

УДК 111.84:140.8 (438)

А. А. Добжиньські  
аспірант кафедри історії філософії  
Львівського національного університету імені Івана Франка

**ПРИРОДА ЗЛА В ПОЛЬСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ:  
Ю. ТІШНЕР, В. ГРИНЄВИЧ, Л. КОЛАКОВСЬКІ**

У польській філософській думці проблема зла ставить-ся насамперед в етичному й теологічному ключах, однак проблема його онтологічного статусу не втрачає значимості за будь-яких методологічних позицій мислителя, який її порушує. У статті ми прагнули показати філософські позиції трьох провідних польських мислителів ХХ ст.: Юзефа Тішнера – видатного філософа-священника; Вацлава Гриневича – оригінального люблінського теолога та блискучого спеціаліста із православного богослів'я; Лешека Колаковські – видатного сучасного англійського філософа польського походження.

Саме ці три видатні постаті, на нашу думку, розкривають основні ідеї оригінальної польської філософської думки щодо все ще актуальної проблеми: феномена зла та його атрибутики у нестримно змінному світі.

**Юзеф Тішнер: філософія драми**

Оригінальна концепція християнського мислителя, думка якого сформувалася під значним впливом Е. Гуссерля та феноменологічної традиції загалом, шукає відповідей на питання про сутність зла спершу у 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 чинної у світі ціннісної ієрархії з її впорядковувально-регулювальною 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 занедає родинні цінності через прерогативу сакральних. Зло з'являється не лише на ґрунті аксіологічної «тісноти», а й також і внаслідок лицемірства (брехня й підлість), коли хтось реалізовує вищу цінність, щоб досягнути нижчу. Усі форми злих вчинків виникають із відхилення від об'єктивно існуючого порядку цінностей.

Саме такої схеми мислення дотримувався на початках Ю. Тішнер, але заглиблюючись у тему, він почав досить рішуче відходити від неї, разом із відкриттям глибшого рівня етичності, аніж аксіологічний, – агатологічного горизонту. Це було результатом усе більш проникаючої в його мислення перспективи думки Е. Левінаса, із якою він зіткнувся на зламі 60–70-х рр. ХХ ст. [21, с. 8]. Агатологічна перспектива відкривається в 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. Ю. Тішнер писав: «Агатологічний горизонт – це такий горизонт, у якому всіма виявами іншого й моїми володіє своєрідний логос – логос добра і зла, того, що краще й гірше, злету й падіння, перемоги та програшу, визволення й засудження» [18, с. 491].

Оскільки аксіологічний горизонт пов'язаний із різними проєкціями вчинків, то більш фундаментальний горизонт виростає із ствердження – «я знаю, що так не повинно бути, але ще не знаю, що можна зробити». Відтак агатологічний горизонт викриває і проблематизує те, що агатологічне, змушує мислити, на відміну від аксіологічного, що задає напрями діяння. Завдяки цьому, ми знаємо, що світ, у якому живемо, не є таким, яким повинен бути. Натомість

він є своєрідною ілюзією справжнього світу. Агатологічний досвід радикально метафізичний, бо вказує на негативний бік того, що існує. І якщо тільки Я маю відчуття, що можу цей стан речей змінити, народжується аксіологічний досвід, який має характер проєкції дій і вчинків.

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

У своїй пізній праці «Спір про існування людини» Ю. Тішнер ставить зло в центр розмірковувань. У частині під назвою «Мандрівки навколо образу зла» він розпочинає діалог із розмаїтими символічними уявленнями про зло, утіленими в пеклі Данте, злостивому демонові картезіанців, радикальному злі І. Канта, концепціях Августина Аврелія та Ж. Наберта, що в певний спосіб організовують масові уявлення про лихе [20]. Тут же він ставить проблему своєрідного *структурного* зла, символом якого у ХХ ст. стали Освенцим і Колима. Варто зауважити, що образи Освенциму та ГУЛАГу є одними із найчастіше використовуваних Ю. Тішнером у його доведеннях неосяжності й невмотивованості зла.

