові, розмноження та смерті. Ставлення до страждань залежить, крім окремих рис особистості, також від релігійних або культурних тенденцій певної епохи. Потрібно також розрізнити функцію страждання і самого болю: «Страждати, наприклад, від якогось болю – це щось інше, ніж сам біль; страждання як функція має абсолютно інші пороги, ніж біль; а також здатність страждати, радіти, отримувати задоволенням є чимось іншим, ніж чутливість до болю або до чуттєвого задоволення (наприклад, ця чутливість значною мірою є постійною в історії, тоді як ця здатність значною мірою залежить від стану цивілізації)» [251, с. 73–74].

Шелер представляє найважливіші духовні техніки, які через пізнання мають призвести до терпіння, а точніше, позбавлення від страждань. У кожній ситуації болю, за його словами, існує два засадничо можливих способи. Перший – це шлях цивілізації, в якій ми живемо. Вона пішла шляхом активної боротьби з об'єктивними зовнішніми причинами болю та страждань. Ця боротьба здійснюється раціональними засобами, за допомогою науки та технологій. Другий спосіб можна назвати внутрішнім. Він полягає в тому, щоб позбутися внутрішнього опору стражданню. Це, власне, відсутність резистентності, відмова від супротиву, терпляче переживання і згода на сам факт страждання, мають призвести до звільнення. Цій моделі віддають перевагу більшість релігійних течій, особливо християнського штибу. Притаманна християнській релігії похвала пасивних чеснот, а тому героїчного погодження на страждання, символізоване хрестом, є характерним елементом християнського ідеалу.

З огляду на ці два варіанти, Шелер критично налаштований щодо сучасної цивілізації, стверджуючи, що зрештою, вона створює більше страждань, аніж радощів, і цих страждань все важче уникнути [251, с. 214]. Цивілізація науки і

техніки, а саме її формула обґрунтування прав, як моральних так і усіх інших, побудована на фундаменті аргументації концепції утилітаризму, послідовно призводить до зникнення вищих цінностей. Головною причиною такого фальшування, яке виникає на ґрунті цінності, Шеллер вважає ресентимент. Його ресентимент відмінний від версії Ніцше й визначається ним як певного роду духовне самознищення. Постійна психічна настанова, яка виникає, коли певні емоційні пориви і пристрасті (наприклад, помста, ненависть, злоба, ревності, заздрість, знуцання) – самі по собі нормальна складова людської природи – систематично придушуються і не знаходять розрядки [252, с. 33–34]. В такий спосіб формується особистість, сповнена гіркоти, абсолютно нездатна до творчої афірмації життя або реалізації позитивних цінностей.

На думку Шелера, сучасна цивілізація відійшла надто далеко від того, щоб трактувати страждання як можливість – подію, яка виконує певну функцію. Тому головним завданням для людини теперішнього є надання сенсу страждань. Не втеча від страждань, усунення негативного досвіду, але переживання досвіду страждання духовно, достовірно і по-справжньому є шляхом до цінностей.

Ми повинні навчитися вдаватися до страждання, тому що ніхто не отримує цю здатність від народження. Шелер вводить поняття жертви як вищу ідею, що охоплює сенс страждань. Найбільш досконалим прикладом такого роду жертви є Ісус. Він не є прикладом «страждаючого справедливого» як Йов, але невинним, який взяв на себе страждання людини, аби її визволити. І цим жестом Ісус надав стражданню нового сенсу. Усвідомлюючи усю вагу страждання і його характер як зла, Христос водночас включає його як істотний чинник у порядок світу і спасіння. Страждання не є нашим ворогом, проти якого треба боротися, але свого роду «другом душі». Очищенням, а не покаранням [250, с. 55], а відтак – конструктивним елементом світобудови, існуючим і домінуючим.

3.7. М. Гайдеггер і Г. Арендт: від проблематичності до банальності зла

Місце зла у позірно цілком відмінних, але внутрішньо тісно пов'язаних концепціях Мартіна Гайдеггера та Ганни Арендт має системотворний характер. Їхній філософський зв'язок такий же парадоксальний і повний трагізму й суперечностей, як і особистий. Від сумлінної учениці й коханки до тієї, хто називав Гайдеггера «потенційним убивцею» [4], так само як від радикальної онтологізації проблеми до розгляду її в максимально живій історичній реальності, якою стала для Ганни Арендт Друга світова війна.

У працях Гайдеггера, якого часто зараховують до засновників німецького екзистенціалізму, хоч він і відмежовується від нього в пізніх працях, неможливо віднайти єдиної, систематично обґрунтованої позиції щодо проблематики зла. Видається, що немає нічого більш чужого його мисленню, мові, словникові і навіть граматиці речень, аніж питання зла. Та його спроби підходу до цього питання настільки обсягові, що їм присвячено кілька праць [151; 284). Однак здебільшого складність із працями, присвяченими Гайдеггеру, полягає в тому, що вони використовують складну термінологію (подекуди ще більш «масивну» й багатозначну, аніж оригінальна), а також вимагають глибоких знань ранніх і зрілих філософських поглядів Гайдеггера, а інколи отримують звинувачення у однобокості [93, с. 32–33].

Спробуємо окреслити основну канву поглядів Гайдеггера на питання зла, виходячи із аналізу його основних позицій та прослідкувати, в який спосіб його тлумачення зла, зосереджені на онтологізації, призвели до витворення однієї із найоригінальніших концепцій ХХ століття – концепції банальності зла авторства його учениці Ганни Арендт.

Феноменолог Мартін Гайдеггер представляє зло передовсім як онтологічну, а не моральну проблему. Як стверджує Ларс Свендсен, «він шукає зло на «глибині», в той час як я обираю поверхню. Мораль для Гайдеггера вторинна [...] Гайдеггер прагнув розкрити онтологічне зло, яке ранить глибше, аніж моральне» [93, с. 32–33].

Гайдеггер проголошував, що зло є частиною екзистенції, зв'язаною із кондицією людини, людина належить до природи, а остання є злою і «людська екзистенція прагне до смерті».

В праці «Буття і час» (1927) зло для Гайдеггера є на онтичному рівні (*Vorhanden*), а не онтологічному. На рівні буття немає моральності. Онтичний рівень, який Гайдеггер окреслює як *existenziell*, не стосується теоретичних розмірковувань над структурою самої Екзистенції, але лише над нею самою і в її реальних проявах. Онтичний рівень *Dasein* проявляється в його реальній Екзистенції.

Оскільки в праці «Буття і час» Гайдеггер вміщує проблему зла лише в часовій площині, то в своїх пізніших працях говорить, що зло існує на світі в онтологічному сенсі або просторовому значенні буття [137]. У онтології Гайдеггера немає способів запобігти злу, але загалом він і не ставить це за мету. «Філософська справа Гайдеггера» начебто виявляється поза межами добра і зла, хоча він і не пише про нього буквально. Але з огляду на докладність його системи, він закладає канву розуміння, де ж зло.

Зважаючи на глибину і драматичність тристоронніх стосунків Гайдеггер – Ясперс – Арндт, цілком можливо, що саме Гайдеггера акуратність у сплаті партійних членських внесків аж до 1945 року [148] і його спосіб листування із одночасним «викриттям» бутійних питань наштотували Ганну Арндт на міркування про «банальність зла» нацистів, адже виконання наказів чи слідування інструкції – банальна щоденна рутинна чесного бюргера. Адже це і є центральною ідеєю раннього Гайдеггера – первинність і базовість звичних, щоденних поведінкових практик, на яких ґрунтуються решта способів розуміння буття. Вітгенштайн вважав, що усю цю суму людських практик – *the whole hurly-burly* – неможливо дослідити і чітко категоризувати. На думку Гайдеггера, це не так, і його «Буття і час» присвячене саме дослідженню й структуруванню «екзистенційних практик буття». Поведінковий рівень виявляється базовим і необхідним для подальшого розуміння світу, у який людину «вкинено» (*Geworfen*, «вкиненість» – *Geworfenheit*). Це означає, що людина за замовчуванням перебуває в історичному

контексті – певній мережі практик і пресуппозицій, діє в традиції. Виходить, що сутності людини не існує, світ цілісний – і це сума людських практик.

Для Ганни Арендт же світ, за її висловом, «складають люди, а не Людина». Те, що Гайдеггер намагається робити у спекулятивній формі, Арендт робить, прикладаючи ці засновки та окремі ідеї Августинівських поглядів, якому була присвячена її дисертація, до живої й болючої історичної дійсності. Саме тому праця Ганни Арендт «Ейхман у Єрусалимі: звіт про банальність зла» викликала бурхливу реакцію: від протестів і звинувачень до пізнішого апологетичного схвалення ліберально налаштованих суспільств. Попри те, що Арендт, суворо кажучи, важко зарахувати, по-перше, до філософської, а по-друге, до європейської традиції – це передусім класика політологічної думки, ми не можемо не взяти до уваги її докладне дослідження Голокосту, яке задало «тренд» тлумаченню зла від 1960-их років і до нині.

Слід зауважити, що сам вираз «банальність зла», який зробив таку карколомну кар'єру, в книжці зустрічається лише двічі: в уточненні назви та наприкінці останньої глави, головню для підкреслення відмінності її тлумачення зла від тенденційної в тодішньому суспільстві демонізації нацистських злочинів. Саме ця відстороненість, різкість суджень і подекуди жорстка іронічність зробили це прискіпливе дослідження настільки скандальним і резонансним. Пригадаймо, що до цієї праці Арендт займалася дослідженням радикального зла через викриття антисемітизму, імперіалізму та тоталітаризму [3]. Її розвідки рідко містять слово «зло», а радше відслідковують «перетворення людини в непотрібну людину (не використання людей як засіб для досягнення цілі, що при цьому залишає їхню сутність недоторканою, і ущемлює лише їхню людську гідність, проблема в тому, що вони роблять людину в принципі непотрібною). Це відбувається, як тільки всяка спонтанність в людині знищиться» [165, с. 166].

Концепція Арендт стала дійсно впливовою, і відмова від поняття сутнісного зла відбилася на численних пізніших теоріях, які «розчинили» в світі як зло, так і добро (див., наприклад, Ф. Зімбардо). Найбільш моторошним висновком із неї виявився факт співучасті європейців у Голокості. Навіть «диявольський»

«архітектор Голокосту» не дивився у вічі дійсності, як і жертви та численні свідки, які захищалися від реальності засобами самообману, брехні й глупоти. Це концепція пасивної персональності, яка поглинає і розмиває відповідальність навіть ключових осіб. Адже в самій природі людини закладено, що будь-яка дія, що бодай колись відбулася в історії людства, за принципом прецедентного права залишається з людством як потенційне повторення, і жодна кара не може бути достатньою стримуючою силою, аби його уникнути. Аналіз причин, які виступали чинниками нацистських злочинів, моторошно свідчать про можливість повторення: співпадіння бурхливого демографічного росту з відкриттям нових технічних засобів, подальша автоматизація праці, що перетворює чергову частину населення на «непотрібних людей». Тож обираючи зло, людина насправді не здійснює морального вибору, її мотивують чинники бажання кар'єрного росту або страх чи звичка перед виконанням посадової інструкції. Жодні «диявольські» мотивації на кшталт антисемітизму чи психологічної недостатності не мають вирішального впливу: «він просто робив свою роботу», плив за течією.

3.8. Екзистенціалізм: місце зла в екзистенції людини

У філософських міркуваннях екзистенціалістів засадничо присутній вплив Гайдеггера, однак вони більше зосереджені на конкретному людському бутті, яке завжди відчувають суб'єктивно й переживає внутрішньо. А в питаннях, пов'язаних із свободою, самотністю та людською скінченністю в цьому світі, екзистенціалісти сприймають світ у категоріях драматизму людського існування. У цьому контексті філософування, проблема зла, присутнього в світі і людських діяннях, становить один з ключових пунктів інтересу. Тому присвячена йому рефлексія та її аналіз – важлива частина доробку цих філософів.

Жан-Поль Сартр: «пекло – це інші». Чільними поняттями філософії Сартра є категорії буття і ніщо. Ніщо є іманентною структурою буття. Нічим є усе, що було, бо уже не буде, і усе, що буде, бо його ще немає. Щось на кшталт «тут і тепер»

не існує як момент часу. Реальність – це минуле або майбутнє, або ж просто небуття. Дійсність є минулим або майбутнім, тобто просто нічим. Світ у такого типу онтології трактується як небуття, оскільки, хоча він існує, він існує випадково і тимчасово. Він не має існування самого по собі, що найбільше – є «буттям щодо чогось». Також і людина, присутня у такому світі, є небуттям, коли пізнає небуття, не могла б його пізнати, якби не мала його у собі. Людина перебуває в небутті, коли нічого не знає про себе, ані не бачить у собі сенсу свого існування. Людина залишається розірваною між двома сферами дійсності, чужими собі: «буттям у собі» і «буттям для себе» [92, с. 450–454]. Ця розірваність є результатом прагнення до рівноваги (що полягає у входженні у взаємини з речами та людьми), а також прагнення створення гармонії між «буттям в собі» і «буттям для себе».

Людину, за Сартром, неможливо дефініювати, бо первісно вона є нічим. Людина є лише тим, чим себе зробить, що становить реалізацію її волі. Згідно з його переконанням, у випадку людини «існування передує сутності», тобто якість нашого життя окреслює те, ким ми є [91, с. 319–344]. А це означає, що людина несе відповідальність за те, чим є. Тому першим кроком філософії Сартра є усвідомлення людиною, чим є вона сама, і перекладення на неї повної відповідальності за власне існування. Тільки від нас залежить його сенс, а цінність є власне лише сенсом, обраним нами: «Вибрати себе так чи інакше означає одночасно стверджувати цінність того, що ми вибираємо, оскільки ми ні в якому випадку не можемо вибрати зло. Те, що ми вибираємо, – завжди благо. Але ніщо не може бути благом для нас, не будучи благом для усіх» [91, с. 321–322].

Атрибутом людського існування є також факт, що хоча людина існує в світі й живе поміж людьми, та насправді є самотньою перед лицем своїх турбот, страждань і власної екзистенції. У світі тривають війни, гинуть люди, хтось переживає катастрофи, але інших («свого світу») це не стосується [92, с. 389-450]. Коли людина страждає, залишається зі своїми проблемами наодинці. Її самотність поглиблюється. Людину оточує натовп більш чи менш добрих людей, але це анонімний, чужий натовп. Людина самотня: «Людино-реальність багатостраждальна у своєму бутті, оскільки вона з'являється у бутті як така, котру

постійно переслідує якась тотальність, якою вона є без можливості бути нею, оскільки вона якраз не може досягти у-собі, не втративши себе як для-себе» [92, с. 153–154].

Це почуття трагедії буття люди намагаються заглушити в собі через несправжнє існування, тобто надання своєму життю якоїсь позірної цінності. Існуючий індивід втікає в несправжнє існування. Сартр описує це явище як втручання людини в сферу злої віри, яка, на його думку, є чітке заперечення абсолютної свободи, тобто того, що має бути найціннішим для кожної людини.

Однак така ситуація не повинна призвести до бездіяльності, а змушувати діяти. Оскільки немає Бога, який би показував спосіб дій, сама людина має його знайти. Людина повинна створити свої власні цінності. У цьому контексті зло дійсно не існує. Вибір бути таким чи іншим означає водночас визнання цінності того, що ми обрали, тому що ми ніколи не можемо вибирати зла. В такий спосіб, Сартр надає злу реальності одночасно надто великої («Зло неможливо спокутувати»), але й занадто малої («Ми ніколи не можемо вибирати зла»).

Альбер Камю: «кожен несе чуму в собі, бо ніхто не вільний від неї». Для Камю світ, у якому нам довелося жити, не містить логосу, далекий від раціональності, яка є дружньою щодо людини, бракує йому і гаранта морального порядку, яким мав би бути Бог. «Бог, який знайшовся в цьому світі разом із уподобанням до непотрібних страждань, стає вигнанцем. Доля стає людською справою і людиною визначається» [143, с. 130]. В такому сенсі кожна людина «приречена на свободу». Однак це не є джерелом радощів, а причиною страждань і страху. Людина усамітнена, оскільки як єдине буття у світі залишається постійно сама, здійснюючи суверенні вибори і висловлюючи в такий спосіб свою свободу. Якщо ні у що не вірити, ніщо не має сенсу, ми не можемо визнати жодної цінності, усе можливе. Людина може чинити добро, але й чинити зло. Зло і чеснота – це збіг або примха. «Звісно, існує добро і зло, і звичайно кожен легко бачить різницю між ними. Але коли ми доходимо до внутрішньої сутності зла, тут і чигають на нас труднощі. Існує, приміром, зло, на позір необхідне, і зло, на позір марне» [47, с. 219].

У такій ситуації людина усвідомлює, що її існування підвішене між минулим і майбутнім, що дає відчуття швидкоплинності та нереалізованості. Відсутність надії на вічне життя схиляє до життя в теперішньому. Але чим є теперішнє? Це буття тут і тепер у цьому конкретному світі, який важко назвати раціональним. А оскільки людина є істотою розумною і свідомою, жити в світі, якому бракує раціональності, нестерпно. Це породжує абсурд. Абсурд, який є фундаментом екзистенціальної філософії Камю.

Чума із заголовку роману Камю – це не просто хвороба, яка знищує людей. Цей роман є студіями зла, яке кожен із нас носить десь глибоко приховане і яке можна легко вивільнити. Зло постійно ховається, чекає в укритті, аби вийти на поверхню у сприятливий час і напасти. «Бацила чуми ніколи не вмирає, ніколи не щезає, десятиліттями вона може дрімати десь у закутку...» [47, с. 276]. Цей вид зла є найбільш поширеним людським досвідом. Воно народжується в чужій голові, а потім поширюється, як загрозлива епідемія, – каже Камю. «Зло, що існує на світі, майже завжди наслідок невігластва, і будь-яка добра воля може завдати стільки ж шкоди, скільки й зла, якщо тільки ця добра воля не досить обізнана. Люди – вони скоріше добрі, ніж лихі, і, власне, річ не в цьому. Але вони в тій чи іншій мірі перебувають у блаженному невіданні, і саме це називається чеснотою або вадою, причому найстрашнішою вадою є невідання, яке гадає, що йому все відомо, і тому дозволяє собі вбивати» [47, с. 160].

Епідемія чуми є чимсь абсурдним, і не можна знайти жодного логічного пояснення її існуванню. Зло, присутнє у світі, не може бути пояснене покаранням за гріхи або Божою справедливістю, хоч натхненна промова панотця Панлю говорить протилежне: «ось він, янгол чуми, гарний як Люцифер, і осяйний як саме зло» [47, с. 136–137]. Але послання Камю виразне: заборонено приймати зло чи виправдовувати його. Людина завжди повинна приймати щодо світу позицію бунту, незгоди на зло і страждання. Хоча насправді його не можна повністю подолати, а лише приспати і мати надію, що воно ніколи не пробудиться. Але це не звільняє нас від намагань протистояння злу.

Незгода на абсурд означає бунт. Саме цей бунт надає життю ціни. Охоплюючи все існування, він відновлює його велич. Для людини немає кращої перспективи, аніж інтенція, що бореться із реальністю, яка її перевершує [143, с. 49]. Сенс і масштаб життя виявляються через незгоду. Всі зусилля, зроблені людиною, мають сенс, оскільки це є якимось видом боротьби з неминучою долею, смертю. Від людини залежить, що вона робитиме зі своїм життям, якого кшталту йому надасть.

Камю твердить, що саме бунт є чільною темою «Чуми». Лише метафізичний бунт супроти абсурду, зла, усіляких нещасть, війни, тоталітаризму й смерті надає сенс людській екзистенції. Метафізичний бунт є рухом, в якому людина повстає проти своєї долі і всього світу. В бунті ми відбудовуємо ціннісний суд, в ім'я якого бунтівник відмовляється від погодження із своєю долею.

Страх, страждання, ізоляція, безупинна боротьба зі злом виказують героїзм і рішучість вибраних, але й підкреслюють нікчемність і лукавство решти. Камю часто говорить про так звану екзистенційну самотність, відчуження людини, яке впливає з крихкості життя та невизначеності завтрашнього дня. Однак праця для ближнього і з ближнім, зближення з іншою людиною, зменшує почуття цієї самотності – «єдиний спосіб об'єднати людей – це наслати на них чуму» [47, с. 201].

3.9. Філософія діалогу: зло в досвіді Іншого

Екзистенціалісти в своїх роздумах про людину підкреслюють момент трагічності і абсурдності людського життя і говорять про самотність у реальності зла. Іншим шляхом йдуть представники філософії діалогу. Найбільш фундаментальною формою зла в людському житті є для них зло, що з'являється в міжособистісному просторі – як його специфічне збочення, порушення його іманентної структури.

Мартін Бубер: зло як об'єктивізація Іншого. У творчості Мартіна Бубера питання зла є одним із об'єктів зацікавлення впродовж усього творчого шляху. На проблему зла Бубер виходить через дискусію про аскезу, а також живі дискусії із Ніколаєм Бердяєвим та Ернесто Буанайуті; до глибокого аналізу вдається у роботах «Я і Ти» (1923) і «Образи добра і зла» (1952).

Згідно з концепцією філософа ми повинні визнати, що злом є об'єктне ставлення до світу і трактування його виключно як дійсності «Воно». Зло в житті людини тісно пов'язане із домінуванням об'єктних взаємин («Я-Воно») над суб'єктними («Я-Ти»): «Основне слово Я-Воно не причетне до зла, як і матерія не причетна до зла. Основне слово Я-Воно причетне до зла, як і матерія, коли вона претендує на те, що вона є саме буття» [18, с. 41]. Бубер стверджує, що людина не є скінченим і замкненим в собі буттям, а складається з відповідних так званих діалогових відносин з іншими людьми, світом, а в кінцевому підсумку – з Богом. Ці взаємини Бубер описує за допомогою пари слів Я-Ти, вказуючи, що друга сторона трактується в них завжди суб'єктно – як інше Я, не лише як «об'єкт». Відкриття до «Ти», просякнуте свободою і відповідальністю, звільняє людину з кайданів чисто інтенційних взаємин і ставить перед нею імперативні моральні зобов'язання. Своєю чергою, замикання на «Ти» замикає на конкретні поклики до добра: «невблаганно перетворюється на самонадіяну переконаність того, хто з віри вміє вилучити користь: мовляв, жодне зло не сягне мене, бо я вірю, що є Той, хто не дозволить, щоб зі мною щось сталося» [18, с. 80–81]. І це становить джерело не лише морального, але й екзистенційного зла.

У пізніших працях, звертаючись до біблійних текстів, він викриває два відмінні різновиди зла, для пояснення яких звертається до інтерпретації авестійських і проавестійських міфів та акцентує на необхідності побудови містка поміж міфом і дійсністю. Він звертається до тлумачення старозавітних історій про гріхопадіння, Каїна і Авеля та потоп. В аналізі першої історії гріхопадіння, він стверджує що Адам і Єва, порушуючи божественну настанову, ще не стають на шлях зла, а «знання добра і зла» означає лише «знання протилежностей, які в ранніх письмових текстах людського роду позначалися цими двома поняттями» [17,

с. 130]. Порушення заборони приводить перших людей до усвідомлення протилежностей і відкриває «шлях в історію світу», світ лиш завдяки цьому набуває історію і ціль в ній [17, с. 132]. Фактично, на першій стадії людина ще не здійснює вибору, а лише діє. Тут ще немає «радикально злого», адже немає системи оцінювання. Так, «діяння перших людей належить до сфери *переддня* зла, діяння Каїна – до сфери зла, що виникло тільки завдяки акту пізнання». А ось сюжет про потоп уже тлумачиться Бубером як покарання за вчинення гріхів людством, бо «Бог побачив, що «зло людини велике на землі» [17, с. 136].