На відміну від Х. Арндт, котра із дослідження нацистських злочинів з боку як жертв, так і виконавців злочинів доходить 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 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 потрібно знищувати добро, але прагне його нищити» [20, с. 11–18]. Освенцим і Колима, відтак, стають для нього символами зла наших часів і оповідають про помилку гуманізму нового часу, який, як виявилось, був нездатним оберекти світ від кровожерливого винищення – оптимізм Просвітництва виявився цілковито необґрунтованим. Ю. Тішнер помер незадовго до того, як низка образів зла доповнилась статтю тероризму – ще більш необґрунтованого й жорстокого у своїй раптовій невідворотності і схильності до масовості й підкресленої мирності жертв [23, с. 43–53]. Для нього зло діяльнісне і зло метафізичне особливо чітко виявилось власне в концентраційних таборах смерті – стало в них новою якістю, зрештою, отримало *втілення*. Відтак головне, що з'ясувалося, – це те, що зло *спроможне* перемагати добро, породжуючи трагедію.

Світ Освенциму та ГУЛАГу допускав існування лише такої кількості добра, яка була потрібна злу. Вина стала приреченням належності – було істотним не те, що людина робить, а те, до якого суспільного класу (більшовизм) чи раси (гітлеризм) належить. Якщо навіть класовий ворог не вкрає сьогодні, то це не означає, що не вкраде зав-

тра. Тоталітаризм намагався вдертися в усі сфери людської життєдіяльності, пробував стати посередником усіх міжлюдських зв'язків через політичну владу. Нова якість зла тоталітарних режимів ХХ ст. набирала демонічного обличчя і призвела до ідеї смерті, проголошеної французьким структуралізмом. Людина в пошуках виправдання того, що виправдати неможливо, шукає порятунку в несподіваній ідеї: хоче довести, що те, що вона чинила, заподіяне не нею, бо вона сама ніколи не існувала. Людина зруйнувала себе, коли дійшла висновку, що не може бути доброю, що не в змозі звільнитися від зла, незалежно від своїх інтенцій і власної волі. Відкрила, що не може бути й господарем зла.

Що ж тоді має існувати? Зло людину пригнітило, затерло витоки досвіду людяності в собі та іншому. Чи, однак, ідея смерті особи є останнім словом антропології? Юзеф Тішнер пропонує поглянути на це з боку Добра. Світлом у пеклі тоталітаризму є хоча б постать св. Максиміліана, людини, яка у світлі демонізму наважилась реалізувати доброту. Ю. Тішнер твердить: оскільки існує о. Максиміліан, людина існує [16, с. 77–81]. Добро спроможне видобути людину із її пустки, лише воно може пояснити й виправдати її існування. Фундаментальним способом долучення людини до добра є любов. Вона є серцевиною людини, а все решта крутиться навколо любові.

Однак значно оригінальнішу теорію Ю. Тішнер вибудовує щодо онтологічного статусу зла. Так, він стверджує, що зло не є буттям, але вважає при цьому, що не є і небуттям, тобто поміж буттям і небуттям є ще якийсь посередник: феномен, явище, з'ява. Мислитель міркує: «Зло не є річчю в 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* буттям і небуттям – 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 в її шляху до Добра як людського призначення» [17, с. 176]. Це перешкодження відбувається через залякування та спокусу, діалектична природа відносин яких додає до образу зла важливих рис. Отже, загроза провокує в людини інстинкт утечі, 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. Спровокована загрозою втеча може набувати двох форм: утечі від образу та втечі як переривання діалогічних зв'язків. Перша форма реалізується у віддаленні себе чи іншого поза горизонт видимого світу, у зміні вигляду «сцени», на якій більше не з'являється лиха людина. Тобто, тут ми намагаємось усунути іншого поза межі видимості. Більш радикальним є переривання діалогу, відсування, приглушення усіляких слідів зобов'язань щодо іншого. Це спричиняє радикальне замикання будь-якої можливості діалогу чи з іншим, чи з собою.

Ю. Тішнер редукує все зло виключно до діалогічного, усі інші його форми зводячи до категорії нещастя. Його цікавить виключно зло, яке приходить від людини до іншої людини, а не зі «сцени». У такий спосіб зло стає проблемою виключно людської свободи, особистісних структур. Воно стає зрадою людини людиною, перекресленням зустрічі, відкриваючи горизонт драми до зла і зради.

Можна мати певні сумніви щодо того, чи категорія діалогічного зла спроможна ефективно пояснити зло нашого часу. Виникає питання, яке не обмежується лише концепцією Ю. Тішнера, а стосується і творчого спадку М. Бубера й Е. Левінаса: чи діалогічне зло вичерпує категорію морального зла? Проблема зла органічно пов'язана з

головною ідеєю теодицеї: як погодити існування зла у світі з існуванням усемогутнього доброго Бога? Безпосередньо цієї проблеми у своїх працях Юзеф Тішнер не порушує. Діалогічне зло він зводить до проблеми людської свободи, нещастя випадковості буття людини. Однак, зваблюючи й залякуючи, зло не має рис розуму? Сам Ю. Тішнер, запитуваний авторами книги записів розмов із ним про проблему теодицеї, казав: «Нещодавно я натрапив на думку Шеллінга, який, задаючись проблемою зла, визнав (услід за Беме й Екхартом), що в Богові існує щось, що не є божим, із чим Бог повинен змагатися – якийсь вогонь гніву, нетерплячості, ненависті. Бог перемагає цей вогонь любов'ю» [19, с. 10]. На жаль, ця думка у творчості Ю. Тішнера не знайшла свого розвитку.

Як нам видається, перспектива Ю. Тішнера не є цілісною, губить істотні виміри зла. Складно прийняти, що теорія випадковості людини є інтелектуально достатнім поясненням невинного й безцільного страждання. Через вище наведене завуження перспективи огляду зла, питання теодицеї не становило для Ю. Тішнера суттєвої проблеми. Можливо, його часткове й ситуативне звернення до неї в останніх творах було результатом появи у свідомості Ю. Тішнера нових горизонтів зла, які варто було піддати філософському аналізу. Попри присутність цікавих і оригінальних ідей, причини певного безсилля Ю. Тішнера перед проблемою зла потрібно шукати передовсім у методі, яким він послуговується. Адже він уписаний у межі кількох замкнених систем: морально навантаженої християнської філософії (трудність позиції Ю. Тішнера ускладнюється тим, що, будучи християнським мислителем, він не може відкидати реальності зла, яке за Біблією втілюється в образі Диявола); бінарно ієрархізованої аксіологічної картини світу (вищі та нижчі цінності); феноменологічного безпосереднього споглядання чогось, що виявляється поза дійсністю.

Унаслідок цього, філософ свідомо уникає прив'язки етичної проблеми до онтологічної: він розводить їх у різні площини. Не надаючи злу онтологічного статусу, він називає його «особливим феноменом», «з'явою». Навколо зла нагромаджуються все більше й більше таємниць, і воно не підлягає законам ані буття, ані небуття, належачи до якоїсь «міждійсності», хоча все ж залишаючись реальною силою. Більшість філософських висновків Ю. Тішнера з приводу природи зла зводяться до простої неможливості охопити його феномен.

#### Вацлав Гриневіч: «теологія страждального Бога»

Якщо попередній автор є яскравим представником передовсім етичної традиції християнської філософії, то Вацлав Гриневіч репрезентує теологічну думку. У сучасній християнській теології можна знайти нові шляхи виправдання присутності зла і страждання у світі, створеному Богом. Одна із найцікавіших, яку Вацлав Гриневіч називає «теологією страждального Бога» [2; 4–6], піддає ревізії традиційно усталений стосунок Бога до страждань. Традиційна теологія приписувала Богові усяку досконалість і цілковиту незалежність від світу. Стосовно в такий спосіб інтерпретованого Бога будь-яка мова про його страждання чи навіть спів-страждання із власним творінням була неможлива. Саме тому одним із поважних викликів, які стояли перед теологами, було виправдання Бога перед лицем існування у світі зла. Однак усі наявні спроби зазнали поразки. Зауваження щодо «байдужості» Бога, навіть його «безсилля» перед людськими стражданнями регулярно було аргументом проти Його існування. Щоб «урятувати» і зберегти Його в перспективі людського досвіду, формується потреба зміни самої ідеї Бога. Уникаючи спроб виправдання Бога за страждання людей, Його самого варто «змусити» страждати. Тільки такий Бог буде «зрозумілим» і прийнятним для людей, охоплених великим болем і терпінням.

Католицький священник і теолог Томас Г. Вейнанді стверджує, що вперше ідея здатності Бога до страждань з'явилася як відчутний напрям теології в середовищі англійської Церкви на зламі XIX–XX ст. [22, с. 18]. Визнаючи ідею Бога, що не здатен страждати за «найбільшу ересь, яка коли-небудь плямила християнство» (знаменитий вираз Д. Вайта), особливу увагу звертають на страждання Бога через учинення гріхів, здебільшого в постаті Отця, який страждав першим – ще до Сина, а згодом і разом із Ним, співстраждав на хресті.