Однак людина в розумінні Бубера не є злою як така. Йдеться не про зісутість душі як такої, але про «збоченість шляху». Зміни, які відбулися в перших людях, власне, пішли від пізнання добра і зла, а не від факту непослуху як такого. Людина власне в такий спосіб і стає, на гадку Бубера, «богоподібною», бо «пізнала» протиставленість, але нездатна над нею панувати, бо цією властивістю володіє лиш Творець. У такий спосіб, людина «привносить у створений світ покорену в акті творення хаотичність можливого, час від часу довільно втілюючи її у собі» [17, с. 137].

У описах зла Бубер часто звертається до важливого розрізнення в німецькій мові між двома словами: «*übel*» і «*böse*», які окреслюють зло. Перше із цих понять відноситься до предмету і описує певну його рису. Друге, натомість, стосується предмету і вказує передусім на його наміри і пізніше на вчинки. Цей поділ відповідає тому, що в традиційній термінології називається природнім (*übel*) і моральним (*böse*) злом [163, с. 5, 7–8]. Перший вид зла і є, власне, випадковістю всіх речей і характеризується як свого роду вада у творінні. Інакше виглядає справа із моральним злом. Воно є не чимось абстрактним, а максимально конкретним. Людина черпає знання про нього на підставі власного внутрішнього досвіду, а інструментарієм його пізнання є інтроспекція. Зло не творить об'єктивної структури або якості світу, але становить певний тип переживання і досвіду людини. Бубер підкреслював, що людська натура не є злою, але потенціал людини полягає у їх грамотному сполученні. Зло, так само, як і добро, становить умову людського життя і відношення до життя особистості. З цієї причини людина не є

просто злою, бо може скерувати свої сили на добрі цілі, і ніхто не є просто добрим, бо не є вільним від внутрішнього напруження. Людина за своєю природою двояка: «добра-і-зла». Вчення Бубера можна збагнути, лише якщо не трактувати добро і зло як дві полярні протилежності – їх слід пізнавати як неоднакові за сутністю. «Злий потяг» є пристрастю, без якої людина не може ані породжувати, ані творити, але яку не можна залишати саму по собі, бо втрачає свою скерованість і може призвести до хибного сприйняття. Натомість «добрий потяг» становить собою чисте, безумовне скерування до Бога. Лише сполучення обох робить людину цілісною [17, с. 139].

Емануель Левінас: Інший як порятунок від зла. На відміну від Бубера, Емануель Левінас питання стосунку між добром і злом ставить у центр своїх міркувань про людину і світ. Найважливішим метафізичним питанням для нього стає не Ляйбніцеве «Чому існує швидше щось, аніж нічого?», а: «Чому існує передусім зло, аніж добро?» [200, с. 207]. Левінасова філософська методологія ґрунтується передовсім на первинності етичного порядку щодо онтологічного. Критикуючи Гайдеггера, він доводить, що не онтологія, а етика є ключем до розуміння людини. Тільки етика може нам запевнити включене (заангажоване) тлумачення дійсності, а в результаті – відкриття остаточного сенсу існування людини перед лицем безглуздості існування зла у світі.

У цій парі протилежностей первинним є добро, а не зло. І ця радикальна первинність добра виключає можливість симетричного розуміння зла: зло не є браком добра, а добро є «поза» буттям і небуттям. Інакше виглядає справа зі злом. Зло належить, на думку Левінаса, до логіки буття. Тому його не слід розуміти як відсутність буття, як цього навчає класична християнська теодицея, але, навпаки, його (буття) необмеженість. Буття є злом не тому, що воно скінченне, а тому, що не має кордонів. Що ж до людини, зло виникає з тотального занурення в бутійність, здебільшого в дійсності власного буття, без перспективи трансценденції.

Це особливо помітно в аналізі проблеми страждання як явища, яку здійснює Левінас. Страждання походить від самого буття. Його безглуздість не можна усунути жодною казуїстичною біологічною (доцільність болю), соціальною чи

релігійною риторикою, які пропонують різні теологічні й філософічні проекти. Це вказує на марність страждань, їх даремність і безцільність.

Левінас звинувачує західну філософію в знищенні трансценденції Бога?» [200, с. 115]. Бог Левінаса не є Богом історії, бо в такому разі мав би з необхідністю взяти на себе вину за усе зло, що відбулося [198, с. 3–4]. Левінас, говорячи про Бога, говорить про Нього як про трансценденцію настільки трансцендентальну, що аж відсутню. Бог Левінаса відсутній, але цю відсутність не слід сприймати як заперечення його існування [201, с. 151]. Бог відсутній, аби мати змогу зберегти свою благість у світі, сповненому беззмістовних страждань. Єдиним шляхом, на якому можна «досвідчити» Бога, є етична площина. Однак це не є «досвідом» у повсякденному сенсі цього слова. Філософія Бога для Левінаса – це філософія сліду. Таким слідом Бога є обличчя іншої людини – єдине місце, в якому стається автентична трансценденція [197, с. 180]. Зустріч з Іншим є певного роду релігійним актом. Зустріч має конкретний вимір, може породити добро, істину, та закликає до відповідальності перед Іншим і за Іншого [199, с. 196].

Зокрема, страх перед злом, яке зачіпає Іншого, приводить до відкриття добра, яке проявляється через вимогу взяти на себе відповідальність за Іншого, який страждає. Саме Інший, його лик (категорію «лику» (*le visage*) як свого роду «витоку» всякого сенсу, він вводить для самопред'явлення Іншого) дозволяє вихід на Трансцендентність, яка проявляється в діалозі. Лик Іншого має сенс лиш в собі і для себе, він вище від фізичного й соціального контексту. Тільки в порядку відповідальності Я за Іншого проблема безглузлого страждання набуває свого значення. Користуючись християнською термінологією, Левінас вводить слово «епіфанія» (*l'epiphanie*), тобто священне, «одкровення». «Епіфанією лику є етика» [198, с. 234]. Хоча епіфанія лику відкривається до Трансцендентності і водночас до буття добрим, вона також містить вимір, що веде до зла. Проблема зла, яке реально існує у світі, чи то у формі морального зла, чи марного страждання, може бути вирішена лише в перспективі добра.

Та перед ликом Іншого існує спокуса вбити його. Як це не парадоксально, та виявляється, що та сама слабкість і вразливість, яка проявляється в епіфанії лику і

нагадує нам про покликання людини до добра, є також і тим, що спокушає і вабить до насильства. Отже, зустріч з Іншим відкриває два можливих ставлення до нього: бути хорошим або поганим. Ця альтернатива є базовою і ситуація «не вибору» не допускається. Тільки будучи добрим, можна уникнути буття злим.

3.10. Поль Рікер: зло як скандал для думки і виклик для віри

До проблематики зла більшою чи меншою мірою звертається французький філософ Поль Рікер чи не в усіх своїх найважливіших працях. У своїх міркуваннях він виходить із традиційного розрізнення між моральним та фізичним злом. Із цих двох видів зла саме фізичне, тлумачене як зло страждань, не дозволяє замкнутися в площині морального зла, та становить – на гадку Рікера – справжній «скандал для думки і виклик для віри» [237, с. 49]. Повз проблему зла не можна пройти байдуже, слід її відчитати і спробувати зрозуміти через звернення до його первісних досвідчень. Оскільки зло осягнене уже не є злом у конкретному значенні цього слова – воно перестає бути абсурдним, обурливим, поза законом і сутністю.

Філософія зла Рікера – це передусім феноменологія і герменевтика символу і міфу. Цей шлях необхідний тому, що «немає прямої, несимволічної мови зла, страждань, постраждалих, скоєних чи вчинених» [235, с. 27]. За словами Рікера, символ є чимось первісним для кожного мислення, чимось даним. Щоб почати думати про символ, треба подолати певний спосіб мислення, тобто методично виокремити з понять істотне в символі (ейдетика), потім виявити його згуртованість та цілісність (феноменологія), остаточно піддати критиці і почати про нього думати властивим чином (герменевтика).

Кожен символ дає нам поживу для роздумів, але символи зла демонструють, що міфи та символи завжди містять більше, ніж ціла наша філософія, і що ніяка філософська інтерпретація символів ніколи не перетвориться на абсолютне пізнання. У своїх роботах Рікер спирається на народні вірування, міфічні перекази,

а також оригінальні символи зла, які він розглядає в синхронічному та діахронічному аспектах.

Синхронічний підхід дозволяє виокремити основні символи зла, що виникають у західній культурі, і простежити їхню структуру та способи інтерпретації (за винятком історичних перетворень згаданих символів). На цьому шляху Рікер виділяє три основні символи зла в західній культурі: архаїчний, старозавітний та протестантський.

Буквальне відчуття архаїчного символу зла – це пляма або бруд у фізичному сенсі, натомість переносним, вторинним значенням є дефект. У символі Старого Завіту його буквальним або образним значенням є сходження з прямої дороги, заблудження, натомість переносним сенсом є гріх. Нарешті, в протестантському символі його буквальне значення – перенесення тягаря, тоді як переносний, вторинний сенс – провина (правопорушення) [238, с. 11].

На наступному етапі Рікер аналізує символи зла, розглядаючи їх у діахронічному аспекті, тобто враховуючи їхні історичні зміни. За словами Рікера, цей підхід показує, що кожен наступний етап у розвитку символіки зла приймає символічний заряд попередньої фази. В результаті цих перетворень утворюється символ, буквальне значення якого – вада і гріх, а вторинний сенс – вина.

Різниця між міфом і лінгвістичним символом, згідно з Рікером, полягає у відмінності лінгвістичного рівня в межах одного типу символічної мови, відмінності в складності структури. Символи зла є першим рівнем досвіду зла. Вони нічого не пояснюють, лише допомагають наблизитися, ілюструвати певну реальність. Завданням символіки зла не є відповідь на питання про сутність зла та повна його характеристика, а радше наближення його таємниці. Процес раціоналізації первісного досвіду зла відбувається лише на рівні мови вищого порядку, мови міфів. Лише міфічний дискурс надає герменевтиці перші моделі представлення сенсу зла.

Міфи, попри те, що є уявними символами, поглиблюють людський досвід через історії. Хоча говорять про архетипічні форми, що представляють собою певний ідеал людини, вони нагадують ті переживання, з якими насправді

змагається кожна людина [235, с. 31–32]. Серед даних нам міфів, Рікер розрізняє чотири основні «морфологічних типи» зла, яке є його ідеями і символами: (1) Вавилонська і орфійська міфологія (а пізніше погляди гностиків і маніхеїв) говорять про зло як хаос, безлад, силу, яка протиставляється створенню. Зло – вічна, немислима, руйнівна сила, яка ніколи не буде подолана добром. (2) Грецька міфологія і театр називають зло трагічним аспектом людського життя. Трагічний герой, поставлений перед вибором, завжди обирає погано. Зло приходило у вигляді *fatum* як можливості зла. (3) Філософський міф, тобто так званий образ «вигнаної душі» (орфізм і платонізм), описує стан людини, яка з власної вини зв'язалася зі злом, яке приносить йому страждання (постать Сізіфа). Цей міф відіграє важливу роль у формуванні нашого поняття зла. (4) Біблійний міф про Адама бере за основу первородний гріх і говорить про вину і покарання.

Кожен із цих міфів – це інша відповідь на питання про зло. У кожному з них є щось істотне і дає свідчення якоїсь правди про людський досвід зла. Однак Рікер зосереджується головним чином на останньому, біблійному міфі про падіння, який, за його словами, «через свою складність та внутрішню напруженість, підтверджує в різних ступенях важливі складники інших міфів» [238]. На його думку, в цьому образі зло було виключене з космологічного процесу. У процесі створення немає боротьби із силами хаосу, яку супроводжує поява сил зла. Зло було радикально відокремлене від створення, яке було благим. Гармонія, в якій початково перебувала людина, була перервана її непокорюю. Зло почало своє існування в світі не після гріхопадіння перших людей, а під час спокуси у вигляді таємничого Змія. Засадничий аспект зла був розкритий у формі брехні, омани, що принесла протилежне до обіцянки спокусника: замість очікуваної божественності людина пізнала зло й втратила свою невинність.

Аналіз міфів – за словами Рікера – дозволяє нам стверджувати, що зло перебуває в свободі або саме в її відсутності. Поневоленна воля притягує символи зла: поневолення тіла і поневолення душі через тіло. Рікер визначає потрійну схему так званої поневоленої волі, тобто свободи, яка сама поневолює себе і виражається через різні обличчя зла. Першою схемою є схема «позитивності», де зло не просто

помилка відсутності порядку. Зло – це сила темряви. У цьому сенсі – це щось «усунути», знищити. Друга схема є схемою «зовнішності». Людина ставиться до зла як до «зовнішнього вияву свободи, як до чогось відмінного від себе», чому свобода дозволяє себе захопити. Людину тут не трактують як створіння, зле за своєю природою, тому що все зло, яке до неї приходить, має зовнішній характер, а не є прямою провиною. Третя модель вільної волі – «зараження», де зло як щось зовнішнє заражає людину [238, с. 144–149].

Сфера мислення не є єдиним рівнем відповіді на питання про зло. Відтак, зло, на думку Рікера, це насамперед категорія дії, а не теорії. І як таке вимагає відповіді на практичному рівні. Зло є тим, проти чого ведеться боротьба. «Ми не вступаємо у стосунки з ним, окрім стосунку проти. Зло є тим, що є і чого не повинно бути, але про що ми не можемо сказати, чому воно є» [237, с. 53].

Рікер закликає до «етичної та політичної боротьби проти зла, яка може об'єднати всіх людей доброї волі» [239, с. 44]. Його оригінальність полягає в зверненні уваги на ще один аспект у контексті проблеми зла. Це явище третьої сторони – інституції. Відповідь на зло, відповідно до його концепції, слід поставити на інституційний шлях формалізованих взаємин, державної діяльності та організацій як інструментів права проти насильства і несправедливості. Цей шлях повинен передувати будь-якій мисленнєвій спекуляції про зло.

3.11. Натуралістичні й психологічні теорії зла: агресія як побічний «продукт» природних процесів

До найбільш впливових концепцій зламу ХХ–ХХІ ст., сконцентрованих на механізмах агресивної поведінки, належать біологічні, психологічні та соціальні теорії, які становлять компліментарне пояснення проявів агресивної поведінки людини [192, с. 31]. Багато із цих теорій взяли за свій вихідний пункт теорію еволюції. А з перспективи еволюціонізму і біології міркування про свободу волі людини є значною мірою непорозумінням. У природі немає місця для морального

вибору, якщо нас можна цілковито пояснити фізичними й хімічними законами, то ми цілковито обумовлені. Додаткове обґрунтування цієї позиції додали соціологія і психологія. Відкриття, започатковані Зигмундом Фройдом, продемонстрували різні несвідомі механізми, що керують людиною, демонструють нам, як далеко людям до свободи і незалежності та як глибоко ми занурені у всякого роду імпульси та інстинкти.

Одним із перших природою війни і агресії займався **Анрі Бергсон** у праці «Два джерела моральності і релігії» (1932), де доводив, що підґрунтям усілякої агресії є воєнний інстинкт, властивий усім людям: «Воєнний інстинкт є таким сильним, що виявляється першим, коли усувається цивілізація, аби дійти до природи [...] Війна є справою натуральною» [136, с. 276], хоч культурні зміни можуть допомогти в досягненні мирного стану.

Зигмунд Фройд у есеї «Тотем і табу» (1913), аналізуючи притаманне людині прагнення вбивства, стверджує: «Аналіз снів нормальних людей виявляє, що присутня в нас спокуса до вбивства інших людей сильніша і виявляється частіше, ніж ми б сподівалися» [153, с. 80]. Залишаючись під значним враженням від військових переживань і досліджуючи солдатів, які брали участь у Першій світовій війні, у своєму відомому есеї «Невдоволення культурою» (1930), він стверджував, що схильність до агресії «є первинною і незалежною імпульсною схильністю людини» [153, с. 291]. Внаслідок цього ближній є для нас «не лише потенційним помічником і об'єктом статевого прагнення, але й становить спокусу, аби в стосунку до нього випустити свої агресивні схильності, використати його працю не винагороджуючи, використати сексуально без його згоди, заволодіти його майном, принизити його, спричинити біль, мучити його й убити» [153, с. 282–283]. Людину, огорнуту цим хижацьким інстинктом, який «зазвичай чекає лише на якусь провокацію», обмежує лише культура, що пригнічує агресивні імпульси.

Біологічні механізми формують підстави нашої поведінки також в підході творця сучасної етології **Конрада Лоренца**⁹. Подібно як Фройд, він досліджує

⁹ Варто зазначити, що Лоренц є «досить нетиповим» представником еволюціонізму: в своїх працях він неодноразово вдається до відкритого діалогу з теологією, вводячи до свого словникового запасу такі поняття, як, наприклад,

емпірично досвідчену видову агресію, що розуміється як вроджене явище. Агресія є певного роду інстинктом [206], і як така – усюдисуща в житті і поведінці різних видів, не лише людини. Через це існує необхідність трактування її як певної риси життєвих процесів, витворених і схвалених еволюцією.

Способи людської поведінки Лоренц аналізує в перспективі поводження тварин. У межах свого натуралістичного мислення Лоренц вважав, що моделі агресивної поведінки людини були успадковані з тваринного світу [61]. Він розумів агресію як спонтанне вивільнення енергії, однак виразно відрізняв тваринну агресію, що виконує позитивну роль у житті виду і обмежується своєрідною конкуренцією, і людську агресію, модифіковану особливостями суспільного життя і творену культурою. Втім, остання, яку розуміють як зло, пов'язане із діями людини, є злом лише в переносному сенсі, цитуючи Лоренца – «так званім злом». Виявляється, що те, що ми називаємо злом, у природі часто виконує позитивну функцію [206, с. 66]. В цьому контексті агресія не є ані доброю, ані злою, а лише рушійною силою певної поведінки, яка може бути конструктивною або деструктивною. Тому люди не відрізняються тим, агресивні вони чи ні (кожен організм обладнаний імпульсною системою), а тим, наскільки вони агресивні. Конфлікти можливо пояснити з позиції агресора якоюсь «вищою необхідністю» – патріотизмом, справедливістю, честю, боротьбою зі злом, «законами природи», які уможливають визнання власної расової, релігійної, моральної чи іншої вищості. У кожному разі, агресія, в такий спосіб, обґрунтована й раціоналізована, а історія володіє численними ілюстраціями подібних прецедентів [206, с. 95].

Для **Едварда О. Вільсона**, творця соціобіології, агресія є вродженою рисою [283, с. 251, 256]. Також агресія – факт, що походить із біологічних джерел, хоча вона проявляється як різні реакції через те, що її специфічні визначення різні і підпорядковані різним контрольним центрам у нервовій системі [283, с. 137]. Попри те, що агресивна поведінка людей залежить від культурних факторів, вона формується на усталеному біологічному підґрунті: «агресивна поведінка, особливо

«божественність», називає еволюцію «подією створення» та аналізує поведінку людини в контексті теологічної концепції «гріха» [205].

у формі небезпечних військових дій та кримінальних нападів, є набутою. Але це набуття підготовлене [...]: ми дуже схильні в певних окреслених ситуаціях піддаватися глибокому, ірраціональному почуттю ворожості» [283, с. 141].

Факт, що ми легко піддаємося почуттю ворожості, свідчить про те, наскільки глибоких структур воно сягає. На відміну від Лоренца, Вільсон вважає, що «агресія не є чимось схожим до рідини, тиск якої у контейнері постійно зростає, напіраючи на стіни, ані не схожа на набір активних інгредієнтів, налитих у порожній контейнер. Набагато точнішим є порівняння зі сумішшю хімічних речовин, приготованих для подальших перетворень, коли визначені каталізатори додано і все разом підігрівається. Продуктом цієї невралгічної хімії є характерні для людей агресивні реакції» [283, с. 141–142].

Погляди етологів і їх наступників соціобіологів на причини людської агресії, зустрічалися із рішучим супротивом середовища культурних детерміністів. Ідея, що можна насильство трактувати в категоріях біологічного інстинкту, здавалася їм неприйнятною. Дискусії з ними першим розпочав **Еріх Фром** в праці «Анатомія людської деструктивності» (1973). Його закиди Конраду Лоренцу мали на меті дискредитацію поглядів останнього: «Соціальний і моральний дарвінізм, проголошений Лоренцом, це романтичне і націоналістичне поганство, завданням якого є затемнити точне розуміння біологічних, психологічних і суспільних факторів, відповідальних за людську агресію» [154, с. 61]. У своїй роботі Фром взявся доводити тезу, що агресивність не походить від природи, а має своє коріння в цивілізації: «Теза, що причиною воєн є вроджена людська деструктивність, явно абсурдна для кожного, хто має бодай найменші знання з історії» [154, с. 286]. Якщо б причина воєн лежала в природі, то разом із розвитком цивілізації війни ставали б менш частими й кривавими, але, як доводить дослідник, відбувається цілком навпаки. «Що примітивніша цивілізація, то менше в ній воєн. Подібна тенденція впливає з того факту, що кількість й інтенсивність воєн стає все більшою разом із розвитком технічної цивілізації» [154, с. 193]. Це є доказом того, що, війни, які спалахують між людьми, є результатом не вродженої агресивності людини, а лише інструментальної агресії військових і політичних еліт, а також певних психічних,

індивідуальних мотивацій, які дозволяють певним типам людей отримувати від війни задоволення [154, с. 191–192].

Фром, як і інші критики натуралістичної інтерпретації війни, закидав своїм супротивникам, що теза про вроджену схильність до агресії звільняє людей від відповідальності за руйнівну поведінку. «Автори, які заявляють, що війна повинна бути зведена до вродженої людської агресії, трактують сучасну війну як щось нормальне, оскільки припускають, що війну слід пояснювати «руйнівною» природою людини» [154, с. 193]. У світлі таких поглядів натуралістичні концепції свідчать про безпорадність людини щодо феномену зла та замикають людству шлях до мирних рішень [155].

Іншим шляхом у своїх міркуваннях пішов **Філіп Зімбардо**. Його праця «Ефект Люцифера. Чому хороші люди чинять зло» (2008) становить одне із найважливіших опрацювань із площини психології добра і зла.

Зімбардо доводить, що ми двічі помиляємося щодо сутності зла. Помиляємося, вважаючи що воно є рисою і що воно чуже нашій природі. Сліпо віримо, що зло допускають лише психопати і садисти. Але, насправді, це не внутрішні схильності, а ситуація, в якій ми перебуваємо, робить кожную людину здатною чинити страшні речі. Згідно із Зімбардо, зло, зазвичай, здійснюється звичайними, простими людьми, і кожен за певних умов може перейти на так звану темну сторону [43]. Ми можемо знайти приклади підтвердження цієї тези в нашому повсякденному житті; а багато експериментів у соціальній психології підтверджують – найчастіше зло чинять звичайні люди.

У цих міркуваннях ми знаходимо відлуння роботи Ганни Арендт (див. параграф 3.9), яка показала, як потужно структури управління людьми впливають на те, що ми робимо і що ми думаємо про це. Роботи Стенлі Мілграма та Джона Майкла Штайнера підтвердили її тезу про бюрократію і банальність зла, а також про силу влади, переконання в тому, що нічого поганого не було зроблено.

Зімбардо у своїх міркуваннях йде шляхом попередників, представляючи механізми, які з звичайної людини роблять ката або – навпаки – героя, який протистоїть жорстокості. У своїй тезі він стверджує, що зло таке ж тривіальне і

звичайне, як добро. Іншими словами, звичайні люди, залежно від обставин, в яких вони опиняються, можуть стати як лиходіями, так і героями, захисниками добра.

На підставі даних, зібраних у процесі експериментів та багаторічних спостережень, Зімбардо стверджує, що моральні людські рішення майже завжди обумовлені трьома чинниками: внутрішніми схильностями (наприклад, підпорядкуванням авторитету, тенденцією самовиправдання), ситуаційним контекстом (наприклад, почуттям анонімності в групі) та системою, в якій живе людина – політичною, економічною, релігійною, історичною та культурною.

За Зімбардо «зло – усвідомлена, навмисна поведінка, до якої вдаються з метою завдати шкоди, образити, принизити, дегуманізувати або знищити інших, невинних людей; або ж використання особистої влади й авторитету для того, щоб заохотити людей або дозволити їм чинити на свою користь» [43, с. 23]. Зімбардо також говорить про різні обличчя зла. Причому одне із найжорстокіших його втілень – це зло, породжуване системами влади. Абсолютне зло в дії – це система тоталітарного правління. Тоталітаризм означає ліквідацію особистої гідності, і його суть – крайні зловживання владою.

У цьому контексті Зімбардо, як і Лоренц, відкидає традиційну опозицію: добро – зло. Немає підстав запитувати: хто добрий, хто поганий, хто досконалий і хто є злом. Тут важливіше, радше, якою особою ви буваєте; коли люди бувають хорошими, а коли ні? У якій ситуації людина чинить добрі справи, а коли стає жорстокою? Відповідаючи на ці питання, Зімбардо аналізує тему опору супроти небажаного соціального тиску і аналізує героїчну позицію, яку він розглядає як потенційні ліки нам від різного зла.

Зрештою, «щоб прийняти фізіологію, ми не повинні відмовлятися від моралі» [219, с. 480]. Той факт, що ми маємо закодовану схильність до агресивної поведінки не означає, що ми можемо виправдати дії людини, які роблять агресію ефективним інструментом для задоволення її потреб і реалізації певних прийнятих суспільством культурних моделей.

3.12. Зло у постмодернізмі: конструктивна сила і засіб порятунку

Саме у постмодернізмі сягає апогею соціальний контекст тлумачення зла. Питання зла піднімається практично у всіх авторів крізь призму влади, насильства, війни, тероризму, шизофренії, збочення, спокуси. «Спокуса – це завжди спокуса зла. Спокуса світу. Світська *зваба*. І це прокляття, накладене на спокусу релігією, без змін сприймається мораллю і філософією, а нині підхоплюється психоаналізом і дискурсом «звільненого бажання». Може здатися парадоксальним, що сьогодні, коли так виріс запит на секс, на зло, на перверсію, коли все, колись прокляте, справляє відродження, часто так чи інакше запрограмоване, спокуса, все ж, як і раніше, залишається в тіні, або зовсім охоплена мороком» [15, с. 25]. Тобто, постмодернізм більше зорієнтований на механізми зла, його способи функціонування у світі, соціальні прояви і людські перцепції.

Зокрема, **Жорж Батай**, знаний через дослідження насильства, надмірностей, радикальної алтерності, у своїх есеях «Література і Зло» (1957) вважає літературу яскраво вираженою формою зла – Злом, яке має найвищу цінність, адже спроможне порушувати заборони й робити неможливе можливим. Він порівнює літературу із Прометеєм, що «піддає сумніву принципи регулярності і обережності. Письменник знає, що винний... Він може претендувати на радість лихоманки – знак вибраності» [7, с. 12]. Постмодерністи більше не розглядають зло як диявольську силу, що протистоїть людському існуванню й лише перешкоджає, навіть навпаки: «За такого співпадіння протилежностей Зло більше не є принципом, неминуче зворотнім до природного порядку, що панує в межах розумного. Можна сказати, що Зло, будучи однією із форм життя, сутністю своєю зв'язане із смертю, але водночас дивним чином є основою людини. Людина приречена на Зло, але повинна за можливості не скувати себе границями розуму. Спочатку вона мусить прийняти ці границі, визнати необхідність розрахунку і вигоди» [7, с. 28]. Далі, у «Теорії релігії» (1973) він розглядає різні варіанти «приручення зла»: наприклад, війну під кутом ілюзії, начебто скерування агресії зовні уможлиблює позбавлення від насилля. Батай викриває внутрішній механізм розв'язування воєн та людського жервоприношення

через принцип об'єктивації людини, «зведення її до становища куплі-продажу» й «всемогутності речі» [8].

Зигмунд Бауман у своїй праці «Сучасність і Голокост» [134] намагається збагнути підстави насильства крізь призму єврейського досвіду – цю засадничу Іншість, що «ображає» почуття упорядкованого світу. Для дійсності Голокосту, стверджує Бауман, було замало самого антисемізму – йдеться про засадничу традицію алофобії, коли юдаїзм стали ототожнювати із двоїстістю й недоречністю – головними ворогами порядку [133, с. 220]. У такий спосіб, ця «вперта присутність» юдеїв, зрештою, будь-чого, що не вкладається у строгий порядок, систему, категоризацію стає «розколиною в світовому порядку, крізь яку видно... хаос» [133, с. 208]. Тут механізмом примусу стає бюрократія, яку Ганна Арендт, як пам'ятаємо, зводить до бездушної системи, а Зигмунт Бауман включає до неї не лише адміністративний апарат, а й офіцерів Вермахту. То ж, як він стверджує у своєму «Житті у фрагментах» [133], цивілізаційний процес становить собою не усунення чи зменшення, а перерозподіл насильства. Цей процес поділяє насильницькі практики на легітимізовані та власне насильницькі (непередбачувані, деструктивні). Легітимізовані працюють у такий спосіб, аби дистанціювати насильство і зробити його «справою не жорстоких людей». Так раціоналізована жорстокість, яка віддаляє етичний вибір від суб'єкта, пояснює масові геноциди й розмиває зло у бюрократичних процесах.

То ж, дійсне зло вкорінене у боротьбі з алтерністю і сутнісний крок, який людство зробило у цьому керунку – це розсіяння відповідальності в інституційних і бюрократичних утвореннях, де-суб'єктивізація зла. Окремо слід виділити поняття «нестачі» (*lack*), яке у постмодернізмі є метафізичним і структурним поняттям – організаційним та необхідним елементом будь-якої системи (згадаймо привативну концепцію зла як браку).

Та найбільш продуктивний та цікавий у багатьох аспектах – від етичного до онтологічного – підхід до проблеми зла належить **Жанові Бодрійяру**. Як наш сучасник, втомлений цивілізаційними «здобутками», Бодрійяр вбачає порятунок від «ери невагомості» саме у розмаїтих проявах зла. На перший погляд, такі чаяння

абсурдні, бо не можуть дати нічого позитивного. Але саме проти «білокрів'я позитивності», на яке хворіє сучасний соціум, – примусового позбавлення усього (речей і явищ) їхніх негативних рис – і скерована гомеопатична терапія Зла. Саме упорядкованість, синхронізованість, досконалість – все це утворює світ абсолютно неприйнятний для природи як людини, так і самого світу. Така стерильність породжує численні алергічні реакції: «Неприйняття, відторгнення, алергія – особливий вид енергії. Ця внутрішня енергія, яка зайняла місце негативізму й обурення, викликаного незгодою, породжує найбільш незвичайні явища нашого часу: вірусні патології, тероризм, наркоманію, злочинність і навіть ті явища, які прийнято вважати позитивними – культ успіху та колективну істерію виробництва – явища, більше схожі на примус позбутися чогось, аніж на спонукання будь-що створити» [13, с. 105–106].

У такому вихолощеному від небезпек світі, де загрозу становлять хіба автоімунні явища, баланс поміж добрим і злим набуває нового значення. Щоб зрозуміти, в чому полягає загроза тотального (а подекуди й тоталітарного) Добра та потенціальна конструктивна сила Зла, слід зауважити, як саме реалії сучасного світу змінили людину. «Зникли сильні спонукання, чи, інакше кажучи, позитивні, вибагливі, привабливі імпульси. Бажання, які ми відчуваємо, дуже слабкі; наші смаки все менш визначені. Розпалися, невідомо за чиїм таємним умислом, сузір'я смаку, бажання, волі. А сузір'я злої волі, відкидання і відрази, навпаки, стали більш яскравими. Здається, що звідти виходить якась нова енергія із зворотнім знаком, певна сила, що замінює нам бажання, необхідне звільнення від напруження того, що замінює нам світ, тіло, секс. Сьогодні можна вважати визначеною тільки відразу, пристрасть більше такою не є» [13, с. 106]. Бодрійяр стверджує, що наші дії, наші затії та навіть хвороби мають все менше об'єктивних мотивацій – це результат внутрішньої відрази до себе. Себто, маємо вихолощений світ, скерований на «позитивність», «покращення», комфорт і безпеку, та, з іншого боку, людину в ньому, що боролася за «заподіяння добра», та щось не спрацювало. «Ми стали соціумом фанатично зніженим чи зніжено фанатичним» [13, с. 123]. Ця віртуальна згода душить і не залишає місця на антагонізм, полеміку, іронію, тим самим

виганяючи зло за периферію. «Світ так наповнений позитивними емоціями, наївною сентиментальністю, канонізованим марнославством та догідливістю, що іронія, насмішка і суб'єктивна енергія зла у нім завжди виявляються більш слабкими» [13, с. 159].

Тероризм, маскарад, рак – такі версії «порятунку» висуває Бодрійяр. «Тут немає ні моралі, ні провини – принцип Зла просто синонім принципу повернення до попереднього стану і принципу лиха. У системах, що розвиваються шляхом всезагальної позитивності і втрати символів, зло у будь-яких своїх формах рівносильне основному правилу оборотності [13, с. 95–96]. Тут автор «Прозорості зла» вводить певну ієрархічність: «ще гірше зло – розумове отупіння, нормативне осупільнення, універсальна запрограмованість» [13, с. 98]. Так, тероризм теж може являтися автоімунною реакцією захисту від «епідемії згоди, політичної лейкемії і занепаду», подібно як неврози захищають людину від безумства, а СНІД від сексуальної епідемії. «Перед обличчям загибелі, які ховає у собі повна невагомість, незносна легкість існування, всезагальна скупченість і лінійність процесів, загибелі, яка захоплює нас у порожнечу, ці раптові вихори, які ми називаємо катастрофами, є те, що нас уберігає від катастроф. Ці аномалії, ці крайнощі відтворюють зону гравітації і щільності, що перешкоджає дисперсії. [...] так, катастрофу можна розглядати як певну помірковану стратегію» [13, с. 101].

Зло є невіддільною частиною речей, і це «життєвий принцип руйнації зв'язків», який не має стосунку до моралі, але є онтологічним принципом. Від самого створення Раю, принцип Зла є принципом пізнання. Принцип Зла є принципом неузгодженості, непередбачуваності.

Проблема Добра, відтак, у тім, що воно структурно складніше: «Добро полягає у діалектиці Добра і Зла, а Зло ж – в запереченні цієї діалектики. В радикальному розділенні Добра і Зла і внаслідок цього – в автономії принципу Зла. Тоді як Добро передбачає діалектичний зв'язок зі Злом, Зло базується на самому собі, на повній несумісності з Добром. Зло, таким чином, виявляється господарем ситуації, і принцип Зла, панування вічного антагонізму, отримує тріумф» [13,

с. 205]. В умовах обмеженості ресурсу – духовного, інтелектуального, вольового, енергетичного – виживає простіший механізм і система.

Саме на цих засадах Бодрійяр вибудовує свою теорему про прокляту сторону речей, що закладає нероздільність добра і зла. Загроза Добра в тому, що йому необхідне Зло для свого існування і розвитку, воно не самодостатнє в своєму бутті, його «зона комфорту» – крихкий баланс. Потенціал Зла ж – в ініціації відповідних процесів, що цей баланс можуть забезпечувати. Тому перемога Добра – це не знищення і вигнання Зла, не позбавлення його демонічних сил, а обережна й сповнена насолоди непередбаченості співпраця.

3.13. Українська філософська традиція про зло

Питання зла в українській філософії вирішувалося здебільшого в етично-антропологічному ключі, загалом властивому для української гуманітарної традиції, провідними рисами якої є: кордоцентризм, найбільш досконало виражений у філософській концепції Памфіла Юркевича; прикладний антропоцентризм, скерований на практичне вирішення питань людини у світі (наприклад, здобуття щастя); екзистенційність як орієнтація на унікальність життєвого досвіду в конкретному історичному моменті; софійність й усвідомлення контекстуальності власних «правд»; етичність, значною мірою скерована на християнську систему цінностей; язичницька емоційність і паннатуралізм (Г. Сковорода). Історія української філософії не містить філософських систем, йдеться швидше про творче осмислення філософських концептів чи розробку окремих ідей, які могли виражатися не так у строго філософському форматі, як через літературне слово, публіцистику чи вільні філософування. Окремою рисою слід відзначити здебільшого релігійно вкорінений характер філософування, що приводить до насиченого християнським символізмом тексту.

Що стосується безпосередньо проблематики зла, вона розкривається у численних працях етичного характеру, розпочинаючи від «Памятников этической

мысли на Украине XVII – первой половине XVIII вв.», «Избранных произведениях Феофилакта Лопатинского» та масиву дослідницьких праць мислителів Київської духовної академії і до теперішніх видань авторства О. Ахутіна, М. Булатова, В. Малахова, В. Мовчан, О. Скрипника, В. Шинкарука та інш.

Характерним для онтологічних нарисів є використання неоплатонічної перспективи, подібно, як це робить К. Транквіліон-Ставровецький, творець першої української догматичної системи, викладеної у «Зерцалі богословія» (1618). Відповідно до його концепції, існує чотири світи:

1. невидимих духовних сутностей, які були створеними і перебувають у духовній ієрархії;
2. видимих речей, у яких живе людина (макрокосм);
3. безпосередньо людина (мікрокосм);
4. світ «початків зла», де поєднуються лихі люди із дияволом [77].

У збірці повчань і побутово-моралістичних віршів «Перло многоцѣнное» (1646) він найчастіше звертається до питання зла в контексті гріха і смерті, однак характер розмірковувань тут передовсім теологічно-етичний і не містить онтологічних ідей.

Оригінальна з онтологічної перспективи концепція «непомітного зла» належить перу українського письменника М. Гоголя. Її задум опосередковано викладено у кількох працях, зокрема «Арабески» і «Вибрані місця із листування з друзями». Сутність цієї ідеї в тім, що у боротьбі, яка ведеться поміж Богом і дияволом за людські душі, найбільш згубним для людини є непомітне, «маленьке зло», яке позірно видається незначущим – маленька брехня, дрібні щоденні «угоди з совістю». Небезпека такого зла полягає у тому, що вчиняючи його, людина наче й не стоїть перед проблемою серйозного життєвого вибору і тому не вважає подібні вчинки злом, а відтак – не бореться із ними. Саме в такий спосіб людина «крапля за краплею опиняється у диявольських пазурах», непомітно для самої себе віддаючи душу дияволу на поталу й «помирає за життя». Це, фактично, таке собі «онтичне зараження», докладніше про яке ми говоритимемо у останньому розділі дисертаційного дослідження [44].

Цікаво, що один із українських філософів сучасності, Мирослав Попович, не поділяє цієї думки щодо «заразності зла»: «Бувають цілі епохи, коли добро стає «заразним» (до речі, зло не може бути «заразним»). Мені здається, що ми живемо в таку епоху. Зараз є всі умови, щоб люди народжувались не лише біологічно, а й соціально, щоб вони мали на собі «печать божу» [86]. Однак в практичному сенсі він солідарний із Гоголем, стверджуючи небезпечність концепції меншого зла: «Зло не можна допускати, ні коли його мало, ні коли його багато». Але якщо немає іншої альтернативи – є зло там і там – то ми практично вибираємо менше зло. Чи можна це вважати прийнятним? Вся література, починаючи з Достоевського, крутиться навколо цієї проблеми. Кожному треба вирішувати це для себе. Людині потрібно вирішувати самій: що є добро і що є зло» [86].

Якщо ж говорити про стисло онтологічний аспект питання, то тут слід відзначити праці кількох сучасних дослідників. Йдеться про згадувану раніше дисертацію О. Хоми «Ідея зла в суспільній свідомості: витоки та історичні форми» [116], яка виходить на рівень окреслення онтологічного горизонту, однак, на жаль, не має пізнішого продовження. М. Мазурик у своїй дисертації на тему «Концепція добра і зла в російській релігійній філософії кінця XIX – початку XX століття» [69] через аналіз феномену онтологізму виводить його характерні риси в російській релігійній філософії (зокрема, інтуїтивізм, містицизм, антропоцентризм/персоналізм, соборність та логоцентризм). У працях М. Несправи зло розглядається у термінах А. Бадью та проектується на зміст й форми реалізації у XX–XXI столітті [75], однак тут онтологічний аспект виявлений ще меншою мірою.

Відтак, українська традиція інтерпретації проблеми зла має виражено етичний та антропологічний характер і зосереджена передовсім на прикладному аспекті розв'язання проблеми. Поодинокі спроби окреслення онтологічної перспективи (М. Мазурик, О. Хома) за невеликим виключенням відзначаються критичним (опосередкованим) характером.

Висновки до Розділу 3

Європейська філософська традиція після Античності, услід за християнською теологією, визнавала головним джерелом зла свободу людини. Частина мислителів виходили з позиції, що розгляд справи в категоріях метафізики не дає змоги вирішити це питання і почали шукати відповіді у зовсім іншій площині.

Початки концептуальної історії зла сягають античної філософії і розглядають зло як полярну (не взаємовиключну) форму мислення до добра, з яким разом утворюють єдність пари протилежностей. Першим до аналізу питання зла вдається Сократ, що вбачає джерело зла в невіданні, а воно в людській перспективі неподоланне. Його учень Платон уперше переносить питання про походження зла із моральної та епістемологічної сфер до площини онтології. У Платоновій системі місцем зла є матерія, Діада чи тіло. У Арістотеля з'являється ідея зла як дефектної, не-сутньої протилежності, та він зосереджується на моральному злі, якому надає три підґрунтя: 1) відсутність розуму (тваринність як онтологічний гандж); 2) його неспроможність впливати на прагнення (нестриманість волі); 3) збоченість, скерованість на хибні справи (порочність). Важливий вклад Епікура, який вперше сформулював Епікурейську трилему, розвинуту пізніше Юмом та Ляйбніцем: Якщо божество хоче, але не може відвернути зло – отже воно не всемогутнє. Якщо може, але не хоче – воно не доброзичливе. Якщо може і хоче – то звідки береться зло?

Стоїчна концепція не містить онтологічного аспекту і розглядає зло суто антропологічно. Однак уже Плотін намагається здійснити поворот від дуалізму орфіків до монізму й інтерпретує питання походження й онтології зла в ключі еманациї. Саме «віддаленість» матерії від Бога перетворює її на абсолютно безсиле не-буття. Загалом, у античній філософській думці розроблялося два чільні вектори тлумачення зла – етичний та онтологічний і розуміння зла від самостійної активної сили прийшло до ідеї не-буття, певного ганджу.

Далі окрему концепцію зла створив Г. Ляйбніц, який першим вирізняє три види зла: фізичне, метафізичне і моральне та виправдовує його існування виходячи

із принципу доцільності. Зло, відтак, є результатом хибного скерування свободи волі, але загалом своїм існуванням сприяє досягненню більш повної гармонії світу.

Класична німецька філософія стверджує свободу засадничою умовою зла. І. Кант визнає зло як реальну дійсність, обґрунтування походження якої слід шукати в людській натурі як такій. Схильність до зла полягає у «злomu хотінні» – радикальним злом є усе, що не є «продуктом» морального закону. Кант піддав зло раціоналізації, окреслив його як відступ від моральних засад, диктованих практичним розумом. Однак йому не вдалося окреслити правдивих коренів зла. Вони непізнавані, хоч їхнє існування обґрунтоване – *creatio ex nihilo* зла не стосується, воно має свою причину, нам ще невідому, яка й становить певного роду границю в нашому пізнанні самого себе.

Г. Гегель об'єктивізує зло й визначає його елементом історичного процесу і умовою суб'єктності: зло є знанням своєї одиничності як чогось вирішального. Це необхідна стадія саморефлексії, бо зло лише формально представляється порушенням божественної заборони, хоч насправді є етапом зародження свідомості. Так, зло має два аспекти: закладене в гносеологічний процес як такий і представляє собою нереалізовану потенцію належного. Ф. Шелінг зло розуміє і як самостійне начало, і як похідне від Бога (опосередковано). Виникає воно не з кінечності самої по собі, але з піднесеної до самобуття. Відтак, перемагається зло лише актом зречення від своєї індивідуальності.

А. Шопенгауер, вбачаючи джерело зла в людині, у питанні атрибутики зла висуває естетичний аргумент, бо подолати приреченість до зла раціональними засобами неможливо. Найбільше зло – це вітальний страх смерті. Шопенгауерів спосіб подолання зла через естетичне спостереження винятково елегантний, а інші його тези заклали підвалини для розвитку концепцій зла, його природи і атрибутики у подальших творах філософії життя, ніцшеанства, екзистенціалізму та інших.

Ф. Ніцше звертає увагу на умовність понять добра і зла та висуває пропозицію ресентименту (перевертання цінностей), що має вивести надлюдину за межі лицемірних механізмів змінної реальності, яка фундаментально зіпсула

базову дихотомію «добре-погане». Так, він реактивує цінності добра і зла в зміненій формі, але інтерпретує зло як вторинне поняття, що не позначає певне метафізичне зло, а лише ослаблює «волю до влади».

У М. Шелера трагічність виступає онтичним началом світу, а кульмінацією її стає трагічна провина. Сенс страждань охоплює поняття жертви, найбільш досконалим прикладом якої є Ісус Христос. Лише в світлі цього можна зрозуміти слова Шелера про християнську ідею жертвоприношення, народження задля добровільних страждань з любові, що символізує глибину теодицеї страждання.

Гайдеггер вважав зло частиною екзистенції, зв'язаною із кондицією людини: «людська екзистенція прагне до смерті». У праці «Буття і час» (1927) він визначає статус існування зла як онтичний, а не онтологічний, що проявляється в його реальній Екзистенції.

У ХХ столітті філософи на підставі конкретних історичних досвідів почали говорити про екзистенційну вину людини: чому люди розв'язують війни, чи людство агресивне від природи, чи схильність до чинення зла є іманентною рисою людини тощо.

Наскільки філософія екзистенціалізму реалізує себе через відокремлення від інших, настільки філософія діалогу бачить реалізацію цього проекту в іншій людині, через зустріч з Ти. Особливо виразно це помітно в контексті проблеми зла. Для Сартра і Камю людина самотня в своєму досвіді неминучості зла і страждань. Людське життя трагічне, бо є творінням абстракції, іронії та парадоксу. Єдиним можливим виходом із цієї ситуації є введення контексту трансцендентності щодо розгляду зла. Оскільки основним джерелом зла є або об'єктне ставлення до світу (Бубер), або повне занурення в бутійність (Левінас), його протилежність буде діалогом і відкриттям «Я» до «Ти» (Бубер) або досвідом епіфанії лику Іншого (Левінас).

Філософія зла Поля Рікера вибудовується на ґрунті феноменології та герменевтиці символу і міфу. Він розрізняє чотири основних «морфологічних типи» зла: 1) зло як хаос, безлад, сила, яка протиставляється створенню; 2) зло як трагедія і *fatum*; 3) зло як стан людини, яка з власної вини обрала його і отримала

супровідні страждання; 4) зло, що виходить із первородного гріха й обтяжує людину виною і покаранням.

Однією із найвпливовіших концепцій зла у XX столітті є концепція банального зла авторства Гайдеггерової учениці Ганни Арендт. Вона відмовляється від поняття сутнісного зла на користь пасивної персональності, яка «розмиває» поняття моральної відповідальності, яку пізніше розвивали прихильники психологічних концепцій зла (зокрема, Ф. Зімбардо).