Розмірковуючи над причинами появи «теології страждаючого Бога», дослідник Пауль С. Фіддес наводить чотири причини [1, с. 16–45]: 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 в людському досвіді любові, який передбачає страждання; 2) якщо Бог бере участь у хресті Христа, то очевидно, що долучається й до терпіння Сина; 3) проблема інтерпретації людського страждання й Божої солідарності із людством; 4) зміни в розумінні Бога і світу, від пірамідального уявлення, відповідно до якого всі створіння повинні прагнути незмінної вершини – Бога, до бачення Бога як того, хто «замішаний» у світ, що підлягає постійним змінам і стражданням.

Однак ключовим досвідом, який спричинився до незвичного розвитку доктрин про божественне страждання, став Аушвітц. Ю. Мольтман, виходячи із цього досвіду, висунув тезу, що «сьогодні не може бути жодної теології [після Аушвітцу], яка не займається теологією в Аушвітці» [13, с. 29]. На думку Ю. Мольмана, будь-які розмови про Бога, який не може страждати, у контексті цього досвіду означали би творення з Нього демона [15, с. 274]. Ю. Мольтман, унаслідок цього досвіду з Аушвітці, у своїй тринітарній теології хреста говорить про страждання Бога й у Богові [14]. Послідовники «теології страждаючого Бога» у своїй аргументації посилаються на авторитет Біблії і наявних у ній образів Бога, що спів-страждає разом із людиною.

В. Гриневіч є одним із найбільших прибічників та ідейних натхненників цього концептуального підходу. Широко цитуючи фрагменти із Біблії, твердить, що ідею Бога, який здатний до страждань і вразливий на страждання людей, можна зустріти як у Старому Заповіті, особливо у книгах пророків, так і в Новому [5]. Старий Заповіт містить численні докази, що не лише підтверджують мучеництво Бога, а й фактично прецеденти такого переживання болю. Бог явився як Бог особистісний, милосердний і співчуваючий, який із власної волі заангажувався до людської історії. У Старому Заповіті Бог страждав з приводу свого люду, разом із ним, як і в його ім'я. Це об'явлення Його любові вимагає, щоб Він також переживав біль. Божя любов найповніше виявляється в історії Сина Божого, який став чоловіком і вів справжнє людське життя. Його смерть на хресті є найкращим підтвердженням тези про страждаючого Бога. Інтенції, що містяться в біблійних книгах, а особливо в Новому Заповіті, у ранньому християнстві прийняли прибічники теорії «теопасхизму» (від *gr. theos* – Бог і *paschein* – страждати), яка наголосувала на співчасті Бога в муках Христа. Однак ця думка залишилась на маргінесі офіційного вчення Костелу.

На думку В. Гриневіча, до відкидання й забуття цієї науки «спричинилася значною мірою грецька філософія із її ідеалом *apatheia*» [3] і пов'язаний із ним супротив щодо будь-якого уявлення про наявність страждань у божественному світі. Раннє християнство, переймаючи у грецької філософії поняття *apatheia*, поступово відходить від розуміння Бога як спів-страждаючого й у результаті розвиває теорію незмінності й нездатності Бога до страждань (*pathos*).

Вочевидь, Богові болять інакше, аніж людині: «Бог страждає інакше, ніж людина, приймає це страждання

з любові до людей, спів-страждає разом із ними. Це передовсім страждання, що виникає з любові, а не накинуте зовні чи таке, що походить із недоліків Його природи. У ньому немає обмежень і марності людського трагізму» [6, с. 34]. Рухаючись за думкою Оригена та її розвитком у В. 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. В. Гриневіч стверджує, що теологія страждання Бога не суперечить тому, що Бог є повнотою онтичної досконалості. Ця добровільна «залежність» від людини та солідарне спів-страждання виникає із самої сутності любові [3]. Страждання Бога, будучи вираженням незмінної й особистої любові через творіння, не порушує Його онтологічної досконалості. Воно становить радше таємницю природи Його особи, а не натури як такої.

Мова про спів-терпіння Бога становить, без сумніву, важливу спробу порятунку образу Бога, що любить людину. Однак сама мова про страждання чи спів-страждання Бога в межах християнської традиції стикається із кількома засадничими труднощами. По-перше, 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 в етичному стосунку сталий, тобто незмінно люблячий і добрий, якщо онтологічно незмінний у своїй досконалій любові й доброті.

По-друге, думка, що Бог страждає, може спричинитися до применшення негативного характеру самого страждання як відкуплення, притаманного саме земному світові. У такому випадку можна тлумачити страждання як щось невідворотне і притаманне всьому існуючому без жодних (навіть божественних) винятків. Чому ж тоді не може бути страждання в раю?