Психосоціологічний погляд на зло не враховує натурального зла, такого як катаклізми, стихійні лиха, смерть і незаслужені страждання. Цей підхід зосереджується виключно на міжособистісному аспекті. Психологія зла вбачає його джерела в патологічних станах людської психіки. Контекст, який розуміється як середовище, також має істотне значення для виникнення зла. Прихильники біологічного, психологічного і соціального пояснення явища агресії визнають, що на схильність будь-якої особи до зла впливають всі види обставин, від сімейної історії, культурних норм, економічних умов до політичного та історичного контекстів. Своєю чергою, їх дослідження і погляди на джерела людської агресії, справили, що сьогодні мало які із прихильників антинатуралістичного підходу, спроможні заперечити, що людина посідає певну біологічну схильність до агресивної поведінки. Таким чином, основним проявом зла з погляду психології є агресія, яка визначається як передбачувана дія, спрямована на заподіяння або спричинення прикрощів. Ця дія може бути фізичною або словесною і є природньою підставою зла. У цій філософській дискусії, чи «схильність до зла» є феноменом вродженим, інстинктивним або, скоріше, спричинена впливом зовнішніх факторів і не залежить від людини, Ф. Зімбардо стоїть на позиції, що людина добра за своєю природою. Це схоже на позицію Іммануїла Канта, який констатував, що є тільки «схильність», але не «примус» до зла, тоді ми – як істоти розумні й самосвідомі – завжди маємо простір для рішення, який є виміром нашої свободи.

Постмодернізм знову актуалізує онтологічні питання щодо зла, підважуючи правомірність симетричної опозиції категорій Добро і Зло та пропонуючи інший тип взаємин, закладений у їхніх онтологічних характеристиках. Цілюща сила зла

вбачається у його гомеопатичному дозуванні й нерозривності добра і зла як онтологічного принципу. Зло стверджується як автономне, а Добро як діалектичне й несамодостатнє у своєму бутті. Потенціал зла покладається у ініціації процесів, які можуть забезпечувати крихкий баланс цієї нероздільності.

Український контекст розгляду проблеми зла має два чільні вектори: етично-антропологічний та соціальний і відзначається зосередженням на прикладному аспекті розв'язання проблеми. Онтологічне місце зла в історико-філософській перспективі намагалися окреслити К. Транквіліон-Ставровецький («окремий світ» розгортання зла) та М. Гоголь (проблема «незпомітного зла»). Нечислені спроби власне онтологічного аналізу мають характер передовсім критичних праць.

У творчості обговорюваних нами авторів, попри наявність розмаїтих онтологічних інтенцій, бракує стрункої онтологічної лінії, яку ми намагатимемося сконструювати у наступному розділі нашого дисертаційного дослідження.

РОЗДІЛ 4

ОНТОЛОГІЧНІ АТРИБУТИ ЗЛА

«Гріх – це спроба взяти небо штурмом»

Артур Мекен

Для окреслення буттєвих характеристик зла, слід взяти його феномен у «чистому вигляді», спершу вивільнившись від аксіологічних обумовлень, мисленевої «звички» оцінювання і завідомо негативних морально-етичних конотацій. Спробуймо зосередитись на поетапному розгляді метафізичних атрибутів, ймовірних казуальних зв'язків досліджуваного феномену та процесуальності його буттєвої специфіки. Перспективним вектором дослідження видається аналіз модусів зла, таких як хаос, деструкція, гріх, страждання, абсурд тощо, які з'являються у міркуваннях європейських мислителів. Однак для здійснення якісного аналізу необхідно виходити із чітких методологічних засад та уніфікувати критерії. Припускаємо, що у побудові можливої онтології зла слід відштовхуватися передовсім від тези про його реальність, що покладає можливість позитивного схоплення феномену, а також більш докладно означити підстави, у яких здійснюється теоретичне конструювання. Окрім того, ми враховуватимемо напрацювання попередніх розділів та систематизуємо основні тези позитивної та негативної онтології зла, які мали місце в історії філософської та теологічної думки.

4.1. Підґрунтя онтології та реальність зла

В історії філософії перші спроби метафізичного обґрунтування зла містяться у вченнях Геракліта й Парменіда, а продовжувачем традиції егейської школи став Платон. Згодом саме філософія Платона і його послідовників здійснила найбільший вплив на християнську думку та розвиток концепцій зла у середньовічних мислителів. Одним із найбільш зосереджених на злі напрямків був

гностицизм, який приділяв питанню про зло і його походження особливого значення. Саме від тези гностиків про онтологічний статус зла розпочинається епічна дискусія із Отцями Церкви щодо необхідності визначити буттєвий статус зла, з'ясувати питання його походження, місце у світобудові тощо. У цій дискусії сформувалися засади актуальної позиції Католицької Церкви щодо зла – розпочинаючи від концепцій Тертуліана та Орігена й сягаючи свого апогею у монументальних системних творіннях Августина Блаженного та Томи Аквінського. Уся пізніша теологія здебільшого займається творчим переосмисленням і удосконаленням саме їхніх ідей теодицеї чи йде шляхом щораз більшої персоналізації Бога і відносин людини із ним, уникаючи власне онтологічних аспектів.

У філософії ж питання зла робить величезний виток від Античності, що розуміла зло і добро як полярні мисленнєві форми, взаємонеобхідні для прояву одна одної – через віки домінування християнства, яке заперечувало онтологічний статус зла, і до постмодернізму, який знову повертається до їхньої гармонії й своєрідної необхідності «співпраці». Хоча в процесі свого «конфлікту» зі злом, філософія намагається то вирватися поза межі добра і зла (Ф. Ніцше), то вичленити його із людської натури (А. Шопенгауер, М. Гайдеггер, біхевіористичний підхід) й перенести на інституційну, системну чи структурну відповідальність (Г. Арендт, Ф. Зімбардо, Ю. Тішнер). У будь-якому разі, зло залишається «скандалом для думки» (П. Рікер), який все ж має глибоке вкорінення в екзистенції й природних процесах. На гадку М. Шелера та екзистенціалістів, трагічність й абсурдність людського існування у світі становлять онтичну підставу неминучості зла.

Для конструювання чи бодай спроби вичленення елементів онтології зла, нам слід класифікувати конструкти зла, запропоновані історією європейської філософської та теологічної думки, та заповнити наявні смислові прогалини.

Якщо систематизувати здобутки філософської та теологічної думки, можна виділити риси позитивної й негативної онтології зла. Зазвичай у розробці певної концепції розуміння зла чільною тезою виступає лише одна чи кілька із них, які осмислюються конкретними мислителями з огляду на їх світоглядні уявлення,

зазвичай не змішуючи ознаки позитивної й негативної онтології. Використовуючи напрацювання попередніх розділів дослідження, систематизуємо характерні ознаки позитивної й негативної онтології зла у вигляді таблиці:

Таблиця 4.1.

Позитивна і негативна онтологія зла: характерні ознаки

<i>Негативна онтологія</i>	<i>Позитивна онтологія</i>
Не-буття як зло	Зло як матеріал, модус чи стан буття
Зло є ілюзією і оманною	Зло як реально існуюча сила
Зло як брак (відсутність, <i>lack</i>)	Зло як дефект
Зло як непізнаване	Зло пізнаване
Зло як вторинний, опційний стан чи сутність, що не володіє онтологічним статусом	Зло необхідне для існування добра і людини; перманентно чи як тимчасовий етап/стан
Зло як байдужість (брак реакції чи дії)	Зло як агресія чи ненависть
Зло невизначеності	Зло як зіпсуття, нехтування міри

Тут слід зазначити, що більшість «гібридних» онтологічних статусів зла, на зразок «міждійсності» Ю. Тішнера, неминуче має позитивний характер. Адже усі, хто стверджує, що зло не володіє бутійним статусом, тобто не існує, а потім починають з'ясовувати, як саме воно не існує, по суті, стверджують його онтичну, якщо не онтологічну присутність.

Розглянемо послідовно існуючі модуси зла, які перебувають в онтологічному полі. Для здійснення цієї задачі методологічно ми виходимо із засад вчення Вільгельма Вундта про гетерогонію цілей та застосовуємо систему некласичної онтології Альфреда Норта Вайтгеда, який намагається «...створити зв'язну логічну й необхідну систему спільних ідей, у термінах яких можна було б інтерпретувати кожен елемент нашого досвіду» [109, с. 272]. Цей задум французький соціолог й

філософ Бруно Латур називає «систематичною спробою знаходження метафізичної альтернативи модернізму» [58, с. 9].

Відмовляючись від метафізики як закритої системи аподиктичних істин, виходимо із того, що думка про світ будується навколо речей чи явищ, їх зв'язку поміж собою і результатів таких зв'язків. Вайтгедівська система побудована на трьох чільних елементах: актуальній сутності, схопленні і з'єднанні. Виходячи із принципів онтології процесу, світ складається із *актуальних сутностей* чи *випадків*. Їх взаємозв'язки настільки тісні, що неможливо виділити якісь привілейовані сутності чи побудувати певні ієрархічні ступені – приймається, що їхній рівень реальності або буття однаковий. Фактично, це одновимірна/однорівнева онтологія, усі елементи якої мають спільну природу, але абсолютно унікальні. До актуальних сутностей належать не лише суб'єкти і явища, але й ідеї, почуття, цілі й усі вони складаються із трьох частин: єдиного, множинного і творчості. Важливо зазначити, що кожна актуальна сутність є утворенням, що переростає ці складові. Усе, що відбувається, має вплив на актуальні сутності, але не варто редукувати свободу до казуальної залежності, слід залишити місце для свободи у онтології процесу – ефект багатьох подій може прямувати до нуля.

Усі актуальні сутності перебувають у стані постійної активності, формуючи (конститууючи) як себе, так і інші сутності. Саме комплекс цих безперервних активностей і становить собою *процес* [109, с. 293–300], який у найширшому сенсі відповідає реальності «світового процесу». Процес живиться творчістю, яка супроводжує перебіг усіх дій у Всесвіті, найбільш фундаментальним творчим актом є перетворення множини у єдине і навпаки – відповідно, «зрощення» (набуття «реальної внутрішньої будови») або «перехід» («безперервна загибель»), зовнішнє і внутрішнє функціонування. Цей момент важливий для нашого конструювання нарисів до онтології зла, адже актуальні сутності слід розглядати крізь призму їхньої функції у світі (зовнішньо) і ролі для самих себе (внутрішньо).

Поступовий процес реалізації актуальних сутностей від розрізнених до все більше інтегрованих у єдине ціле, Вайтгед називає «самореалізацією»

(«самотворенням», «самоформуванням») через «реальне зрощення багатьох можливостей» [282, с. 22]. Саме в процесі актуалізації відбувається становлення суб'єкта, яким, до речі, у Вайтгеда, є будь-яка актуальна сутність, яка сприймає, відчуває чи схоплює та набуває суб'єктності, себто «індивідуальності», набуваючи внутрішньої структури (будови). Оригінальним актором Вайтгедової онтологічної системи є «супер'єкт», який завжди йде в парі із суб'єктом і є «сплавом об'єктивних даних і суб'єктивних форм, які входять через різні схоплення у дану актуальну сутність» [282, с. 22–24]. На відміну від підкреслено активної позиції суб'єкта, супер'єкт має риси речовості, об'єктивності і пасивності. Важливо відзначити, що усі елементи Вайтгедового світу одночасно активні і пасивні, бо, діючи, усе переживає зворотну дію на собі. Відтак, взаємозв'язок і взаємозалежність, актуалізм (самоформування й самоструктурування) та процесуальність є основними принциповими моментами такої онтологічної побудови.

Відштовхуючись від цих методологічних засад, спробуймо послідовно конструювати онтологічні атрибути зла через чільні складові: «єдине»¹⁰ (об'єднуюча атрибутивна ознака, що забезпечує буття «множинного») і «множинне» зла (актуальні сутності чи «випадки» зла); функції (єдину моментально можливу актуалізацію у кожній ситуації); «процес» зла і діалектику творчості-руйнування зла як необхідний елемент його самореалізації.

У цих намаганнях онтологічної побудови, ми насамперед виходимо із тези про реальність зла, тобто прийняття тези, що зло існує, володіючи не ілюзорним онтологічним (приналежним буттю) чи онтичним (приналежним сутньому) статусом. Феномен зла має місце у суб'єктивній, соціальній, фізичній та метафізичній реальностях та може мати як актуальний, так і потенційний модус реалізації. Попри усі намагання поодиноких філософських концепцій вивести людину поза межі Добра і Зла – від Ф. Ніцше до Г. Тульчинського, якій очікує повернення язичництва і прихід нової архаїки на зміну нудному світові добра і зла, «світу, повного сенсів» [108, с. 48], які суб'єкт визначає для себе сам, – у цьому

¹⁰ Слід відрізнити від «єдиного» неоплатонізму, яке засадничо непізнаване й уявляється як невимовне, надсутнє Єдине (Благо).

питанні ми цілковито погоджуємось із Аленом Бадью щодо того, що «будь-яке життя, зокрема й життя людської тварини, перебуває по цей бік від Добра і Зла» [6, с. 130], а сам феномен зла має безумовну вагу у структурі буття [138].

4.2. «Єдине» зла: онтологія можливості

Пізнання зла як негативного (браку) чи позитивного (наявності) феномену зумовлене специфікою інтелектуального пізнання природи певної речі. Це, своєю чергою, пов'язане з визначенням слухного поняття цієї речі, яке створюється спершу завдяки спонтанному пізнанню. Однак ми бачимо, що поняття, сформульоване таким чином, визначає лише його власні межі, а не зміст. Це свідчить тільки про те, в площині яких понять існує ця даність, але не говорить про сам досліджуваний об'єкт. Натомість філософський аналіз послуговується методичною скерованою абстракцією, яка, на нашу думку, здатна продемонструвати елементи, що належать до натури цього буття. Здебільшого досліджуються зв'язки і взаємини, які виступають всередині цього буття, та його генеза. Йдеться як про конституюючі (первинні) відносини, так і про вторинні чи супровідні. Приведення цих відносин чи виявів до спільного знаменника дасть нам відповідь на питання природи зла.

У площині католицької думки, зло становить собою брак (відсутність, нестачу) – тому більшість католицьких мислителів із різною успішністю переказують чи переосмислюють привативну концепцію Августина й Томи Аквінського, які становлять підставу офіційної позиції Католицької Церкви. Оскільки це значна за впливом і залученістю ресурсів (зокрема, людських) інституція, при вивченні ситуації із осмисленням зла можна втрапити у оману, наче ця позиція і є домінуючою. Однак переглянувши ретроспекцію візій натури зла у філософії й теології, як онтологічну підставу зла важко визначити й обґрунтувати саме брак. Адже навіть у біблійній історії, зло з'являється передовсім після виходу людини із «соліпсизму Едемського саду», як певний приріст можливостей: чи то

знань, чи виборів, чи дій. Людина існувала до зла у її буттєвій організації, але це існування не було вповні *людським*, як ми спроможні його розуміти: ані в фізичному, ані в моральному, ані в духовно-інтелектуальному плані.

У міфологічній площині зло взагалі є органічною й необхідною складовою буття – чи то божественного, чи людського. Аналогічно в античній філософії – як полярна (не плутати із бінарною полярністю) форма мислення щодо добра зло є необхідною складовою мисленнєвого процесу, а відтак і природи. Дуалізм гностиків, що покладає існування злого деміурга, також вимагає існування зла: як самоістотного, первісного і субстанційного.

Здебільшого у філософських і теологічних спекуляціях навколо зла ми віднаходимо чільне місце свободи як умови здійснення зла – свободи вибору, чи то вибору куштування плодів із забороненого дерева¹¹, чи вільного розвитку природних процесів (натуралістичні і психологічні концепції), чи свободи саморозкриття особистості Бога (Я. Бьоме) тощо. Свобода – як в теологічних, так і в філософічних теоріях – здебільшого є підставою для прояву зла, особливо, якщо йдеться про зло моральне, яке передбачає саме особистісний вибір і усвідомленість дії. У фізичному плані натуральне зло (чи, як його інколи називають, космічне) передбачає деструктивні дії, що руйнують існуючий стан речей, наявні сутності чи унеможливають подальше буття належного. Тобто, як окреслює таку ситуацію Г. Гегель, зло виявляється як нереалізована потенція належного – йдеться саме про *належне*, не будь-яке буття чи сутність, які повинні були б, та не відбулися, певна нездійснена можливість. За цим ж механізмом діє зло як байдужість, на противагу активній ненависті чи іншій агресії.

Якщо розглянути інші модуси зла та їхню генезу, практично у кожному із них виникатиме внутрішня суперечність. Так, зло може тлумачитись як незнання – але в християнській космології в людському світі воно з'являється саме внаслідок пізнання, а в трансцендентальному – внаслідок порушення порядку всесвіту, коли перший із ангелів запрагнув максимальної реалізації своєї потенції, для чого

¹¹ Хоча питання, наскільки перші люди володіли цією свободою до здобуття знання і чи можна вважати їхній вибір здійсненим в умовах свободи вибору, до кінця не вирішене.

довелося б змістити порядок взаємин із Богом, вважаючи, що його знання і могутність паритетні. Видається, що єдиним браком, який можемо закинути злу атрибутивно, – це брак міри чи порядку, але людство ХХ століття має драматичні досвіди, коли дотримання чи приведення до якогось певного одновимірного порядку набувало істинно диявольських форм.

Відтак, як «єдине» зла в онтологічному плані може визначатися лише можливість як потенціальна дійсність, що може, як реалізуватися, так і ні, з певною ймовірнісною градацією. Можливість зла залежить від невинуватих чинників і є не абстрактною чи формальною (здійснення якої не суперечить метафізичним чи фізичним законам, але насправді ніколи не здійснюється), а реальною та ймовірнісною. Тобто, коли ми візьмемо онтологічну діалектику добра (блага) та зла, то найбільш ймовірнісною і реальною можливістю є їхнє одномоментне існування в різних комбінаціях, найоптимальніша/і з яких можуть скласти гармонію. Можливість існування лише добра є абстрактною чи формальною (див. умови абсолютного добра В. Соловйова чи Н. Лоського). Натомість існування абсолютного зла прямує до неможливого, адже навіть у хаосі як одному із онтологічних модусів зла має місце певне співвідношення із добром. Або ж, послуговуючись логікою Л. Колаковського, хоча диявол як втілення зла є запереченням світового порядку, світ, у якому він переможе, буде світом без нього, бо там не буде чим втамовувати його деструкційний голод [187, с. 56–58]. Відтак, онтологічний потенціал добра переважає потенціал зла. А зважаючи на атрибутивну необхідність свободи для його здійснення, «єдиним» зла виявляється саме можливість.

4.3. Актуальні сутності зла

Дослідження феномену зла слід здійснювати, аналізуючи множину його верифікацій через актуальні сутності, якими виявляється зло. Неможливо вповні охопити всі ймовірні вияви історичного чи особистісного зла, однак вичленимо

актуальні сутності через системну спільність, виходячи із принципу їхніх зв'язків та цілепокладання у світі. Слід зазначити, що вони можуть мати як «чистий» так і «змішаний» характер, виявляючись як певна комбінація чистих сутностей, які мають однорідний логічний порядок.

Так, до «чистих» сутностей, через які може виявлятися зло, можуть належати такі модальності як: хаос, матерія, відсутність чи брак добра (привативна концепція), незнання чи невігластво, деструкція (деформація), порушення міри чи порядку (деформація, збочення тощо) та страждання/біль. До «змішаних» (таких, що містять елементи попередніх), відносимо: зло як абсурд, гріх та недосконалість. Вказані сутності не вичерпують всієї множини проявів зла у світі, але дають, по-перше, узагальнення здобутків дотихчасової філософської і теологічної думки, вичленяючи сутнісні засади проявів зла, а, по-друге, аналізуючи механізми й формати його дії у світі.

Приведемо різновиди «чистих» сутностей зла та їхні онтологічні характеристики:

Зло як хаос. Хаос є категорією космогонії, що окреслює початковий стан Всесвіту – безформенну сукупність матерії й простору, яка є протилежною порядку. Пряме значення грецького *chaos* – «з'являння», «розвертання». Пізніше, від Середньовіччя під хаосом мають на увазі безлад, плутанину, змішання, але у грецькій космології – це первісний стан, із якого спонтанно виник або був створений світ – впорядкований гармонійний космос. Відтак, хаос представляє собою невпорядковану першопотенцію світу (Гесіод), або ж первісний невпорядкований стан елементів, що містить, зокрема, й формотворче начало (Овідій). Із виникненням космосу хаос не зникає, а є місцем для розташування космосу. Звісно, антична філософія бачить хаос по-різному: і як хаос-з'являння-пустку, і як хаос-праречовину, наділену творчою потенцією. Наприклад, стоїки вважають хаос над-розрідженою речовиною, яка згущуючись утворює всесвіт. Зрештою, в неоплатонізмі оформлюється концепція всепороджуючого та водночас всепоглинаючого хаосу.

Біблійна екзегеза говорить про «темряву над безоднею», що існувала до створення світу (Коментарій до Буття 34:224), яку Августин ототожнює із античним хаосом [95, 12.21]. Але згідно із вченням про творення із нічого – хаос починає розумітися як пуста, що не має власної потенції буття поза діями всемогутнього Бога. Хоча хаос знову з'являється в есхатологічній перспективі – коли «звір вийде з безодні» (Апокаліпсис, 17:8), він все таки існує, будучи притулком для пекельного звіра.

У будь-якому контексті хаосу засадничо протистоїть порядок, адже він набуває нової якості саме упорядковуючись. Однак інколи складно визначити, що ж перед нами – хаос чи порядок. Часто хаосом може видаватися порядок невідомого нам типу: наприклад, може видаватися, що гілки й листя на деревах ростуть спонтанно-хаотично, однак знавці розуміють, що вони ростуть «фрактально», тобто підкорюються певному порядку, не завжди легко розпізнаваному без відповідних компетенцій.

Хаос системно різниться від порядку налаштуванням щодо енергії – бо хаос її розтрачує, не маючи творчого скерування, а Порядок – намагається примножити заданому керунку. Однак вони перебувають у взаємозалежності, адже якщо в перемагає одне, дійшовши до точки свого екстремуму, воно неминуче перетворюється на протилежне. Цей механізм розкривається через низку концептів східної філософії: китайської – Інь і Ян, індуїстської – Пракриті і Пуруша чи суфійської – Джемаль і Джелал.

Та зважаючи на принцип супер'єкту, врахуймо, що після пригожинської інтерпретації хаосу як фактору самоконструювання нелінійного середовища, у контексті синергетичних систем хаос уже не розуміється як щось лихе – а швидше як невизначене, певне недо-буття чи, радше, прото-буття, із якого народжується і порядок, і усе сутнє, максимально плюральне і полісемантичне, а тому воно не може оцінюватись негативно. Основною фокусною рисою хаосу стає його творчий потенціал, а не прагнення до руйнування.

Хаос, таким чином, перестає бути протилежністю порядку – це також свого роду порядок, тільки більш глибокого (широкого, неосяжного, просто іншого)

рівня, що містить у собі величезну внутрішню активність. У постмодерністській філософії навіть формулюється поняття *хаосмосу* [179] – дещо, що не належить ані до Космосу як універсального порядку, ані до Хаосу як втілення «нонсенсу», певне «міжбуття». Натомість воно має нескінченний іманентний потенціал упорядкування, будучи станом «нестабільностей» [110, с. 498]. Для того, щоб дати прихисток нестабільності у грі сенсів і нонсенсів, хаосу та уже відомих та зрозумілих нам «порядків», вводиться такий перехідний стан. Відтак, «зло-хаос» постає як певний зародок і хранитель усього потенційного буття.

Зло як матерія. У продовження космогонічної теми, іншим вмістилищем зла, яке має характер творчого матеріалу, в низці концепцій є матерія. Платон вважав ідею знанням та істинним буттям, а матерію її протилежністю – себто, небуттям, чимсь тимчасовим, хаотичним, незнанням. Зважаючи на те, що кожна одинична річ містить у собі як ідею, так і матерію, є в ній як блага (ідеальне), так і зле (матеріальна реалізація) начала.

Однак апогею свого розвитку ідея злої матерії сягає у Плотіна. Він розважає матерію як темний, позбавлений виду принцип зла, останню ланку ієрархії буття. У людському світі зло вічне й неподоланне саме через наявність матерії, у якій втілені окремі речі. Так, із вчення про душу виникає це протистояння ідеального (духовного) й тілесного (матеріального). Але матерія у Плотіна є «повним небуттям», субстратом становлення. Спільність матерії і зла полягає в наступному: позбавленість єдності, блага, міри, межі, порядку, форми, сенсу. Однак матерія цього прагне, а зло – руйнує. Арістотель додає цікаву характеристику не-сутнього буття, якому властива тваринність як онтологічний гандж.

Далі цю версію розвиває низка християнських мислителів в контексті людської тілесності (Амвросій, Єронім, Григорій Ниський та ін.). Тіло як першоджерело гріха – а, отже, зла – тлумачиться у низці тез Св. Павла. Однак тут важливо відзначити цікавий момент щодо співвідношення матерії і зла в контексті людської тілесності – а саме поняття плоті, яка охоплює собою матеріальні речі і дії. Злими тут називаються не просто тіло і його похідні, але саме плотські діяння, до яких Святе Письмо зараховує перелюб, блуд, нечистоту, ідолослужіння,

чаклування, ворожість, сварки, заздрість, гнів, міжусобиці, спокуси, ересі, ненависть, вбивства, пияцтво, безчинства тощо (Галл. 5:19–23). Дослідники зазначають, що онтологія людської тілесності в християнстві говорить саме про плоть як вмістилище зла, яка є «станом гріховності тіла, “зіпсутості [його] природи”» [73, с. 183]. Саме це «зіпсуття» змінило людську тілесність із райського варіанту на земний, накинувши на людину «шкіряні ризи» – тобто, смертність, тлінність і пристрастність, які, вочевидь, і є провісниками й збудниками зла в людині. Матеріальний світ виникає в результаті падіння душі, тобто, душа вчиняє гріх ще до того, як стає причетною до матерії.

Тобто, з одного боку, матерія, знову ж таки, є безформною потенцією, яка втілює ідеї, з іншого – найнижчою ланкою в ієрархії буття (але із безсумнівним щонайменш онтичним статусом), яка обмежує існування вічної душі своєю часовою і просторовою обмеженістю (або й виникає внаслідок гріхопадіння людини у християнській історії світу).

Зло як брак добра або ніщо. Сутність цієї модальності зла випрацювана у Античності та пізніше перейнята наступниками, що розробляли привативну концепцію зла, – Августином Аврелієм та Томою Аквінським (див. параграф 2.3.).

Бог дозволяє окремим недолікам перебувати у деяких окремих речах, щоб не завдати збитку досконалості всезагального блага: «зادля світового порядку необхідно, щоб певні речі могли і насправді час від часу відпадали від досконалості» [112, с. 69–70]. Краса всесвіту полягає в майстерному поєднанні доброго і злого. Зло виявляється необхідним для повноцінного функціонування і реалізації добра. І Августин, і Ляйбніц стверджують, що система є благою, оскільки функціонує, – і у цій її бездоганній роботі, забезпечуваній, зокрема, і злом, полягає благість божественного задуму. Чим у такому разі є зло? «Гріх і покарання за гріх не є буттям, а лише випадковими станами», – писав Августин [260, с. 604]. Таким чином, він зміщує питання про зло із онтологічної площини у моральну. В онтологічному смислі зла, виходить, не існує – зло має силу там, де ми вільні давати моральну оцінку подіям чи вчинкам. Моральна ж оцінка – питання доволі слизьке і таке, що передбачає чіткі критерії цього оцінювання, визначену систему

цінностей, тобто певну ієрархічну універсалізовану систему, яка може будуватися на різних засадах, але не захоплюватиме буттєвих, тому в її межах ми не можемо отримати питань на поставлені нами питання. Отже, добро – певна ціннісна система, зло – ситуація, у якій система дає збої? Але, водночас, система не може функціонувати без зла.

Коли ж ми припускаємо це зло в подібі браку як певну негативну силу, що тяжіє до «ніщо» як небуття чи активного початку негачії, то тут йдеться про відносне небуття, яке може, наприклад, мати просторове й часове окреслення. Зокрема, Платон і його послідовники та Гегель заперечували принцип *ex nihilo nihil fit* та визнавали «ніщо» однією із наріжних онтологічних категорій, поруч із буттям, абсолютом і т.ін. Проблема «ніщо» полягає в тому, що йому бракує визначеності (як, зрештою, і злу). У філософії воно може бути позбавленим або сутності, або буття. Але чим буде зло без буття? Можливістю чи потенцією зла, хибного вибору чи дії. Позбавлене ж сутності – однією із невизначених потенцій.

Коли ж ми звернемося до релігійного розуміння «ніщо», воно виступає матеріалом творення, зокрема для янголів і видимого світу (2 Мак. 7:28). Вважаючи «ніщо» злом, ми виносимо його поза межі просторово-часового світу і надаємо йому субстанційного значення, на рівні із матеріалом творення усього.

Зло як деструкція чи агресія. Зло деструкції видається найбільш очевидним модусом зла і однією із первісних форм особистісного переживання зла, яке переживається сенсорно й спонтанно у процесі життєдіяльності. Зло-деструкція може мати щонайменше два відмінні формати:

- 1) саме сюди слід зараховувати усі прояви т.зв. *натурального зла*, яке неотомістська традиція схильна називати «космологічним злом» (Кромпец та інші). Ця актуальна сутність зла є порушенням чи руйнуванням структури чого-небудь, онтологічним «деструкційним голодом зла» (Л. Колаковскі). Сюди можемо зарахувати як природні лиха, так і вітальні явища: хвороби, смерть та ушкодження. Саме цей різновид зла часто доводив теологів до логічних парадоксів у теодицеях благого Бога чи змушував визнавати його стражденним (В. Гриневіч) чи «безрадним»

(Г. Йонас), або ж приймати Його обмежену могутність і розуміти зло як одну з умов саморозкриття особистості Бога (Я. Беме).

2) іншим виявом зла-деструкції ми вважаємо *агресію* – патологічні стани людської психіки, скеровані на нищення й завдання шкоди, особливо без природної необхідності виживання. Останні, т.зв. вияви тваринної жорстокості, власне, слід чітко відрізнити від деструктивної агресії, бо природне підґрунтя агресивної поведінки полягає у забезпеченні виживання виду через захист, самозахист і здобування провізії і території. Навіть певні «хижацькі ігри» у процесі полювання, наприклад, у тваринному світі, мають утилітарне підґрунтя. Представники сучасної етології називають це «так званім злом», яке результативно має позитивну роль у житті виду (К. Лоренц). Натомість зло-агресія є передбачуваною дією, скерованою на заподіяння чи спричинення прикрощів – «спокуса до вбивства» (З. Фройд), «ірраціональне почуття ворожості» (Е. Вільсон) чи доцільний вплив системи (Ф. Зімбардо, Г. Арендт), який може становити собою певні самодостатні владні ігри насильства як окремі неутилітарні, а суто психологічно зумовлені прецеденти із табірної життя ГУЛАГу, Аушвіцу чи окремі нюанси Стенфордського експерименту [113; 43]. Це той вид зла, який в етичних розважаннях називають інколи «диявольським» чи злом заради зла та який зустрічається навпрочуд рідко і в клінічних чи судових дослідженнях тяжіє до представлення випадку такого зла як патологічного чи соціопатичного. А це, своєю чергою, переносить у площину позациннісного тлумачення зла, а отже – знову ж таки «банального» (Г. Арендт).

Якщо ж ми візьмемо філософське розуміння деструкції, то тут змушені повернутися до гайдеггерівського її розуміння у фундаментальній онтології. Насамперед, вона передбачає три основні операції: редукцію, тобто повернення від сутнього до буття; конструкцію буття і деструкцію традиції. Схожим чином функціонує і *Abbau* Гусерля та «деконструкція» Дерріди. Йдеться про розсипання, руйнування усталеної конструкції, яка повертає нас до самого буття, відмовляючись від історичних сутнісних нашарувань.

Так, наприклад, у мистецтві ХХ століття деструкція відіграла важливу роль як один із засадничих методів, зокрема імпресіонізму, французького фовізму, німецького експресіонізму та французького кубізму, а пізніше й літератури. Йшлося про тенденцію й рух до руйнування структури художнього цілого, що стосувалося як зображальних, так і змістовних складових мистецтва. Та ця площина розуміння деструкції (як і будь яка інша) не є протистоянням конструкції як такій, а радше зміною форми чи навіть формату буття, яке в момент свого екстремуму (до чого мистецтво доходить зрідка, швидше використовує зовнішню видимість (ефект) подібного руйнування) діалектично переходить у творення нової – межі, пропорції, порядку тощо.

Зло як невігластво або незнання. Традиція розуміння зла як темряви невігластва бере початок у давньогрецькій філософії і найбільш виразно проявляється у концепції Сократа: для нього людина є злою, коли не володіє відповідним знанням – про ситуацію, у якій перебуває, про цілі, про саму себе. Головним чином, він говорить про моральне зло – порок, гріх, джерело якого вбачається у хибній думці – певній помилці розуму. Лихий вчинок ніколи не здійснюється усвідомлено, а лише є наслідком нерозуміння того, що є істинним благом. Отже, зумисне зло – неможливе, і перемога над ним можлива – через просвітництво і пізнання [180]. Існування *розумного* чи *осмисленого* зла вважається неможливим. Апогею цей погляд сягнув у працях просвітників ХVІІІ століття, які наївно вважали, що «виправлення моралі» через освіту є єдиним можливим і дієвим шляхом викорінення зла. Однак ця концепція переживає поразку разом із Французькою революцією. Історія людства пропонує нам цілу колекцію блискуче освічених та просвітлених *зло-чинців* усіх часів – наприклад, у «Всезагальній історії безчестя» Х.Л. Боргеса [142]. Вважаючи релігію одним із джерел невігластва і «темноти» натовпу, просвітники перебувають у конфронтації з релігійним шляхом до добра; для них пізнання Бога являє собою, у певному сенсі, протилежність до пізнання Істини.

Мабуть, найкращою теоретичною підмогою для критики протиставлення зла як невігластва і незнання добру як істині є теза Дж. Віко про те, що обмежені

артефакти людей «служують божественним засобом для створення більш високої культури» [20]. Гегель удосконалив цю ідею до того, що висунув концепт *хитрості розуму* [22, с. 200], на службі котрого перебуває (і успішно) навіть нерозумне.

Ще більше невизначеності з'являється, коли ми намагаємось вписати у цю картину мистецтво. Жорж Батай у своєму резонансному творі «Література і зло» (1957) визначає літературу як виражену форму Зла – це «Зло, що володіє, як думається, особливою, вищою цінністю» [7, с. 15]. Слід уточнити, що у Батая це твердження означає не заперечення моралі взагалі, а наявність «понадморальності» – тобто, вихід за прийнятні межі добра і зла. Філософ осмислює досвід «абсолютної негативності», що долає посередність у всіх її формах – історичній, соціальній, феноменологічній, трансцендентальній – у протистоянні реальності смерті. Останню (смерть) він розуміє як основу соціальних взаємин – це, на гадку Батая, єдиний «емоційний елемент, що надає безумовного значення спільному існуванню» [7, с. 15–16].

Таким чином, існують погляди, які достатньо переконливо доводять певну наближеність зла до істини (Батай), необхідність його для активного розуму (Гегель), функціональну «божественність» цього смутного інструменту (Віко).

Зло як порушення міри чи порядку. Філософська категорія міри виражає органічну єдність якісної й кількісної визначеності явища чи предмета, або ж пропорції співвідношення істин, чи в нашому випадку – добра і зла. Встановлюється ця пропорція значною мірою спонтанно, відповідно до внутрішньої логіки та цілепокладання системи. Так, у Августина Аврелія, зло є саме порушенням міри, яка належить певному буттю за його порядком чи природою. Бо будь-що, що існує, має міру, порядок і форму. Відтак, порушення цих ознак чи «різні ступені їх досконалості» становлять актуальний вияв сутності, про яку ми міркуємо.

Наприклад, у моральному вимірі такі порушення виявлятимуться через збочення чи порочність – аморальність, розтління, нечестивість, дефектність, неточність, помилковість, розпущеність, зіпсутість, хибність, нечистоту чи спотвореність – думок чи діянь. Відтак, в онтологічному сенсі порушення міри чи

порядку утворює деформацію буття, яка не відповідає належному. Належне ж визначається в залежності від системи, в рамках якої ми здійснюємо мисленнєвий акт. Наприклад, у розумінні Г. Гегеля, зло є уявленням про свою одиничність як про щось вирішальне, хоч і є вирішальним елементом зародження своєї самосвідомості. Будь-які відступлення від належного (а в ідеалістичних системах йтиметься про усе втілене) становлять певний гандж належного, однак тут не слід упускати загальну взаємодію системи – як вияви зла слугують функціонуванню загалом. У філософських концепціях Августина Аврелія, Г. Ляйбніца, Г. Гегеля, М. Гайдеггера, представників біхевіористського та постмодерністського напрямків зло розуміється як необхідний елемент підтримання усталеного чи належного порядку, йдеться лише про доречність «дозування» та конкретного місця в структурі буття чи сутностей.

Зло як біль / страждання. Біль є одним із базових онтологічних станів, саме його межовість виводить нас на онтичний рівень. Як одна із засадничих умов людського існування, біль є атрибутивною характеристикою людської істоти. На рівні спонтанного пізнання – це і є перший досвід зла, якого зазнає людина в своєму існуванні. Причому градації цього болю можуть стосуватися як чистої фізіології, так і психології чи інтелектуальної сфери.

Важливою особливістю болю є його первісно вітальна, матеріальна природа, але разом із тим абсолютна суб'єктивна зверненість: біль не скерований на жоден об'єкт зовнішнього світу, хоч може викликатися чи провокуватися зовнішнім подразником. Органи чуття і нервова система доносять інформацію про зовнішнє, але біль завжди є внутрішньо скерованим переживанням. У природньому світі біль слугує важливим елементом сигнальної системи і є складовою системи самозбереження людини.

Дослідження онтології болю неминуче провадять нас до аналізу цього феномену на психологічному ґрунті. Зокрема, норвезький дослідник Арне Юхан Ветлесен у своїй «Філософії болю» здійснює ґрунтовний аналіз його природи, розпочинаючи від фізичного і поступово зміщуючись у бік психічного. Він розглядає біль як механізм дії і впливу, передумови його виникнення і специфіку

переживання, а також засоби його подолання [19]. Переживання болю не є виключно негативним актом, якщо оцінювати його у різних площинах: від етичної до власне онтологічної. Однак для нас важлива оцінка значення болю у динаміці буття – те, що психологи називають «роллю болю в особистісному рості і самоусвідомленні». Людина як істота обдарована розумом і свідомістю за своєю природою заангажована у самій собі та реагує на кожну втрату чи брак у власній структурі як на зменшення внутрішнього добра – і будь-яка така втрата спричиняє різного роду біль, який, своєю чергою, переживається теж по-різному. Цей біль і окреслює зло, яке атакує нас. «Отже, зло провокує протилежний в стосунку до любові акт – акт ненависті, який виявляється у постаті смутку, страждання, гвалту тощо» [193, с. 87]. У такій ситуації людина намагається усунути усі можливі збудники. Це надає сил і стимулює до дій. Людина прагне відшукати/повернути належне їй добро і усунути зло.

Однак біль – феномен чітко прив'язаний до часового фактору – він *триває* і його неможливо відкласти, лише подекуди контролювати чи модифікувати його інтенсивність, що залежить, зокрема, від анамнезу досвідченого болю. Накопичуваний ефект може спричинити стан, коли болю (зла) настільки багато, а втрати, ним спричинені і витрачені на його контроль, настільки значні, що усіляке діяння стає безцільним. У цій ситуації з'являється розпач. Це найглибший прояв психічного зла, оскільки визначає певну межу боротьби зі злом. На нижчому щаблі знаходиться найпростіше зло, чуттєвий біль. Там, де існує певна свідомість болю, з'являється страждання, а у результаті – смуток. Біль, на рівні фізичному, як і на інтелектуальному, може призвести до розпачу, що в онтичній ієрархії може виявлятися вищим проявом зла, аніж звичайний чуттєвий біль. Розпач як біль психічно-інтелектуальний зумовлює внутрішню нерухомість об'єкта. Це означає, що «чуттєве зло, будучи реальним злом, не є однак злом найвищого ґатунку. Для суб'єкта, що відчуває біль, чимось гіршим є втрата субстанційної форми чи суб'єктивного життя, аніж втрата випадкової форми, про що сигналізує біль» [193, с. 86]. Цією втратою субстанційної форми є смерть, яка опційно, але не обов'язково пов'язана із болем суб'єкта, що переживає смерть. Натомість біль іншого роду

переживають ті, хто стикається зі смертю – біль втрати і розриву зв'язків із суб'єктом смерті. Ветлесен у своєму дослідженні доходить висновку, що сучасна культура є ефективним інструментом для трансформації болю за допомогою символів, вона естетизує і перформатує біль/зло.

Біль або чуттєве зло є найбільш яскравим проявом, пов'язаним із смутком, терпінням і страхом, такий досвід болю є певним модусом космічного зла. Засаднича відмінність полягає в тому, що біль є у повній мірі усвідомленим злом, злом, що безпосередньо переживається суб'єктом. Рівень усвідомлення залежить безпосередньо від структури суб'єкта, що переживає біль, адже свідомість болю у тварин відрізняється від цього ж усвідомлення людиною. Найістотнішим однак є те, що біль безпосередньо пов'язаний із його переживанням і основним його функціональним навантаженням є окреслення кордонів – певного ліміту можливостей. А це є необхідним для еволюційного розвитку й перебігу людського життя, адже безмежні можливості не збільшують горизонт свободи людини, а радше пригнічують її. Відтак зло болю стоїть на сторожі кордонів, виконує функції сигнальної системи, розвиває фізичну, психічну й інтелектуальну сфери людини, хоча процесуально може видаватися нестерпним, спричиняти проблеми чи навіть загрожувати буттєвому станові.

Окрім вище наведених, слід зауважити, що часто згадувані у переліку видів зла гріх, недосконалість та абсурд є **«змішаними» або «комплексними» актуальними сутностями** зла в рамках застосованої нами методології. Наприклад, **зло як гріх** комплексно містить у собі як порушення порядку [215], так і елемент незнання в подібі першопричини первородного гріха, а також матерію (плоть) як покарання, що призводить до страждань як наслідку переживання акту гріхопадіння. Але й сам акт гріхопадіння може інтерпретуватися в героїчно-подвижницькому ключі, як, наприклад у міркуваннях валлійського письменника Артура Мекена (інколи в старих перекладах – Мейчен), який сприймає гріх як щось величне, що виходить поза норму [71].

Зло як абсурд, своєю чергою, містить елемент «ніщо», порушення міри й порядку, а також незнання – неспроможність усвідомлення порядку абсурду (якщо

такий може мати місце). *Зло як недосконалість* являє собою насамперед брак добра (блага) та порушення порядку належного. *Зло як терор* є модальністю порушення порядку, деструкції і браку добра і т.ін. Та, водночас, терор – свого роду автоімунне захворювання соціуму «домінуючого Добра» [13; 14].

Усі інші модуси, в яких може виявлятися зло, так чи інакше становлять реалізацію однієї чи кількох змішаних актуальних сутностей зла.

4.4. Процес зла: функції і вектор самоконструювання зла в системі

Розглянувши й структурно проаналізувавши актуальні сутності зла, слід охарактеризувати безпосередньо процес перебігу чи здійснення зла. Ми маємо намір зробити це насамперед через окреслення функціоналу і далі – способу здійснення цих актуальних сутностей в онтологічному полі.

Потреба виправдання всемогутності й всеблагості Бога у філософії зазвичай зводиться до простого й незаперечного аргументу, що людське і божественне розуміння зла – відмінні, оскільки Бог всеблагий для усієї цілісності творіння, що може, так би мовити, не влаштовувати окремі частини цієї системи. Обмеженість людського розуму й провокує цей гносеологічний тупик. Таким чином, ми наче приходимо до агностичної передумови – пізнати божественне уявлення про добро і зло неможливо через обмеженість гносеологічних можливостей людини. На цьому моменті мислителі зазвичай зупиняють свою роботу розуму й відмовляються від подальших пошуків. Протестанти відмовляються від самого задуму раціонального виправдання Бога – на їхню гадку, ми не володіємо жодною можливістю розшифрувати тонко законспіровані божественні наміри, що ховаються під виглядом гніву чи несправедливості (М. Лютер). Страждання – найкоротший шлях до досконалості, руйнування – необхідність прогресу, смерть і вбивства забезпечують можливість виживання цілісності, всього виду і т.ін. Тож спробуймо окреслити роль, якою філософія й теологія наділяють зло у його буттєвих намірах.

Отже, функціональне обумовлення зла у світі визначається наступними векторами дії:

1. *метафізична функція* – зло як невід’ємна складова світу, яка забезпечує повноцінне функціонування світу; існує до чи виникає (оформлюється, проявляється) після його творення. Зло, відтак, розуміється у грецькому дусі – як недосконале світу цього, яке не зводиться до форми і чистого акту, часто матеріальне начало. В теологічних концепціях джерелом зла є не Бог, а небуття, що слугувало матеріалом для створення світу. Наприклад, у вченні Маркіона, близького до гностиків, благий Бог Христос взагалі не має жодного стосунку до створення світу, оскільки сам був «створений» пізніше, а ось Бога-творця Яхве неможливо назвати благим. Тим самим підважується досі безсумнівна характеристика акту творення як благого. Оцінка його, як і місця зла, градується від крайнього оптимізму (пантеїстично-детерміністське мислення Спінози чи діалектичне зняття зла «хитрістю розуму» Гегеля) до радикального песимізму Шопенгауера чи нігілізму Ніцше.

Роль зла у світобудові, якщо абстрагуватися від оцінки цієї ролі, є компліментарною, частковою, узалежненою і підкореною внутрішньому закону чи то природи, чи божественного задуму й справедливості, чи гармонії. Однак воно існує як онтологічна даність і є субстанційною підставою творення світу.

2. *естетична функція* – у цілісній картині світу зло є благом, оскільки становить відносне тло для проявів добра, загострюючи обмежену здатність людського сприйняття. Усе зло, що існує в світі, – відносне, і є таким лише на чуттєвому рівні – як переживання тимчасового браку, відсутності, небуття, дискомфорту. Без наявності зла немає можливості переживати добро: як без спраги – її втамування, без голоду – насичення, без війни – миру і т.ін. Тобто, приймається, що людська натура влаштована таким чином, що потребує цих протиставлень для того, щоб переживати добро.

Пам'ятаймо, до біблійного пізнання добра і зла, людина не була спроможна до їх усвідомленого переживання. Відтак, функція зла – впізнавати та переживати добро.

3. *етична функція* – зло як можливість вибору у філософському сенсі, по-перше, надає сенсу і ваги свободі людини в дії і мисленні. По-друге, як покарання виступає регулятивним засобом щодо організації буття людини у світі. Якщо ж говорити в релігійному сенсі, то саме поняття гріха й виникнення грішників є: а) результатом наявності свободної волі людини (докладніше – див. параграф 1.2.2. про генезу зла у Книзі Буття); б) способом укріплення віри та чеснот. Таким чином, етичний аспект являється свого роду виховною парадигмою: «дій так, інакше...». Зло необхідне для того, щоб вільно й мотивовано обирати добро, у якій аксіологічній системі ми б його не розглядали.