По-третє, «коли ми говоримо про страждаючого Бога, виникає [...] небезпека того, що страждання людей буде позбавлене теологічного значення» [12, с. 26]. Тобто, скарга Геоба Богові в контексті божественного досвіду страждання перестає бути зрозумілою.

По-четверте, як саме страждаючим створінням може допомогти співчуваючий і спів-страждаючий Творець? Навіть якщо Бог страждає, Його терпіння було б геть інакшим, аніж людське, адже має інакшу природу. Тобто, для нас воно однаково було б незрозумілим і не мало значення.

І, зрештою, по-п'яте, через прийняття Богом на себе страждань чи вони не подвоюються?

Як бачимо, концепція В. Гриневіча провокує більше запитань, аніж дає відповідей. Хоча справедливо зауважити, що з кожним альтернативним шляхом розв'язання традиційних проблем ситуація буде аналогічною. Натомість, включаючи Бога у світ страждань, польський мислитель, услід за Оригеном, Мольтманом, Метцем, Вейнанді та іншими прибічниками ліберальної теології, не лише ставить Його під загрозу залежності від зла, а й демонструє функціональність зла в Богом створеному світі. Звісно, мислителів теологічного штибу така перспектива відлякує, однак для філософського розмірковування вона відкриває несподіваний горизонт інтерпретацій.

#### Філософія диявола Лешка Колаковського

Триаду польських оригінальних мислителів XX ст., які сказали нове слово в розгляді проблеми зла, замикає Лешек Колаковський. Його «Розмови з дияволом», попри позірну вільну есейстичну форму, містять доволі струнку оригінальну концепцію щодо інтерпретації природи зла у світі, підкріплену філософськими міркуваннями, хоч і не без значного скептицизму [10].

Зокрема, у з'ясуванні питання зла він відкидає як пелагіанський, так і маніхейський підхід. Під пелагіанством Л.



Колаковські 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 викоренене, ще зло випадкове і їй належить до природи світу» [8, с. 103]. Такого типу позиція властива, на думку Л. Колаковські, з одного боку, для лібералів та соціалістів, які вірять у можливість створення гармонійного й справедливого світу [7, с. 256], з іншого – для думки Еріугени, Гегеля і Тейяра де Шардена, для котрих «зло і випадок необхідні, щоб буття могло видобути із себе всі свої потенції» [9, с. 26]. Зло тут відіграє другорядну роль щодо добра, як його знаряддя й будівничий матеріал. Зло разом із добром поєднується в універсальному синтезі, недоступному людському баченню, але саме таким воно виглядає із Божого погляду.

Першому варіантові пелагіанства Л. Колаковські закидає нічим не узasadнений оптимізм, а усілякі відхилення на тему суспільства без зла й конфліктів вважає ідеалами, що виникли в результаті «блукання розуму, уповноваженого на всемогутність» [11, с. 36]. Другий варіант він відкидає з огляду на абсурдні й суперечливі з елементарним почуттям справедливості результати такого підходу.

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

Л. Колаковські звинувачує християн у тому, що «християнський оптимізм висушив вам мізки, голови у вас – як стерильна операційна вата» [10, с. 53], звинувачуючи насамперед у патетичності у стосунку до зла. Натомість, на його думку, зло потрібно сприймати як щось, що «стається» як «двоголові телята» [10, с. 53], воно так само звичне, як усі наявні 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 Л. Колаковські, є «символом певної фундаментальної проблеми, яку в розмаїтих відмінах можна відслідкувати практично через усю релігійну та філософську історію нашої культури» [8, с. 101]. Тут ідеться про те, чи зло є тривалим елементом світу, чи лише позірним і його можна вилучити: чи то в результаті людських діянь, чи в результаті історичного процесу? Для Л. Колаковські диявол не становить етнографічної цікавинки, але є реальною силою, що діє у світі. Він характеризує диявола як «безтілесну розумну істоту, воля якої засадничо зла» [8].

Окрім того, він доходить висновку, що, «всупереч поширеній думці, диявол не має почуття гумору; не має кож і розуму, якщо під розумом мати на увазі справність вилловлювати зі світу й упорядковувати 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» [10, с. 56].

Головною метою свої розмірковувань Л. Колаковські ставить відповідь на поширені запитання, із яких виділяє дев'ять найважливіших, що мають з'ясувати природу зла. Подамо їх короткий огляд.