4. *діалектична функція* – добро не здатне функціонувати без зла, адже вони перебувають у нероздільному зв'язку як дві взаємозалежні функції. У такому разі, наділення добра онтологічним статусом і відмова у цьому статусі злу є глибокою системною помилкою, оскільки два феномени можуть розглядатися як взаємозалежні та взаємовизначальні лише у тому разі, коли вони володіють паритетним бутійним статусом. Синтез нашого чуттєвого сприйняття перетворює фрагменти уявлень і переживань випадків (актуальних сутностей) добра і зла на єдиний цілісний процес дійсності. Окрім типової для всіх конкурентних середовищ, до якого належить й сучасне суспільство, опозиції «благо для мене – зло для іншого», дійсне буття завжди являє собою інтегральний наслідок існуючого і недійсного, а все, що існує, перебуває у процесі формування потенційного, хоч ще не існуючого.

5. *феноменологічна функція* – зло є злом лише тому, що його робить таким у своєму переживанні випадків чи актуальних сутностей зла людина, оскільки їй властиво давати подібні оцінки в конкретних обставинах і часових рамках. Сама по собі природна світобудова позбавлена будь-яких властивостей добра чи зла – ці властивості набуваються лише після певного

феноменологічного переживання. У релігійних системах це результат втрати чи «розриву зв'язку» із Богом [103], і є результатом обмеження, «псування» взаємин не лише з Ним, але й із самою природою. Тобто, зло є виключно антропологічним феноменом, переживання якого властиве людині й визначене (навіть перед-визначене) самою її природою (або Богом, що створив цю природу). Причому це вже «вторинна» природа людини – після райського існування, в якому подібні феномени не мали місця. Та навіть поза теологічним поглядом на світ, *зло необхідне людині аби бути людиною*. Бог не знає зла, адже не піддається емоціям, переживанням, стражданням. Тому «джерелом» чи принаймні єдиним реципієнтом зла як такого є сама людина і її природа. А добро і зло є базовими смисловими горизонтами: пізнання, розуміння, оцінювання, буття, врешті решт [114].

Відтак, зло у всіх своїх актуальних сутностях існує:

- *для світу* – надаючи собою матеріал для творення та забезпечуючи йому можливість існування й буття у всій варіабельності й недосконалості: через руйнування й формування, порушення й віднаходження мір і пропорцій, здійснені й не реалізовані потенції;
- *для Творця (Бога, Блага, Природи чи іншої трансцендентальної сили)* – слугуючи умовою для вияву своєї благості («онтологічної благості») чи наслідком саморозкриття особистості Бога; «слідом» чи знаком його віддаленості чи відсутності, як у випадку еманачії, для гарантування свободи; для побудови паритетних взаємин із людиною;
- *для людини* – як умова свободи воління і схильностей, засада самосвідомості, а відтак і персональної суб'єктності, для пізнання й перцепції добра, як складова аксіологічно-орієнтаційної системи, а в християнстві – для буття людиною як вона є.

Наступним питанням, яке нас займає в дослідженні онтологічних аспектів зла, є питання процесуальності його існування. Виходячи з того, що зло – не дійсне, не необхідне, але принципово, засадничо можливе, первинним форматом його

буття є потенція, яка може втілюватися різними способами. Тривання зла може набувати форматів:

- еманации (відсутності чи віддалення від блага);
- «зараження» (скверна, хвороба, порочність);
- успадкування, що є свого роду «онтичним зараженням» (первородний гріх, генетична схильність людського роду до зла/агресії);
- порушення (порядку – деструкція, стосунків – зрада, тривання – цілковита руйнація або смерть/небуття, божественного чи людського закону – гріх або злочин);
- помилки (несвідоме порушення міри, порядку взаємин, структури тощо).

Процес зла створює певне «контекстуальне поле», яке, однак, не є однозначним у своїй негативності. Японський дослідник Юдзіро Накамура формулює цю тезу як світоглядно-культурологічну характеристику японської культури: «в глибинних шарах свідомості японців Зло – це не завжди погано» [74]. І це – попри глибоку, практично генетичну «культуру сорому», притаманну японському суспільству: підвищено вразливий до ситуацій «сорому» японець суворий до себе й будь-яке відступлення від належного вважає злим, але терпимий у стосунку до іншого. У подібний, небінарний спосіб ставиться питання феноменології добра і зла балійсько-індуїстської релігійної культури, тлумачення зла в тантричній йозі чи класифікація типів зла в буддизмі Алмазної колісниці. Передбачається, що певна «кількість» і якість зла онтологічно важлива для тривання речей і явищ.

Розмірковуючи про онтологічний вимір зла, Жан Бодрійяр формулює «теорему про прокляту сторону речей», яка докладно ілюструє нашу думку щодо цієї необхідності урахування зла і його функціональних зв'язків. Для точного розуміння наведемо її формулювання у повному обсязі:

«Якщо негативне породжує кризу і критику, то позитивне, звеличене до рівня гіперболи, породжує катастрофу. [...]. Будь-яка структура, яка

переслідує, виганяє, закликає свої негативні елементи, піддається ризику катастрофи через повне повернення до попереднього стану, подібно до того, як біологічне тіло, котре виганяє зародки бактерій, паразитів та інших біологічних ворогів, позбавившись їх, піддається ризику раку та метастазів, інакше кажучи, ризику виникнення позитивного, пожираючого власні клітини, або ж вірусного ризику, що проявляється у загрозі виявитися пожегтим власними антитілами, які залишилися без застосування. Усе, що вивергає із себе прокляту сторону своєї сутності, підписує собі смертний вирок» [13, с. 157–158].

Йдеться про те, що свідоме нівелювання сили зла обертає його енергію проти самої речі. Цей принцип (теорему) не можна оцінювати, виходячи із моральних чи навіть розсудкових міркувань, оскільки це принцип «нерівноваги і помутніння розуму, принцип складності і дивакуватості, принцип спокушання, принцип несходження, антагонізму та неподоланності. Це не є принцип смерті, зовсім навпаки, це життєвий принцип руйнування зв'язків. Із часів раю, [...] принцип Зла є принципом пізнання» [13, с. 158]. Аби підтримувати притаманний світові природній безлад, слід зберігати переважаючу нас сукупність Добра і Зла, які є істинними ознаками свободи. Трохи перефразовуючи слова Бодріяра – якщо ми отримали зло у результаті вигнання із раю за підкарну дію, чому б не скористатися результатами цього пізнавального акту?

Разом із цивілізаційним поступом сучасний світ все більше «о-добрюється», у наявній системі комунікацій та відношень немає більше боротьби Добра і Зла – Добро ослабло в монополізованому своєю над-ідеєю світі, а Зло трансформувалося в розмаїті вірусні й терористичні форми. Вільний вибір в умовах диктатури Добра, коли право на життя стає настільки репресивним, що відбирає у людини право на Смерть, стає абсурдним і безсилим. Така дійсність, що працює лише на один полюс, робить життя пласким, а людину – персонажем, а не людиною. Адже повноту життя забезпечують й інші права – «право на нещасний випадок, право на злочин, право на помилку, право на зло, право на найгірше, а не лише на найкраще: і це значно

більшою мірою, аніж право на щастя, робить вас людиною, достойною цього імені» [13, с. 130].

Саме на цих засадах Бодріяр вибудовує свою теорему про прокляту сторону речей, що закладає нероздільність добра і зла. Загроза Добра в тому, що йому необхідне Зло для свого існування і розвитку, воно виявляється не самодостатнім у своєму бутті, його «зона комфорту» – крихкий баланс. Потенціал Зла ж – в ініціації відповідних процесів, які цей баланс можуть забезпечувати. Тому перемога Добра – це не знищення і вигнання Зла, не позбавлення його демонічних сил, а обережна й сповнена насолоди непередбаченості співпраця. Парадоксально, та умовою «Абсолютного Добра» виявляється саме зло.

Зло є невіддільною частиною речей, і це «життєвий принцип руйнації зв'язків», який не має стосунку до моралі, але є онтологічним принципом. Від самого створення Раю принцип Зла є принципом пізнання. Принцип Зла є принципом неузгодженості, непередбачуваності, варіабельності, що прагне до нескінченності – адже способів зробити добре небагато, тоді як зробити зле – нескінченна кількість. Відтак, креативний потенціал зла незмірно більший.

Основна ілюзія людства полягає в тому, що можна відділити Добро від Зла і таким чином створити умови розвитку одного із них. Їх розділення неминуче призводить до формально-логічної редукції, що не відповідає сутностям буття, а об'єднання – до неспроможності розвитку, й, відповідно, можливе лише у якийсь окремо взятий «знятий» момент часу чи у позачасовому просторі.

Проблема Добра, відтак, у тім, що воно структурно складніше: «Добро полягає у діалектиці Добра і Зла, а Зло ж – у запереченні цієї діалектики. У радикальному розділенні Добра і Зла і внаслідок цього – в автономії принципу Зла. Тоді, як Добро передбачає діалектичний зв'язок зі Злом, Зло базується на самому собі, на повній несумісності з Добром. Зло, таким чином, виявляється господарем ситуації, і принцип Зла, панування вічного антагонізму, отримує тріумф» [13, с. 205]. В умовах обмеженості ресурсу – духовного, інтелектуального, вольового, енергетичного – бутійно спроможнішим виявляється простіший механізм і система.

Висновки до Розділу 4

Ідеї для побудови онтології зла містяться уже в філософських вченнях Геракліта й Парменіда, а далі суттєво розвиваються у філософії Платона і його послідовників. Засадничу роль у формуванні теологічної позиції щодо буттєвого статусу зла відіграла дискусія гностиків із Отцями Церкви (від Тертуліана й Орігена до Августина Аврелія).

Філософські намагання осягнути природу зла можуть відбуватися в межах позитивної чи негативної онтології зла. Негативна онтологія зла розкривається наступними положеннями: не-буття як зло; зло є ілюзією і обманом; зло ж браком чи відсутністю; зло непізнаване; зло є вторинним, опціональним станом чи сутністю, яка не володіє онтологічним статусом; зло виражається як байдужість чи брак реакції; зло є невизначеністю. Натомість тези позитивної онтології зла наступні: зло є матеріалом, модусом чи станом буття; зло є реально існуючою силою; зло є дефектом буття, який має власні якісні характеристики; зло пізнаване; зло необхідне для існування добра і людини; зло є агресією / ненавистю, зло є окресленим якісним зіпсуттям й порушенням міри.

Для побудови онтології зла використовуємо методологію неklasичної онтології Альфреда Вайтгеда, яка побудована на трьох основних елементах: актуальних сутностях («випадках»), схопленні і з'єднанні, які утворюють процес, у найширшому сенсі відповідний до реальності «світового процесу».

Виходячи із цих методологічних засад та тези про реальність зла, послідовно конституюємо онтологічні ознаки зла. «Єдиним» зла у онтологічному полі виявляється можливість, взята як потенційна дійсність. Це обґрунтовується насамперед через атрибутивну необхідність свободи для його появи і здійснення.

Актуальні сутності (випадки) зла, з огляду на основний механізм їх дії ми поділяємо на «чисті» та «змішані» (комплексні). «Чистими» онтологічними сутностями зла у філософії ми вважаємо: хаос, матерію, ніщо або брак добра, деструкцію чи агресію (включно з натуральним злом), невігластво чи незнання, порушення міри і/чи порядку, а також біль/страждання. До «змішаних» або

комплексних актуальних сутностей зараховуємо передусім гріх, абсурд, недосконалість і терор, які становлять собою поєднання кількох актуальних сутностей.

Процес зла розглядається через його функціональне навантаження для світу, Бога (Добра, Розуму, Природи чи іншої трансцендентальної сутності) та людини. Функції, які виконує зло, наступні: 1) метафізична; 2) естетична; 3) етична; 4) діалектична; 5) феноменологічна.

Процес тривання зла відбувається у різних формах: еманациї, що залежно від ступеня віддаленості від центру характеризує відсутність чи зменшення блага; зараження, яке відбувається через осквернення, хворобу чи порочність; успадкування – природне на кшталт генетичної схильності людського роду до зла/агресії чи онтичне – як успадкування людським родом первородного гріха, порушенням будь-якого роду взаємин: деструкція, зрада, руйнація або смерть/небуття, гріх або злочин, або ж несвідомої помилки.

Однак контекстуальне поле процесу зла не є однозначно негативним, тобто «зло – це не завжди погано» (Нікамура). Щодо онтологічного виміру зла Жан Бодрійяр формулює «теорему про прокляту сторону речей», яка стверджує необхідність урахування життєвого принципу руйнування зв'язків у його сукупності Добра і Зла, які лише разом є істинними ознаками свободи. Зло є невіддільною складовою речей – і це онтологічний принцип, який захоплює і пізнання, і неузгодженість, і варіабельність. Тож креативний потенціал зла виявляється сукупно більшим, аніж творчий потенціал добра, яке структурно складніше й вимогливіше, а відтак – вразливіше.

ВИСНОВКИ

Для реалізації мети дисертаційного дослідження матеріал роботи структуровано на чотири блоки. Розділ I присвячено дослідженню площин (міфологічної, біблійної, теологічної та філософської) розуміння зла як онтологічної категорії. Стверджено множинність значень і контекстів розуміння категорії зла, відповідно наведено лінгвістично-семантичний аналіз у межах грецької та латинської традицій та окреслено семантичний ряд щодо аналізованих понять, а саме: злий, лихий, сердитий, потворний, убогий, боягузливий, жалюгідний, марний, некваліфікований, а також зіпсутість, марність.

Окреслено вектор розвитку онтологічних уявлень про зло від наївної позитивної онтології грецької міфології через релігійну символічність Святого Письма, що розвивається в теодицею у теології, яка може мати характер як позитивної (ствердження дійсності існування зла), так і негативної онтології (неспроможність пізнати задум зла). Проаналізовано філософські класифікації зла на види за принципом дії чи модусом (метафізичне або онтологічне, фізичне або натуральне, моральне, соціальне). Визначено, що існуючі класифікації зла не передбачають критеріального поділу за онтологічним принципом, а орієнтуються передусім на етичний чи антро-прецепційний чинник: природне і моральне; демонічне, зло-засіб, ідеалістичне, зло глупоти (Свендсен); симулякр, зрада, форсування неіменованого (Бадью); однозначне (абсурдне, моторошне, зло як порочність, пов'язане із глупотою, хворе) і багатозначне (виправдане зло, харизматичне зло, зло, що відкриває можливості, зло під маскою добра, мудре зло, імморалізм та секуляризоване зло (Куннас) та інші.

Обрано робочу дефініцію зла: під злом ми маємо на увазі широку філософську категорію, що має метафізичний, аксіологічний, морально-етичний, релігійний та естетичний характер; протилежна благу (добру); охоплює всю палітру негативних станів людини й природи та викликає страждання; буває чотирьох видів: метафізичне, фізичне, етичне та соціологічне; семантично

пов'язана із поняттями: гріха, хаосу, агресії, злоби, смерті, хвороби, страждання, деструкції, браку, демонічного тощо.

На цій підставі зроблено висновок, що проблема осмислення онтологічних аспектів зла все ще залишається відкритою, а в аналізі природи зла робиться наголос передусім на етичний та соціальний аспекти.

Другу частину дисертаційного дослідження присвячено еволюції поняття зла у європейській теології, як католицького, так і протестантського напрямків. Стверджено, що основою для розв'язання питання існування зла у створеному благим Творцем світі є концепція свободної волі. Проаналізовано поняття первородного гріха й визначено внутрішні суперечності у теорії про свободну волю і відповідальність людини за існування зла. Обґрунтовано те, що в працях Отців Церкви зло має негативний онтологічний характер – не існує саме по собі, а є лише браком буття. Привативна концепція зла (Августин Аврелій, Тома Аквінський) передбачає, що зло не володіє бутійним статусом, не існує реально, а є лише браком існування, його обмеженням і неповнотою.

Протилежною щодо буттєвого статусу зла є позиція гностицизму та маніхеїства, а саме фундаментальний дуалізм. Зло є самоістотним, субстанційним та існує первісно, як і добро. Схожі міркування поділяє Якуб Беме, який вважає зло метафізичним утворенням, вічним, первинним і таким, що виходить за межі упорядкованого світу, але позбавленим автономного існування. Ганс Йонас розробляє онтологію міфу безрадного Бога, у якій зло виступає як результат самообмеження Бога і актуалізується в момент субстанційного Його «згортання».

Російська й польська теологічні традиції вирізняються рисами негативної онтології зла, обґрунтовуючи низку тез, а саме: зло походить із Абсолюту – етично темної й онтологічно нейтральної субстанції (Н. Бердяєв); онтологічна відмінність між Абсолютним Добром і злом неперехідна (Н. Лосський); поміж Добром і Злом існує онтологічний посередник – Софія (П. Флоренський); зло має характер особливлі «міждійсності» поза буттям і небуттям, певною радикальною трансценденцією (Ю. Тішнер).

Еволюція філософських поглядів на онтологічний аспект категорії зла, досліджена у третій частині роботи, більш розмаїта, хоч і також часто виходить із засади свободи, але приходять до відмінних висновків. Концептуальна історія зла в європейській традиції має наступну етапність:

- зло як полярна (не взаємовиключна) форма мислення до добра, що утворюють єдність пари протилежностей. Такими парами можуть слугувати знання – незнання (Сократ), дух – матерія (Платон), ідеал, сутність – дефект, несутність (Арістотель), ідея-Бог – матерія-не-буття (Плотін);
- зло як результат хибного скерування свободи волі, що в цілому своїм існуванням працює на загальну гармонію світу (Г. Ляйбніц) чи «злого хотіння» (І. Кант), причину якого ми не можемо пізнати;
- зло як знання своєї одиничності як чогось вирішального і нереалізована потенція належного (Г. Гегель);
- зло як піднесена до самотуття конечність, подолання лише актом зречення від своєї індивідуальності (Ф. Шелінг);
- зло як вітальний страх смерті, не подоланий раціональними способами (А. Шопенгауер);
- зло як вторинне поняття, що не має метафізичного сенсу, а є лише інструментом ослаблення «волі до влади» (Ф. Ніцше);
- трагічність як онтичне начало світу (М. Шеллер);
- зло як онтична частина екзистенції, пов'язана із кондицією людини (М. Гайдеггер).

Філософія ХХ століття перемикає питання про зло в антропологічне поле. Так, розгортання категорії зла виявляється через наступні концепти:

- зло як наслідок об'єктного ставлення до світу (М. Бубер) чи повного занурення в бутійність (Е. Левінас);
- зло як хаос, безлад, сила, яка протиставляється створенню, трагедія і *fatum*, стан людини, яка з власної вини обрала його і через це страждає, виходить із первородного гріха й обтяжує людину виною і покаранням (П. Рікер);

- концепція банального зла, що виходить із пасивної персональності (Г. Арендт);
- зло як агресія (фізична або вербальна), яка визначається як передбачувана дія, спрямована на заподіяння або спричинення прикрощів і є природною генетичною характеристикою людини (натуралістичні та психологічні теорії);
- зло як результат тоталітарного примусу системи чи структури (Ф. Зімбардо);
- нерозривність добра і зла як онтологічного принципу, де зло автономне, а Добро – його діалектичний та несамодостатній у своєму бутті партнер (Ж. Бодрійяр).

На основі здійсненого аналізу, у заключній, четвертій частині дисертаційного дослідження ми окреслюємо засади негативної та позитивної онтології зла. А саме: зло не-буття, ілюзія і обман, брак чи відсутність, вторинність, непізнаваність, байдужість, невизначеність і відстуність онтологічного статусу для негативної онтології. Та зло як матеріал, модус чи стан буття, реально існуюча сила, якісний дефект буття, пізнаваний і необхідний для існування добра і людини, що виражається через агресію / ненависть.

Враховуючи наведені риси, ми вибудовуємо власну онтологічну схему зла, послуговуючись методологічними прийомами некласичної онтології Альфреда Вайтгеда та виходячи із тези про реальність зла. Першою атрибутивною ознакою зла, його «єдиним» у онтологічному плані ми вважаємо можливість, тлумачену як потенційну дійсність. Зважаючи на внутрішню природу вияву, ми визначаємо наступні актуальні сутності зла: хаос, матерію, ніщо або брак добра, деструкцію чи агресію (зокрема, натуральне зло), невігластво чи незнання, порушення міри і/чи порядку, а також біль/страждання. Ці випадки зла ми називаємо «чистими» актуальними сутностями зла. Усі інші поєднують у собі кілька актуальних сутностей і утворюють «змішані» або комплексні актуальні сутності, наприклад: гріх, абсурд, недосконалість і терор.

Процесуальне тривання зла ми розглядаємо крізь призму виконання п'яти функцій: метафізичної, естетичної, етичної, діалектичної та феноменологічної. Організовуючим принципом функціонального навантаження зла ми розглядаємо принцип цілепокладання *для*: світу, Бога (Добра, Розуму, Природи чи іншої трансцендентальної сутності) чи людини.

Особливо перспективними для подальших досліджень онтологічного аспекту зла нам видаються різні форми тривання зла, а особливо акт «онтичного зараження», який відбувається через осквернення, хворобу, порочність чи успадкування первородного гріха.

Покладаючи зло за сутність, що володіє значною творчою діалектикою, ми, услід за представниками постмодерністського напрямку філософії (зокрема, Ж. Бодрійяром, Ж. Батаєм, Ж. Дельозом) вважаємо, що врахування життєвого принципу руйнування зв'язків, яке Ж. Бодрійяр формулює як «теорему про прокляту сторону речей», є необхідним не лише для свободи, але й для належного творчого розвитку. Зло є невід'ємною й неунікною складовою речей і станів, яку слід враховувати як при здійсненні філософського аналізу, так і при прийнятті практичних рішень чи дій. Зважаючи на силу «онтичного зараження» й творчий потенціал усієї множини вірогідностей зла, стверджуємо більшу онтичну життєздатність зла у всіх його проявах, що обґрунтовується більшою структурною складністю, вимогливістю й крихкістю добра.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий, блаженный. О граде Божиим. Москва: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 1. 394 с.
2. Аничков Е. В. Эстетика и христианство. *Августин: pro et contra: монография* / сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селивестрова. Санкт-Петербург: РХГИ, 2002. С. 232–241.
3. Арндт Х. Джерела тоталітаризму / пер. В. Верлока, Д. Горчаков. Київ: Дух і Літера, 2005. 584 с.
4. Арндт Х., Хайдеггер М. Письма 1925-1975 и другие свидетельства / пер. с нем. А. Б. Григорьева. Москва: Изд-во Института Гайдара, 2015. 456 с.
5. Аристотель. Метафизика. *Аристотель. Сочинения в 4-ех томах*. Москва: Мысль, 1975. Т. 1. С. 63–448.
6. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла / пер. з франц. В. Артюха та А. Рєпи. Київ: Комубук, 2016. 192 с.
7. Батай Ж. Литература и Зло / пер. с фр. и коммент. Н. В. Бунтман и Е. Г. Домогацкой, предисл. Н. В. Бунтман. Москва: Изд-во МГУ, 1994. 166 с.
8. Батай Ж. Теория религии. Литература и зло / пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича Минск: Современный литератор, 2000. 352 с.
9. Бергсон А. Два источника морали и религии. Москва: Канон, 1994. 383 с.
10. Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого. Москва: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. 623 с.
11. Бердяев Н. А. Дух и реальность. Москва: АСТ : Астрель, 2011. 664 с.
12. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. *Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря*. Москва: Республика, 1995. С. 166–190.
13. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской. Москва: Добросвет, 2000. 258 с.
14. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. и вступ. статья С. Н. Зенкина. Москва: Добросвет, 2000. 287 с.