*1. Диявол належить до природи буття, чи історію падіння ангелів варто вважати легендою, і вважати, що цей ангел-відступник є одвічним супротивником Бога?*

Ні, не належить. Сама історія падіння – це не факт, що повинен спричинити ідею структурності зла в бутті, але його походження фактичне й випадкове. Це лише маніфестація чи актуалізація певної потенції буття.

*2. Чи приймає диявол як структурна складова буття свою позицію у світовому порядку?*

Він погоджується бути тим, чим є, але водночас за своєю сутністю є запереченням цього укладеного порядку. Світ, у якому диявольська справа переможе повністю, буде світом без диявола, бо не втамовуватиме його деструкційного голоду. Л. Колаковські підкреслює, що диявол не є суб'єктом цього голоду, бо тоді повинні бути періоди його тамування, але сам є голодом.

*3. Чи це кінцева позиція, що диявол не може бути спасінням?*

Спасіння диявола – це його знищення, бо воно є суперечливим самій його природі.

*4. Чи фундаментальна структура буття тоді не є результатом вільного вибору Бога, але Він сам уписаний у певний порядок, не залежний від Його волі?*

Так, саме так і потрібно розуміти.

*5. Тоді наші катехізиси неправдиві, бо навчають, що Бог є остаточним творцем?*

Правдиві за певної інтерпретації – якщо вважати, що творчість Бога охоплює світ позитивних явищ. Що ж до самого Буття, яке виходить поза виміри добра і зла, катехізиси вразно не висловлюються, але це й не потрібно, бо було б неправомірним розширенням їхньої компетенції.

*6. Чи і якою мірою не-релятивне Буття доступне дияволу для усвідомлення?*

Доступне виключно як інтелектуальна ідея, але її позитивний розгляд не є для диявола можливим, подібно, припускає Л. Колаковські, як і для Бога. Диявол багато знає, але не є всезнаючим.

*7. Чи диявол здатен творити чудеса?*

Диявол діє виключно через поведінку й учинки людей, а не якісь монструальні надприродні феномени. Чародійські штучки та маніпуляції хибними очевидностями не є в роботі диявола істотними методами. Його нищівна сила охоплює сфери, у які саме люди привносять відповідальність (за винятком смерті). Його мета – помилка.

*8. Оскільки, як ми зрозуміли, диявол не є всезнаючим, то чи можливо, щоб він сам допустив помилку і, наприклад, правдою виявилось щось, що приходить на світ через нього як ганебне й помилкове?*

Неможливо, бо мудрість диявола настільки значна, що він досконало знає власні межі та відмовляється від справ чи питань поза його компетенцією. Тим, власне, він відрізняється від людей.

*9. Досконало знати межі – означає вже самим їх пізнанням їх перейти, торкнутися як межі, так і того, що за нею перебуває. А якщо знання диявола справді має межі, то неможливо, щоб він був вільним від помилок як у постановці питань, так і у відповідях. Отже, не можна визнати жодних із його знамень за авторитарні, аж до його власного існування.*

Це не питання, а спроба дискусії. Диявол не вступає з людьми в жодні диспути чи дискусії. Його існування не вимагає рації чи доведень, бо не має натури факту. Саме заперечення його існування вже є для нього певною перемогою. Скептицизм у цьому випадку нікчемний [10, с. 56–62].

Отож, можемо дійти висновку, що головною проблемою людей у сприйнятті й дослідженні проблеми зла Л. Колаковські 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 та обережного тлумачення. Так він намагається показати, що християнський підхід суміжний із філософічним, лише потрібно дивитися на нього твере-

зим оком і відкритим розумом без надмірного скептицизму й інших обмежень. Усе це має вберегти людину від важливого гріха – сумніву, який породжує гордість, яка, своєю чергою, є матір'ю всіх інших гріхів. Сучасний світ, на думку Л. Колаковські, через релятивізм і поверховість ще більше змушує нас звертатися до цієї проблеми. Лише безсумнівне визнання існування репрезентанта Злого в цьому світі та тверезий аналіз його властивостей можуть вивести людину на шлях дієвої оборони.

На відміну від Ю. Тішнера, який передовсім був прогресивним священиком і етичним мислителем, і В. Гриневича, котрий мислить виключно в теологічній площині, Л. Колаковські виводить нас на філософське підґрунтя постановки питання зла в християнстві, стверджуючи його онтологічний статус і враховуючи релігійно-культурну вкоріненість його образів.

Отже, резюмуючи, варто виділити таку специфіку підходу польської філософії до проблеми зла та його природи: по-перше, незважаючи на методологічні позиції автора, завжди наявний християнський аспект, більшою чи меншою мірою; по-друге, розмірковування про природу зла завжди мають чітко вкоріненений практичний характер, що зумовлює брак умовляючих висновків – більшість має етично-прикладну специфіку; по-третє, онтологічний контекст проблеми зазвичай або залишається поза увагою дослідника, або однозначно вирішується через ствердження чи відкидання онтологічного статусу зла, яке здебільшого залишається без доказової бази; по-четверте, видається, що частіше питання зла не становить для дослідників окремої самодостатньої проблеми, а зазвичай уписане в іншу контекстуальну схему для вирішення певної теологічної, етичної, світоглядної (як у випадку Л. Колаковські) проблеми.

Однак, ураховуючи наведені вище міркування польських мислителів, ми все більше наближаємось до структурно-функціонального розуміння зла, і, попри заперечення авторів, усі три аналізовані нами концепції надають низку підтверджуючих аргументів.

#### Література

- Fiddes P.S. The Creative Suffering of God / P.S. Fiddes. – Oxford, 2002. – s. 16–45.
- Hryniewicz W. Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne / W. Hryniewicz. – Opole : Wydawnictwo św. Krzyża, 1989. – Т. 1. – 1989.
- Hryniewicz W. Dramat Boskiego uniżenia. Zapomnieniy rozdział chrystologii prawosławnej / W. Hryniewicz [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/prawoslawie\\_kenoza.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TE/prawoslawie_kenoza.html).
- Hryniewicz W. Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne / W. Hryniewicz. – Opole : Wydawnictwo św. Krzyża, 1989. – Т. 2. – 1989. – s. 59–74
- Hryniewicz W. Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej / W. Hryniewicz. – Lublin, 1991. – Т. 3. – 1991.
- Hryniewicz W. Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii / W. Hryniewicz. – Warszawa, 1997. – s. 34.
- Kołakowski L. Bałbochwalstwo i polityka / L. Kołakowski // Cywilizacja na ławie oskarżonych. – Warszawa, 1990. – s. 256.
- Kołakowski L. Czy diabeł może być zbawiony / L. Kołakowski // Cywilizacja na ławie oskarżonych. – Warszawa, 1990. – s. 103.
- Kołakowski L. Główne nurty marksizmu / L. Kołakowski. – Warszawa, 1989. – s. 26.
- Kołakowski L. Rozmowy z diabłem / L. Kołakowski. – Warszawa : Prószyński i S-ka, 2002. – 103 s.
- Kołakowski L. Szukaniaberbarzyńscy / L. Kołakowski // Cywilizacja na ławie oskarżonych. – Warszawa, 1990. – s. 36.
- Metz J.B. Teologia wobec cierpienia / przeł. J. Zychowicz. – Kraków : Wyd. WAM, 2008. – s. 26.
- Moltmann J. History and the Triune God / J. Moltmann. – London, 1991. – s. 29.
- Moltmann J. In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie / J. Moltmann. – München, 1991.
- Moltmann J. The Crucified God / J. Moltmann. – London, 1974. – s. 274.
- Tischner J. Etyka wartości i nadziei // D.V. Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, Tischner J. Wobec wartości. – Poznań, 1982. – s. 77–81.
- Tischner J. Filozofia dramatu / J. Tischner. – Paryż, 1990. – s. 53.
- Tischner J. Myślenie według wartości / J. Tischner. – Kraków, 1982. – s. 490.
- Tischner J. Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin / J. Tischner. – Kraków, 1999. – s. 10.
- Tischner J. Spór o istnienie człowieka / J. Tischner. – Kraków, 1998. – s. 11–18.
- Tischner J. Spotkanie z myślą Lévinasa // E. Lévinas, Etyka i Nieskończony. – s. 8.
- Weinandy T.G. Czy Bóg cierpi? / przeł. J. Majewski. – Poznań : Wyd. W drodze, 2003. – s. 18.
- Добжинські А. Соціальні виміри зла: критерії «справедливої війни» в реаліях сучасного світу / А. Добжинські // Духовність. Культура. Нація : збірник наукових статей. – Вип. 5. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 342 с. – С. 43–53.
- Ориген. Коментарии на Евангелие от Иоанна (т. I, гл. I–XX) / Ориген ; пер. и предисл. А.Г. Дунаева // Бого-словские труды. – Сб. 38. – М., 2003. – С. 97–119.
- Ориген. Толкования к Евангелию от Иоанна. Кн. 6. / Ориген ; пер. О. Кулиева // Ориген. О началах / Ориген. – СПб. : Амфора, 2007.