15. Бодрийяр Ж. Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи. Москва: Ad Marginem, 2000. 319 с.
16. Бокшицкий А. Неизвестное евангелие по Матфею. *Нева*. 2006. № 2. С. 193–198.
17. Бубер М. Образы добра и зла. *Бубер М. Два образа веры* / пер. с нем., под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. Москва: Республика, 1995. С. 125–156.
18. Бубер М. Я и Ты. *Бубер М. Два образа веры* / пер. с нем., под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. Москва: Республика, 1995. С. 15–92.
19. Ветлесен А. Ю. Философия боли / пер. Е. Воробьева. Москва: Прогресс-Традиция, 2010. 240 с.
20. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе нации / пер. М. А. Киссель. Москва–Киев: Refl-book – Иса, 1994. 656 с.
21. Вундт В. Этика: Принципы нравственности. Области нравственной жизни. Изд. 2. Москва: Книжный дом «Либроком», 2011. 264 с.
22. Гегель Г. Ф. Наука логики. В 3-х т. / пер. с нем. Б. Г. Столпнера, ответственный редактор М. М. Розенталь. Москва: Мысль, 1972. Т. 3. 371 с.
23. Гегель Г. Ф. Философия права / пер. с нем. Б. Г. Столпнера и М. И. Левиной. Москва: Мысль, 1990. 524 с.
24. Гегель Г. Ф. Философия религии. / пер. с нем. П. П. Гайденко и др. Москва: Мысль, 1977. Т. 2. 573 с.
25. Гусейнов Г. Ч. Ложь как состояние сознания. *Вопросы философии*. 1989. № 11. С. 64–76.
26. Данкова Р. Как е възможна метафизиката отвъд доброто и злото. *Философия*. 2000. Год. IX. No 4. С. 3–6.
27. Дацюк С. О позитивной мета-онтологии. URL: <http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/585a52ec813d1/> (дата звернення: 28.04.2018)

28. Дебор Ги. Общество спектакля / пер. с франц. С. Офертаса и М. Якубович. Москва: Логос, 2000. 184 с.
29. Добжински А. О возможности философской онтологии зла: к постановке проблемы. *Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия*. 2010. № 4 (32) С. 33–42.
30. Добжински А., Муха О. Особенности эстетической перцепции в сериале «Молодой Папа»: одиночество, место зла и любовь. *Религия и История: материалы V Международной научно-практической конференции*, Минск, 20–22 апреля 2017 г. / под ред. С. И. Шатравского. Минск: Изд. центр БГУ, 2017. С. 203–212.
31. Добжински А. Unde malum? Критический анализ генезиса зла в Книге Бытия. *Сборник научных трудов SWorld*. Иваново: МАРКОВА АД, 2013. Вып. 3. Т. 28. С. 85–92.
32. Добжинські А. Соціальні виміри зла: критерії «справедливої війни» в реаліях сучасного світу. *Духовність. Культура. Нація. Збірник наукових статей*. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. Вип. 5. С. 43–53.
33. Добжинські А. Естетизація зла у популярній культурі. *Гуманітарний корпус: [збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії]*. Вип. 3. Київ: Генеза, 2014. С. 55–58.
34. Добжинські А. Зло як порятунок: об'єктивна енергія та онтологічний статус зла (Ж. Бодрійяр). «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього»: *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 25–26 березня 2016 року)*. Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. С. 14–19.
35. Добжинські А. Актуальні сутності зла: онтологічний нарис філософії зла. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2018. Вип. 131. С. 231–236.
36. Добжинські А. Зло в постмодернізмі: спроба рецепції Жана Бодрійяра. *Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал*. 2017. Вип. 16. С. 26–28.

- 37.Добжинські А. Моральне зло і свобода волі людини: полеміка Августина із Пелагієм. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. Вип. 123 (8). С. 155–159.
- 38.Добжинські А. Природа зла в польській філософській думці: Ю. Тішнер, В. Гриневіч, Л. Колаковскі. *Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал*. 2015. Вип. 6. С. 57–62.
- 39.Добжинські А. Розвиток категорій добра і зла у філософській концепції Августина Аврелія. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2015. Вип. 1(9). С. 81–91.
- 40.Доддс Э. Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / пер. с англ. А. Д. Пантелеева и А. В. Петрова; ред. Ю. С. Довженко. Санкт-Петербург: Гуманитарная Академия, 2003. 320 с.
- 41.Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / пер. з лат. Український католицький університет. Львів: Свічадо, 2014. 608 с.
- 42.Едіаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 591 с.
- 43.Зімбардо Ф. Ефект Люцифера. Чому хороші люди чинять зло / пер. з англ. Л. Шерстюка. Київ: Yakaboo publishing, 2017. 584 с.
- 44.Зеньковский В. Проблема зла у Гоголя. URL: <http://stsl.ru/news/all/problemazla-u-gogolya> (дата доступу: 28.04.2018).
- 45.Иринея Леонский. Против ересей. *Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания*. 2-е изд.: Санкт-Петербург: Издание книгопродавца И. Л. Тулузова, 1900. 360 с.
- 46.Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. Київ: Лібра, 2001. 400 с.

47. Камю А. Чума. *Камю А. Вибрані твори. У 3-х т. Проза* / пер. з фр., упоряд. О. Жупанський. Харків: Фоліо, 1996. Т. 1. С. 75–276.
48. Кант И. Прологомены (пер. В. С. Соловьева); Основоположения метафизики нравов (пер. Л. Д. Б.); Критика практического разума (пер. Н. М. Соколова). *Кант И. Собрание сочинений: в 8 т.* Москва: ЧОРО, 1994. Т. 4. 630 с.
49. Кант И. Религия в пределах только разума (пер. Н. М. Соколова, А. А. Столярова); Метафизика нравов (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн, Ц. Г. Арзаканьяна). *Кант И. Собрание сочинений: в 8 т.* Москва: Наука, 1994. Т. 6. 613 с.
50. Кант И. Трактаты и письма / пер. с нем. Н. Вальденберг, Т. Васильевой, А. Гулыги, В. Жучкова, Ю. Каган, М. Левиной, С. Любомудрова, И. Маркова, Н. Соколова, А. Столярова, И. Шапиро. Ответственный редактор и автор вступительной статьи А. В. Гулыга. Москва: Наука, 1980. 709 с.
51. Категории зла. *Бібліотечка Дангаарда.* URL: <http://xanvier-xanbie.livejournal.com/15811.html> (дата доступу: 28.04.2018)
52. Коган Л. Н. Зло. Екатеринбург: УралГУ, 1992. 110 с.
53. Козловський В. П. Морально-антропологічні засади педагогічної доктрини Іммануїла Канта. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство.* 2011. Том 115. С. 26–31.
54. Колбин Д. А. Онтологический статус зла. *Деструктивность человека: феноменология, динамика, коррекция. Материалы научно-практической конференции.* Ижевск-Воткинск, 2002. С. 8–9.
55. Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева / под ред. Е. Б. Рашковского, пер. с польск. С. М. Червонной. Москва: Прогресс-Традиция, 2009. 448 с.
56. Кугай А. И. Абсурд зла в формате иронии. Харьков: Гуманитарный Центр, 2016. 176 с.

57. Куннас Т. Зло. Розкриття сутності зла у літературі та мистецтві / пер. з фінськ. І. Малевич та Ю. Стояновська. Львів: Видавництво Аннети Антоненко; Київ: Ніка-Центр, 2015. 288 с.
58. Латур Б. Пастер: Война и мир микробов, с приложением Несводимого / пер. с франц. А. В. Дьяков. Санкт-Петербург: Изд-во Европейского ун-та в СПб, 2015. 316 с.
59. Лейбниц Г. В. Оправдание Бога на основании его справедливости, согласованной с прочими его совершенствами и всеми его действиями. *Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах* / пер. с франц. и лат. К. Истомина и Ф. Смирнова. Москва: Издательство «Мысль» 1989. Т. 4. С. 467–497.
60. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божьей, свободе человека и начале зла. *Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х томах* / пер. с франц. и лат. К. Истомина и Ф. Смирнова. Москва: Издательство «Мысль» 1989. Т. 4. С. 49–402.
61. Лоренц К. Преодоление зла. *Знание-сила*. 1990. № 9. С. 58–67.
62. Лосский Н. О. Бог и мировое зло / сост. А. П. Поляков, П. В. Алексеев, А. А. Яковлев. Москва: Республика, 1994. 432 с.
63. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 406 с.
64. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. Москва: Политиздат, 1991. 368 с.
65. Лосский Н. О. Физика и метафизика. *Философия науки*. 1996. № 1. С. 87–92.
66. Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж: YMCA PRESS, 1931. 135 с.
67. Мазурик М. В. Аналіз ідей добра і зла Августина блаженного російськими релігійними мислителями кін. ХІХ – поч. ХХ ст. *Науковий журнал «Гуманітарні візії»*. 2016. № 2 (4). С. 87–93.
68. Мазурик М. В. Аналіз російськими мислителями кін. ХІХ – поч. ХХ ст. онтологічного розуміння добра і зла в патристиці. *Вісник Нац. ун-ту*

- «Львівська політехніка». *Філософські науки*. № 780. Львів: Вид-во Львівської політехніки, 2014. С. 63–70.
69. Мазурик М. В. Концепція добра і зла в російській релігійній філософії. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук – спец. 09.00.05 – історія філософії. Львів, 2009. 19 с.
70. Малахов В. А. Етика: курс лекцій. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. 214 с.
71. Мейчен А. Белые люди. Романы и повести / пер. с англ. и прим. Е. Пучковой. Издательство Гудьял-Пресс, 2001. 560 с.
72. Мовчан В. С. Етика: Навч. посіб. 3-тє вид. випр. і доп. Київ: Знання, 2007. 438 с.
73. Муха О. Я. Категорія тіла в історико-філософській традиції раннього західноєвропейського Середньовіччя. Дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук за спец. 09.00.05. Львів, 2007. 217 с.
74. Накамура Ю. Зло и грех в японской культуре. Еще раз о «Аум-синрике» / пер. с яп. Л. Ермакова. URL: http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/zlo_japan.html (дата доступу: 28.04.2018).
75. Несправа Н. В. Насилие и зло: содержание и формы реализации в XX–XXI веках. *Науковий вісник Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ*. 2016. № 4. С. 27–33.
76. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2002. 320 с.
77. Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. Київ: Вища школа, 1999. 543 с.
78. Ориген. Коментарии на Евангелие от Иоанна / пер. и предисл. А. Г. Дунаева. *Богословские труды*. Сб. 38. Москва, 2003. Т. I, гл. I–XX. С. 97–119.
79. Ориген. О началах. Самара: РА, 1993. 318 с.

80. Ориген. Толкования к Евангелию от Иоанна. *Ориген. О началах* / пер. О. Кулиева. Санкт-Петербург: Амфора, 2007.
81. Петрушов В. М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. Харків: УкрДАЗТ, 2007. 376 с.
82. Петрушов В. М. Онтологічна імплементація теоретико-філософської побудови інтегрального раціоналізму в парадигмальний простір трансверсального розуму. *Філософія. Вісник ХНПУ ім. Г. С. Сковороди «Філософія»*. 2017. Вип. 48 (II). С. 3–13.
83. Платон. Законы / пер. А. Н. Егунова. *Платон. Сочинения в трех томах* / общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Москва: Мысль, 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 83–478.
84. Платон. Федон / пер. С. П. Маркиша. *Платон. Сочинения в трех томах* / общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Москва: Мысль, 1972. Т. 2. С. 11–94.
85. Плотин. О природе и источнике зла. *Плотин. Эннеады*. Ч. 15. URL: <http://www.theosophy.ru/lib/ennead18.htm> (дата доступу: 28.04.2018).
86. Попович М. Те, на що людина піти не може, робить її такою, яка вона є. URL: <http://open.kmb.s.ua/ua/articles/mark/19046/miroslav-popovich-te-na-sho-lyudina-piti-ne-mozhe-robit-jiji-takoju-yaka-vona-je> (дата доступу: 28.04.2018).
87. Рассел Д. Б. Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции / пер. с англ. А. П. Санина; вступ. ст. Р. В. Светлов, Т. В. Антонов. Санкт-Петербург: Евразия, 2001. 320 с.
88. Рассел Д. Б. Колдовство и ведьмы в Средние века / пер. с англ. А. М. Тотлыбаева. Санкт-Петербург: Евразия, 2001. 480 с.
89. Рассел Д. Б. Люцифер. Дьявол в Средние века / пер. с англ. А. М. Тотлыбаева. Санкт-Петербург: Евразия, 2001. 448 с.
90. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней / пер. С. Мальцевой, научный редактор Ю. А. Кимелев. Санкт-Петербург: ТОО ТК «Петрополис», 1997. Т. 4. 880 с.

91. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманізм. *Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр. Сумерки богов* / сост. А. Яковлев. Москва: Политиздат, 1989. С. 319–344.
92. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 855 с.
93. Сведсен Л. Філософія Зла / пер. с норв. Н. Шинкаренко. Москва: Прогресс-Традиція, 2008. 352 с.
94. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами під час Другого Ватиканського Вселенського Собору. / Пер. о. Івана Хоменка. Рим, 1990.
95. Святий Августин. Сповідь / пер. з латини Ю. Мушака. Львів: Свічадо, 2008. 356 с.
96. Седлачек Т. Економіка добра і зла. Слідами людських пошуків: від Гільгамеша до фінансової кризи / пер. з чес. Т. Окопної. Львів: ВСЛ, 2017. 520 с.
97. Сенека. Моральні листи до Луцілія / пер. з лат. А. Содомори. Київ: Основи, 1995. 603 с.
98. Скрипник А. П. Зло. *Етика. Енциклопедический словарь* / под ред. Р. Г. Апресяна, А. А. Гусейнова. Москва: Гардарики, 2001. С. 154–156.
99. Скрипник А. П. Категорический императив И. Канта. Москва: МГУ, 1978. 189 с.
100. Скрипник А. П. Христианская концепция зла. *Этическая мысль: науч.-публицист. чтения* / под общ. ред. А. А. Гусейнова. Москва: Республика, 1992. С. 56–73.
101. Соловьев В. С. Оправдание добра: Нравственная философия. Москва: Республика, 1996. 479 с.
102. Соловьев В. С. Предисловие к «Трем разговорам». *Соловьев В.С. Собрание сочинений*. Т. 10. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. Т. X. С. 37–193.

103. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей / пер. з с лат. Н. А. Иванцова, науч. ред., предисл. и примеч. В. В. Соколова. Москва: Академический проект, 2008. 336 с.
104. Столороу Р. Д. Аушвиц, Бен Ладен и идеология воскрешения. URL: <http://russ.ru/pole/Aushvic-Ben-Laden-i-ideologiya-voskresheniya> (дата доступа: 28.04.2018).
105. Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи. *Философия русского религиозного искусства. XVI–XX вв.: антология*. Москва, 1993. С. 220–246.
106. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. *Философия русского религиозного искусства. XVI–XX вв.: антология*. Москва, 1993. С. 195–215.
107. Тульчинский Г. Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. Санкт-Петербург: РХГИ, 1996. 412 с.
108. Тульчинский Г. Л. Новая архаика, или Бытии как поступок. *Новый круг*. 1992. № 1. С. 48–49.
109. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / пер. с англ., сост. И. Т. Касавин, общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. Москва: Прогресс, 1990. 720 с.
110. Философский словарь / авт.-сост. С. Я. Подопригора, А. С. Подопригора. Изд. 3-е, стер. Ростов н/Д: Феникс, 2013. 478 с.
111. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Москва: Академический проект, 2016. 908 с.
112. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 44–74. / пер. С.И. Еремеева. Київ: Эльга, Ника-Центр, 2003. 336 с.
113. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі. Харків: КСД, 2016. 160 с.
114. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Санкт-Петербург: Наука, 2002. 451 с.

115. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152 с.
116. Хома О. І. Ідея зла в суспільній свідомості: витоки та історичні форми. Дисс. на здобуття ступеня канд. наук. : спеціальність 17.00.08. Київ, 1993. Рукопис.
117. Шаповал Г.Н. Образы зла в художественной культуре : автореферат диссертации на соискание научной степени канд. филос. наук : спец. 09.00.03. Ростов-на-Дону, 2002. 18 с.
118. Шахнович М. Парадоксы теологии Эпикура. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000. 152 с.
119. Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. *Шеллинг Ф. Сочинения в 2 т / пер. с нем.* Москва: Мысль, 1989. Т. 2. 636 с.
120. Шишков А. М. Метафизика света в средневековой европейской культуре. *Вопросы философии.* 2000. С. 88–98.
121. Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни. 46-я глава из второго тома (1844 г.). «Мира как воли и представления». *А. Шопенгауэр. Под завесой истины: сб. произведений / пер. Ю.И. Айхенвальда.* Симферополь: Реноме, 1998. С. 49–69.
122. Шопенгауэр А. О смерти. 41, 46-49-я главы из второго тома (1844 г.) «Мира как воли и представления» *А. Шопенгауэр. Под завесой истины: сб. произведений / пер. Ю.И. Айхенвальда.* Симферополь: Реноме, 1998. С. 69–122.
123. Юм Д. Естественная история религии; Диалоги о естественной религии. *Юм Д. Сочинения: В 2 т / пер. с англ. С. И. Церетели и др.* Москва: Мысль, 1996. 800 с.
124. Alford C. F. *What Evil Means to Us.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997. 200 p.
125. Altwegg J. (ed.). *Die Heidegger Kontroverse.* Frankfurt am Main: Athenäum, 1988. 249 p.

126. Armstrong K. Krótka historia mitu / tłum. I. Kania. Kraków: Wyd. Znak, 2005. 152 s.
127. Aronson E. Człowiek – istota społeczna / tłum. J. Radzicki. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 2005. 483 s.
128. Arystoteles, Hume D., Scheler M. O tragedii i tragiczności / z języka greckiego, angielskiego, niemieckiego przełożyli W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, wybór, przedmowa i opracowanie W. Tatarkiewicz. Kraków: Wyd. Literackie, 1976. 102 s.
129. Atkinson P. Recognising Good And Evil. From Role of Morality part of A Study of Our Decline. URL: <http://www.ourcivilisation.com/moral2/moral8.htm> (Last accessed: 28.04.2018)
130. Balter L. (red.). Zło w świecie. *Kolekcja Communio* nr 7. Poznań: Pallottinum, 1992. 360 s.
131. Balus W. Zło pasywne. Kraków: Wyd. Znak, 1986. Vol. 38(9). S. 23–33.
132. Bardel M. Metafizyczny skandal zła. Kraków: Wyd. Znak, 2006. Vol. 616 (9). S. 35–47.
133. Bauman Z. Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1995. 300 p.
134. Bauman Z. Modernity and the Holocaust. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989. 254 p.
135. Becker E. The structure of Evil. New York: George Braziller, 1968. 430 p.
136. Bergson H. Dwa źródła moralności i religii / tłum. P. Kostyło, K. Skorulski. Kraków: Wyd. Znak, 1993. 323 s.
137. Bernd I. Das Der Ingrimm des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen. Vienna: Passagen Verlag, 2000. 288 p.
138. Berumen M. E. The Importance of Evil. URL: <http://donoevil.blogspot.co.uk/2004/10/importance-of-evil.html> (Last accessed: 28.04.2018).
139. Bobko A. Kant i jego religia rozumu. *Immanuel Kant. Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków: Homini, 2007. 272 s.

140. Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma / tłum. K. Kochańczyk, ks. J. Naumowicz, M. Przyszychowska. Kraków: Wyd. M, 2004. 147 s.
141. Böhme J. Ponowne narodziny / tłum. J. Kałużny, A. Pańta. Poznań: Wyd. Brama, 1993. 172 s.
142. Borges J. L. Historia universal de la infamia. Buenos Aires: Editorial Tor, 1935. 139 p. URL:
<http://www.itvalledelguadiana.edu.mx/librosdigitales/Jorge%20Luis%20Borges%20-%20Historia%20universal%20de%20la%20infamia.pdf> (Last accessed: 28.04.2018).
143. Camus A. Dwa eseje / tłum. J. Guze. Warszawa: Wyd. Krag, 1991. 143 s.
144. Carus P. Historia diabła i koncepcja zła na przestrzeni dziejów / tłum. M. Skierkowski. Wrocław: XXL, 2014. 376 s.
145. Collins J. Josiah Royce: Evil in the Absolute. *Idealistic Studies*. Warchester. 1983. Vol. 13(2). P. 147–165.
146. Dickson P. The Phenomenology of Evil. *Journal of Value Inquiry*. Dordrecht. 1995. Vol. 29(1). P. 5–17.
147. Drwięga M. Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2009. 229 s.
148. Ettinger E. Hannah Arendt, Martin Heidegger / tłum. E. Wolicka. Kraków: Wyd. Znak, 1998. 161 s.
149. Fantham E. With Malice Aforethought: The Ethics of Malitia on Stage and At Law. *Sluiter I., Rosen R.M. (ed.) KAKOS. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. Series: MNEMOSYNE Supplements, Monographs on Greek and Roman Language and Literature. Leiden / Boston: Brill, 2008. VIII. P. 319–334.
150. Fiddes P. S. The Creative Suffering of God. Oxford: Oxford University Press, 2002. 296 p.
151. Figal G. Zu Heidegger. Antworten und Fragen (Heidegger Forum, Band 1). Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 2009. 248 p.

152. Filipiak M. Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu. Lublin: Tow. Nauk. KUL, 1979. 292 s.
153. Freud Z. Totem i tabu. *Freud Z. Człowiek, religia, kultura* / tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Wyd. Książka i Wiedza, 1967. 367 s.
154. Fromm E. Anatomia ludzkiej destruktywności / tłum. J. Karłowski. Poznań: Wyd. Rebis, 1998. 591 s.
155. Fromm E. Ucieczka od wolności / tłum. O. i A. Ziemińscy. Warszawa: Wyd. Czytelnik, 1993. 275 s.
156. Garewicz J. Jakuba Böhme spotkanie z Bogiem. *Znak*. 1988. Nr 12 (403), S. 56.
157. Gesché A. Topiques de la question du mal. *Revue Theologique de Louvain*. 17 (1986). S. 410.
158. Gesche A. Zło / tłum. A. Kuryś. Poznań: W drodze, 2009. 195 s.
159. Griffin D. R. Creation Out of Chaos and the Problem of Evil. *S. T. Davis (ed.). Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001. 208 p.
160. Griffin D. R. Evil Revisited: Responses and Reconsiderations. Albany: State University of New York Press, 1991. 302 p.
161. Griffin D. R. God, Power and Evil: A Process Theodicy. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004. 348 p.
162. Grzegorz z Nyssy. Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu. *Grzegorz z Nyssy. Wybór pism* / tłum. W. Kania. Warszawa: ATK PSP 14, 1974. S. 27–87.
163. Häberlin P. Das Böse. Ursprung und Bedeutung. Bern: Francke Verlag, 1960. 133 p.
164. Hankey R. Evil in the Odyssey. *E. M. Craik (ed.). Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 87–95.