#### Анотація

**Добжинські А. А. Природа зла в польській філософській думці: Ю. Тішнер, В. Гриневич, Л. Колаковські.** – Стаття.

У статті ставиться проблема аналізу природи та визначення атрибутів зла як етичного, теологічного й онтологічного феномена. Аналізуються ідеї провідних польських мислителів сучасності: Ю. Тішнера, В. Гриневича та Л. Колаковські, доноситься до українського читача контекст сучасної польської філософської думки. Робляться висновки, що узагальнюють попередні дослідження й розкривають новий методологічний горизонт.

Зокрема, Ю. Тішнер у своїй філософії драми здійснює перехід від аксіологічного принципу зла до агатологічного горизонту. У його концепції зло має діалогічне походження, з'являючись лише при зустрічі з Іншим; має структурний характер і онтологічно є «з'явою» – ані буттям, ані небуттям.

Теологія страждаючого Бога В. Гриневича стверджує спів-страждання Бога зі стражданнями людини, добровільне й прийняте із любові до людей, а не онтологічних вад і недоліків. Відтак зло має функціональне призначення.

Філософія Диявола Л. Колаковські обґрунтовує онтологічний статус зла та враховує релігійно-культурну вкоріненість його образів, розвінчуючи численні стереотипні уявлення.

*Ключові слова:* зло, драма, трагедія, агатологічний горизонт, гріх, виміри зла, етичне зло, діалогічне зло, діяльнісне зло, демонічне зло, структурне зло, apatheia, теологія страждаючого Бога, теодицея.

## Аннотация

*Добжински А. А.* Природа зла в польской философской мысли: Ю. Тишнер, В. Гриневич, Л. Колаковски. – Статья.

В статье рассматривается проблема природы и атрибутов зла как этического, теологического и онтологического феномена. Анализируются идеи ведущих польских мыслителей современности: Ю. Тишнера, В. Гриневича и Л. Колаковски, доносится до украинского читателя контекст современной польской философской мысли. Делаются выводы, которые обобщают предыдущие исследования и открывают новый методологический горизонт.

К примеру, Ю. Тишнер в своей философии драмы совершает переход от аксиологического принципа зла до агатологического горизонта. В его концепции зло обладает диалогичной природой, появляясь только во встрече с Иным; имеет структурный характер и онтологически есть «явлением», т. е. ни бытием, ни небытием.

Теология страдающего Бога В. Гриневича утверждает со-страдание Бога с страданиями человека, добровольное и принятое из любви к людям, а не по причине онтологического изъяна или недостатков.

Философия Дьявола Л. Колаковски обосновывает онтологический статус зла и учитывает религиозно-культурную обоснованность его образов, развенчивая множественные стереотипные представления.

*Ключевые слова:* зло, драма, трагедия, агатологический горизонт, грех, измерения зла, этическое зло, диалогичное зло, деятельное зло, демоническое зло, структурное зло, apatheia, теология страдающего Бога, теодицея.

## Summary

*Dobrzynski A. A.* The nature of evil in Polish philosophical thought: J. Tischner, W. Hryniewicz, L. Kolakowski. – Article.

The main topic of this article is the problem of the nature and attributes of evil as an ethical, theological and ontological phenomenon. The author analyzes the ideas of the leading Polish contemporary philosophers and theologians: J. Tischner, W. Hryniewicz, and L. Kolakowski, bringing to Ukrainian readers the context of contemporary Polish philosophical thought and comes to the conclusions that summarize previous studies and open up new methodological horizon.

For example, J. Tischner in philosophy of drama makes the transition from the axiological principle of evil to autological horizon. In his concept of evil has a dialogical nature, appearing only in the meeting with the Other; has a structural nature, and ontologically there is a “phenomenon”, i.e. neither being nor non-being.

Theology of a suffering God by W. Hryniewicz claims co-suffering of God with human suffering, voluntary and accepted the love of the people, not because the ontological flaw, or flaws.

The philosophy of the Devil by L. Kolakowski explains the ontological status of evil and takes into account the religious-cultural validity of its images, dispelling multiple stereotypes.

*Key words:* evil, drama, tragedy, agatological horizon, sin, measurements of evil, ethical evil, dialogical evil, active evil, demonical evil, structural evil, apatheia, theology of suffering God, theodicy.