165. Hannah Arendt and Karl Jaspers: Correspondence: 1926–1969. Harcourt Brace International, 1992. 821 p.
166. Hartshorne Ch. *The Zero Fallacy and Other Essays in Neoclassical Philosophy* / M. Valady (ed.). Peru, Illinois: Open Court Publishing Company, 1997. 236 p.
167. Hick J. An Irenaean Theodicy. *S. T. Davis (ed.). Encountering Evil. Live Options in Theodicy*. Edinburgh: T&T Clark, 1981. P. 39–52.
168. Hick J. *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. 412 p.
169. Hryniewicz W. *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*. T. 1. Opole: Wydawnictwo św. Krzyża, 1989. 286 s.
170. Hryniewicz W. *Dramat Boskiego uniżenia. Zapomnieniy rozdział chrystologii prawosławnej*. URL: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/prawoslawie_kenoza.html (Last accessed: 28.04.2018)
171. Hryniewicz W. *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*. Opole: Wydawnictwo św. Krzyża, 1989. T. 2. 287 s.
172. Hryniewicz W. *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. Lublin: Wyd. TN KUL, 1991. T. 3. 531 s.
173. Hryniewicz W. *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*. Warszawa: Verbinum, 1997. 188 s.
174. Inwagen L. P. van. *Problem zła* / tłum. M. Iwanicki, M. Osmański. *Znak*. 2006. 616 (9). S. 80–113.
175. Jan Paweł II. *Adhortacja: Reconciliatio et paenitentia*. Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, 1999. 138 s.
176. Jonas H. *Idea Boga po Auschwitz* / tłum. G. Sowiński. Kraków: Wyd. Znak, 2003. 96 s.
177. Jonas H. *Religia Gnozy* / tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wyd. Platan, 1994. 373 s.

178. Jonas H. Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej / tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wyd. Platan, 1996. 409 s.
179. Joyce J. Finnegans Wake. Oxford: OUP, 2012. 720 s.
180. Kąkolewski K. Nie-poznanie jako źródło zła. *Ethos*. 1992. Nr 1 (17). S. 35–48.
181. Kant I. Krytyka praktycznego rozumu / tłum. J. Gałęcki. Warszawa: PWN, 1972. 290 s.
182. Kant I. Religia w obrębie samego rozumu / tłum. A. Bobko. Kraków: Wyd. Znak, 1993. 248 s.
183. Kilminster R. (ed.), Varcoe I. (ed.). Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman. London: Routledge, 1995. 298 p.
184. Klemens Aleksandryjski, Excerpta ex Theodoto. URL: <http://gnosis.org/library/excr.htm> (data dostępu: 30.04.2018)
185. Kołakowski L. Bałbochwalstwo i polityka. *Kołakowski L. Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica, 1990. 334 s.
186. Kołakowski L. Czy diabeł może być zbawiony. *Kołakowski L. Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica, 1990. 334 s.
187. Kołakowski L. Rozmowy z diabłem. Warszawa: Wyd. Prószyński i S-ka, 2002. 103 s.
188. Kołakowski L. Szukania barbarzyńscy. *Kołakowski L. Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica, 1990. 334 s.
189. Kopania J. Wstęp. Siła dedukcji i słabość człowieka. Tragiczny optymizm Leibniza. *Leibniz G. W. Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła* / tłum. M. Frankiewicz. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 2001. s. VIII.
190. Kosian J. Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko. Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001. 240 s.
191. Kowalczyk S. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, 1980. 463 s.

192. Krahe B. Agresja / tłum. J. Suchecki. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005. 256 s.
193. Krapiec M. A. Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005. 225 s.
194. Krapiec M. A. Filozoficzne aspekty dobra i zła moralnego. *Bejze B. (red.) Wnurcie zagadnień posoborowych*, t. III. Warszawa: Wyd. Sióstr Loretanek-Benedyktynek, 1969. S. 51–70.
195. Lambert F. L. The ontology of evil. *Zygon: Journal of Religion and Science*. 2005. Vol. 3 (2). P. 116–128.
196. Latzer M. The Nature of Evil: Leibniz and His Medieval Background. *The Modern Schoolman (A Quarterly Journal of Philosophy / Philosophy Department of Saint Louis University)*. 1993. Vol. 71 (1). P. 59–69.
197. Levinas E. Bóg, śmierć, czas / tłum. J. Margasiński. Kraków: Wyd. Znak, 2008. 296 s.
198. Levinas E. Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci / tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 1998. 397 s.
199. Levinas E. Inaczej niż być lub ponad istotą / tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000. 307 s.
200. Levinas E. O Bogu, który nawiedza myśl / tłum. M. Kowalska. Kraków: Homini, 2008. 305 s.
201. Levinas E. Trudna wolność. Eseje o judaizmie / tłum. A. Kuryś. Gdynia: Atext, 1991. 335 s.
202. Levine M. P. Pantheism, theism and the problem of evil. *International Journal for Philosophy of Religion*. 1994. 35 (3). P. 129–151.
203. Lewis C. S. Problem cierpienia / przeł. T. Szafranski. Katowice: Areopag, 1995. 144 s.
204. Long A. A. The Stoic Concept of Evil. *The Philosophical Quarterly*. 1968. № 18 (73). P. 329–343.
205. Lorenz K. Der Abbau des Menschlichen. München; Zürich: Piper Verlag, 1983. 293 p.

206. Lorenz K. Tak zwane zło / tłum. A. D. Tauszyńska. Warszawa: PIW, 1975. 325 s.
207. Lurker M. Słownik obrazów i symboli religijnych / tłum. K. Romaniuk. Poznań: Pallotinum, 1989. 302 s.
208. Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. *Magic, Science, and Religion by B. Malinowski*. New York: Doubleday, 1954. P. 93–148.
209. McCord Adams M. Horrendous Evils and the Goodness of God. Ithaca, N.Y.: Cornell University, 2000. 240 p.
210. McGinn B. Antychryst / tłum. B. Cendrowska. Warszawa: Da Capo, 1998. 479 s.
211. Metz J. B. Teologia wobec cierpienia / tłum. J. Zychowicz. Kraków: Wyd. WAM, 2008. 240 s.
212. Moltmann J. The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology. London: HarperCollins, 1974. 352 p.
213. Moltmann J. History and the Triune God. London: SCM Press, 1991. 172 p.
214. Moltmann J. In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie. München: Chr. Kaiser, 1991. 248 s.
215. Mroczkowski I. Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne. Lublin: RW KUL, 2000. 334 s.
216. Mukoid E. A. Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur. Kraków: Universitas, 1993. 203 s.
217. Mulhern J. J. KAKIA in Aristotle. *Sluiter I., Rosen R.M. (ed.) KAKOS. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. Series: MNEMOSYNE Supplements, Monographs on Greek and Roman Language and Literature. Leiden / Boston: Brill, 2008. VIII. P. 233–254.
218. Naumowicz J. (red.) Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma / tłum. J. Naumowicz, M. Przyszychowska, K. Kochańczyk. Kraków: Wyd. M, 2004. 147 s.
219. Niehoff D. Biologia przemocy / tłum. A. Jankowski. Poznań: Media Rodzina, 2001. 552 s.

220. Nietzsche F. Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa / tłum. G. Sowiński. Krakow: Nomos 1996. 112 s.
221. Nietzsche F. Pisma pozostałe / tłum. B. Baran. Kraków: Aletheia, 2009. 464 s.
222. Nietzsche F. Wiedza radosna / tłum. L. Staff. Kraków: Wyd. Zielona Sowa, 2003. 336 s.
223. Nietzsche F. Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości / tłum. S. Frycz, K. Drzewicki. Kraków: Wyd. Zielona Sowa, 2003. 384 s.
224. Nietzsche F. Z genealogii moralności / tłum. L. Staff. Kraków: Wyd. Zielona Sowa, 2003. 144 s.
225. Niżnik J. Symbole a adaptacja kulturowa. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, 1985. 135 s.
226. Orygenes. O zasadach / tłum. S. Kalinkowski. Kraków: Wyd. WAM, 1996. 416 s.
227. Orygenes. Przeciw Celsusowi / tłum. S. Kalinowski. Warszawa: Wyd. ATK, 1986. 452 s.
228. Pawlik W. Grzech. Studium z socjologii moralności. Krakow: Wyd. Nomos, 2007. 310 s.
229. Perkins A. Homily – Holiness and the Ontology of Evil. URL : <http://www.orthoanalytika.org/2011/02/06/homily-holiness-and-the-ontology-of-evil/> (Last accessed: 28.04.2018)
230. Philippson P. von. Untersuchungen über den Griechischen Mythos. Genealogie als Mythische Form. Die Zeitart des Mythos. Zürich: Rhein-Verlag, 1944. 81 p. URL: https://archive.org/details/MN40011ucmf_4 (Last accessed: 28.04.2018)
231. Pietras H. Początki teologii Kościoła. Kraków: Wyd. WAM, 2007. 422 s.
232. Platina A. C. Bóg, wolność i zło / tłum. K. Gurba. Kraków: Wyd. Znak, 1995. 166 s.
233. Reale G. Historia filozofii starożytnej. T. II. Platon i Arystoteles / tłum. E. I. Zieliński. Lublin: RW KUL, 1996. 599 s.

234. Reale G. Historia filozofii starożytnej. T. V. Słownik, indeksy i bibliografia / tłum. E. I. Zieliński. Lublin: RW KUL, 2002. 615 s.
235. Ricoeur P. Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie / tłum. H. Bortnowska. Warszawa: IW PAX, 1975. 320 s.
236. Ricoeur P. Podług nadziei / tłum. S. Cichowicz. Warszawa: IW PAX, 1991. 335 s.
237. Ricoeur P. Skandal zła / tłum. E. Mukoid. *Znak*. 1990. 427 (12). S. 48–54.
238. Ricoeur P. Symbolika zła / tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa: IW PAX, 1986. 340 s.
239. Ricoeur P. Zło. Wyzwanie rzucone filozofii i teologii / tłum. E. Burska. Warszawa: IW PAX, 1992. 38 s.
240. Rondet H. Original Sin: The Patristic and Theological Background. Shannon, Ireland: Ecclesia Press, 1972. 282 pp.
241. Rose L. Diabeł chce Cię poznać! / tłum. M. Dykier. Wrocław: Wyd. Astrum, 1999. 251 s.
242. Rudolph K. Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej / tłum. G. Sowiński. Kraków: Nomos, 1995. 277 s.
243. S. Aurelii Augustini. Contra Julianum. Haresis Pelagianae defensorem. URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Contra_Julianum,_MLT.pdf (Last accessed: 28.04.2018).
244. S. Aurelii Augustini. De Gratia et libero arbitrio ad Valentinum et cum illo Monachos. URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_De_Gratia_Et_Libero_Arbitrio_Ad_Valentinum,_MLT.pdf (Last accessed: 28.04.2018).
245. S. Aurelii Augustini. Enarrationes in Psalmos. *Corpus Christianorum*. Turnhout, 1954. Series Latina. T. 39. E. Dekkers and I. Fraipont (CCSL xxxviii-xl; 3 vols).
246. Sancti Thomae de Aquino. Quaestiones disputatae de malo. Corpus Thomisticum. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/qdm01.html> (Last accessed: 28.04.2018).

247. Sancti Thomae de Aquino. Quaestiones disputatae de potential. Corpus Thomisticum. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/qdp5.html> (Last accessed: 28.04.2018).
248. Sancti Thomae de Aquino. Summa contra Gentiles. Corpus Thomisticum. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/scg1001.html> (Last accessed: 28.04.2018).
249. Sancti Thomae de Aquino. Summa Theologiae. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/sth1001.html> (Last accessed: 28.04.2018).
250. Scheler M. Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane / tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1994. 132 s.
251. Scheler M. Istota i formy sympatii / tłum. A. Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1986. 436 s.
252. Scheler M. Resentyment a moralność / tłum. J. Garewicz. Warszawa: Wyd. Czytelnik, 1977. 212 s.
253. Scheler M. Stanowisko człowieka w Kosmosie. *Scheler M. Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* / tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak. Warszawa: PWN, 1987. 519 s.
254. Sluiter I. General Introduction. Sluiter I., Rosen R.M. (ed.) *KAKOS. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. Series: MNEMOSYNE Supplements, Monographs on Greek and Roman Language and Literature. Leiden / Boston: Brill, 2008. VIII. P. 1–28.
255. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 13 (7 grudnia 1965). URL: <http://www.zaufaj.com/sobor-vaticanum-ii-/347.html> (Last accessed: 28.04.2018).
256. Stoudt J. J. Sunrise to Eternity: A Study of Jakob Böhme`s Life and Thought. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1957. 213 p.
257. Św. Augustyn. O naturze dobra. *Św. Augustyn. Dialogi filozoficzne* / tłum. K. Augustyniak, L. Kuc, M. Maykowska, J. Modrzejewski, A. Świderkówna, A. Trombala, D. Turkowska. Kraków: Wyd. Znak, 1999. S. 829–864.

258. Św. Augustyn. O porządku. *Św. Augustyn. Dialogi filozoficzne* / tłum. K. Augustyniak, L. Kuc, M. Maykowska, J. Modrzejewski, A. Świderkówna, A. Trombala, D. Turkowska. Kraków: Wyd. Znak, 1999. S. 155–234.
259. Św. Augustyn. O wielkości duszy. *Św. Augustyn. Dialogi filozoficzne* / tłum. K. Augustyniak, L. Kuc, M. Maykowska, J. Modrzejewski, A. Świderkówna, A. Trombala, D. Turkowska. Kraków: Wyd. Znak, 1999. S. 339–420.
260. Św. Augustyn. O wolnej woli. *Św. Augustyn. Dialogi filozoficzne* / tłum. K. Augustyniak, L. Kuc, M. Maykowska, J. Modrzejewski, A. Świderkówna, A. Trombala, D. Turkowska. Kraków: Wyd. Znak, 1999. S. 493–649.
261. Św. Augustyn. O życiu szczęśliwym. *Św. Augustyn. Dialogi filozoficzne* / tłum. K. Augustyniak, L. Kuc, M. Maykowska, J. Modrzejewski, A. Świderkówna, A. Trombala, D. Turkowska. Kraków: Wyd. Znak, 1999. S. 15–50.
262. Św. Augustyn. Przeciw Julianowi / tłum. W. Eborowicz. Warszawa: ATK, 1977. PSP 19. Z. 1. 236 s. Z. 2. 258 s.
263. Św. Augustyn. Solilokwia. *Św. Augustyn. Dialogi filozoficzne* / tłum. K. Augustyniak, L. Kuc, M. Maykowska, J. Modrzejewski, A. Świderkówna, A. Trombala, D. Turkowska. Kraków: Wyd. Znak, 1999. S. 235–306.
264. Św. Augustyn. Wyznania / tłum. Z. Kubiak. Warszawa: Świat Książki, 1999. 381 s.
265. Świderkówna A. Rozmowy o Biblii. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, 1995. 404 s.
266. Szczepiański J. Człowiek w strukturach zła. *Ethos*. 1992. Nr 1 (17). S. 66–76.
267. Tertulliani. Liber Adversus Hermogenem. URL: http://www.tertullian.org/latin/adversus_hermogenem.htm (Last accessed: 28.04.2018).
268. Tertulliani. Liber Adversus Marcionem. URL: http://www.tertullian.org/articles/evans_marc/evans_marc_05book2.htm (Last accessed: 28.04.2018).

269. Tertulliani. Liber De Exhortatione Castitatis. URL: http://www.tertullian.org/latin/de_exhortatione_castitatis.htm (Last accessed: 28.04.2018).
270. Tertulliani. Liber De Testimonio Animae. URL: <http://www.tertullian.org/latin/testimonio.htm> (Last accessed: 28.04.2018).
271. The Concept of Evil. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/> (Last accessed: 28.04.2018).
272. Tischner J. Etyka wartości i nadziei. *D.V. Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner. Wobec wartości*. Poznań: Wyd. W Drodze, 1982. S. 77–81.
273. Tischner J. Filozofia dramatu. Paryż: Sekretariat Misyjny, 1990. 273 s.
274. Tischner J. Myślenie według wartości. Kraków: Wyd. Znak, 1982. 497 ss.
275. Tischner J. Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin. Kraków: Wyd. Znak, 1999. 200 s.
276. Tischner J. Spór o istnienie człowieka. Kraków: Wyd. Znak, 1998. 480 ss.
277. Tischner J. Spotkanie z myślą Levinasa. *Levinas E. Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipp'em Nemo* / tłum. B. Opolska-Kokoszka. Kraków: Wyd. Naukowe PAT, 1991. S. 5–14.
278. Umiński J. Historia Kościoła katolickiego. Warszawa: Te Deum, 2004. 220 s.
279. W kręgu dobra i zła. Wybrane teksty z etyki współczesnej od Hegla do Levinasa dla uczniów i studentów / oprac. i wybór tekstów E. Podrez. Warszawa: Medium, 1994. 192 s.
280. Wehr G. Jakob Boehme / tłum. J. Prokopiuk. Wrocław: Wyd. Dolnośląskie, 1999. 208 s.
281. Weinandy T. G. Czy Bóg cierpi? / tłum. J. Majewski. Poznań: Wyd. W drodze, 2003. 527 s.
282. Whitehead A. N. Process and reality (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28). New York: The Free Press, 1978. 413 p.

283. Wilson E. O. O naturze ludzkiej / tłum. B. Szacka. Warszawa: Zysk i S-ka, 1988. 228 s.
284. Wodziński C. Heidegger i problem zła. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2007. 520 s.
285. Z problematyki teorii zła. Uniwersytet Mikołaja Kopernika Instytut Filozofii Zakład Etyki. Inowrocław–Toruń: Agencja Comer-Press, 1992. 109 s.
286. Zając R. Szatan. *M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.). Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków: Wyd. M, 2002. S. 1167-1170.
287. Ziemiński I. Dlaczego Bóg czyni zło? O trudnościach teodycei. URL: http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/fr_2015_2__1_zieminski.pdf (Last accessed: 28.04.2018).
288. Ziemiński I. Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej. Lublin: TN KUL, 1999. 519 s.

ДОДАТКИ

Додаток А

**Список публікацій
аспіранта кафедри історії філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка
ДОБЖИНЬСКОГО АДАМА АНДЖЕЯ
за темою дисертації та відомості про апробацію результатів дисертації**

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

У наукових фахових виданнях України:

1. Добжиньські А.А. Розвиток категорій добра і зла у філософській концепції Августина Аврелія. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2015. Вип. 1 (9). С. 81–91. (0,7 д.а.)
2. Добжиньські А.А. Природа зла в польській філософській думці: Ю. Тішнер, В. Гриневіч, Л. Колаковскі. *Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал*. 2015. Вип. 6. С. 57–62. (0,8 д.а.)

У наукових виданнях України, внесених до міжнародних наукометричних баз:

3. Добжиньські А.А. Актуальні сутності зла: онтологічний нарис філософії зла. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2018. Вип.131. С. 231-236. (Google Scholar, Index Copernicus, EBSCO Publishing, SIS, InfoBase Index, РИНЦ) (0,66 д.а.)
4. Добжиньські А.А. Моральне зло і свобода волі людини: полеміка Августина із Пелагієм. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2017. Вип. 123 (8). С. 155–159. (Google Scholar, Index Copernicus, EBSCO Publishing, SIS, InfoBase Index, РИНЦ) (0,5 д.а.)

5. Добжинські А.А. Зло в постмодернізмі: спроба рецепції Жана Бодрійяра. *Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал.* 2017. Вип. 16. С. 26–28. (Index Copernicus) (0,5 д.а.)

В іноземних наукових фахових виданнях:

6. Добжински А. О возможности философской онтологии зла: к постановке проблемы. *Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия.* 2010. № 4 (32) С. 33–42. (РИНЦ) (0,66 д.а.)

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

7. Добжински А., Муха О. Особенности эстетической перцепции в сериале «Молодой Папа»: одиночество, место зла и любовь. *Религия и История: материалы V Международной научно-практической конференции*, Минск, 20–22 апреля 2017 г. / под ред. С.И. Шатравского, Минск: Изд. центр БГУ, 2017. С. 203–212. (0,7 д.а.) (авторський вклад 0,35 д.а.)
8. Добжинські А. Зло як порятунок: об'єктивна енергія та онтологічний статус зла (Ж. Бодрійяр). «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього»: *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 25–26 березня 2016 року)*. Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2016. С. 14–19. (0,25 д.а.)
9. Добжинські А. Феноменологія зла у повсякденні сучасної західної людини (рецепція Ж. Бодрійяра). *Духовність. Культура. Виклики сьогодення. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (м. Львів, 21–22 квітня 2017 р.)*. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2017. С. 142–144. (0,17 д.а.)
10. Добжинські А.А. Філософія диявола Лешека Колаковського. «Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації»: *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 29–30 травня, 2015 року)*. Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2015. С. 23–25. (0,2 д.а.)
11. Добжински А. Как возможно «справедливое зло»: философия войны и российский гуманитарный контекст. *Культурное пространство регионов*

России: Тезисы участников всероссийской научно-практической конференции 13–16 мая 2012 г. ФГБОУ ВПО ВолГУ, сост. М.А. Анипкин, В.О. Сергеева и др. – Волгоград: Волгоградское научное издание, 2012. С. 10. (0,25 д.а.)

12. Добжински А. Герменевтика зла в межкультурном пространстве: модусы зла. *Современное социально-экономическое развитие: проблемы и перспективы: материалы международной научно-практической конференции, Волгоград, 26–27 мая 2011 года* / Редкол. Р.В. Шкода и др.; Акад. труда и соц. отношений, Волг. фил. Волгоград: Принт, 2011. С. 37–40. (0,22 д.а.)
13. Добжински А. Несколько вопросов к христианской теодицее. *Современное социально-экономическое развитие: проблемы и перспективы: материалы международной научно-практической конференции, Волгоград, 7–8 мая 2010 года* / Редкол. Р.В. Шкода и др.; Акад. труда и соц. отношений, Волг. фил. – Волгоград: Принт, 2010. С. 37–40. (0,2 д.а.)

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації

14. Добжинські А.А. Естетизація зла у популярній культурі. *Гуманітарний корпус: [збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, психології, педагогіки та історії]*. Вип. 3. Київ: Генеза, 2014. С. 55–58. (0,23 д.а.)
15. Добжински А.А. Unde malum? Критический анализ генезиса зла в Книге Бытия. *Сборник научных трудов SWorld*. Вип. 3. Т. 28. Иваново: МАРКОВА АД, 2013. С. 85–92. (0,5 д.а.)
16. Добжинські А. Соціальні виміри зла: критерії «справедливої війни» в реаліях сучасного світу. *Духовність. Культура. Нація. Збірник наукових статей*. Вип. 5. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. С. 43–53. (0,57 д.а.)

ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Міжнародна науково-практична конференція «Религия и история», м. Мінськ, Білорусь, 20–22 квітня, 2017 р., очна форма участі.
2. Всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «Духовність. Культура. Виклики сьогодення», м. Львів, Україна, 21–22 квітня 2017 р., заочна форма участі.
3. Семінар «The Problem of The Problem of Evil – The McDonald Lecture Series 2016», St Mellitus College, St Jude's Church, м. Лондон, Великобританія, 28 листопада 2016 р., очна форма участі.
4. Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні наукові дослідження представників суспільних наук – прогрес майбутнього», м. Львів, Україна, 25–26 березня 2016 р., заочна форма участі.
5. Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні виклики для суспільних наук в умовах глобалізації», м. Львів, Україна, 29–30 травня 2015 р., очна форма участі.
6. Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Філософія і релігія в просторі сучасної культури», м. Київ, 7–8 листопада 2014 р., очна форма участі.
7. Конгрес молодих дослідників релігії «Релігія в сучасній культурі», м. Київ, Україна, 26–28 жовтня 2014 р., заочна форма участі.
8. Всероссийская научно-практическая конференция «Культурное пространство регионов России», м. Волгоград, Російська Федерація, 13–16 травня 2012 р., заочна форма участі.
9. II Международная научно-практическая конференция «Современное социально-экономическое развитие: проблемы и перспективы», м. Волгоград, Російська Федерація, 26–27 травня 2011 р., очна форма участі.
10. Международная научно-практическая конференция «Современное социально-экономическое развитие: проблемы и перспективы», м. Волгоград, Російська Федерація, 7–8 травня 2010 р., очна форма участі.

11. Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур», м. Остріг, Україна, 22–23 квітня, 2010 р., очна форма участі.
12. Міжнародна наукова конференція «Духовність. Культура. Людина – 2010», м. Львів, Україна, 15–16 квітня 2010 р., очна форма участі.