

ZŁO (gr. τὸ κακόν [to kakón], τὰ κακά [ta kaká], łac. malum) – brak należącego dobra w bytowaniu i działaniu.

Fakt z. wiąże się z przygodnym typem bytowania człowieka, co realizuje się w konieczności śmierci, cierpienia, niepewności ludzkiego losu. Człowiek – pisze F. M. Dostojewski – jest tragiczny, gdyż znajduje się nieustannie w kręgu złych źródeł, z których jest zmuszony pić; istnienie z. jest konieczne, gdyby bowiem istniało w świecie tylko dobro, to nastąpiłoby ubóstwienie świata i Bóg okazałby się niepotrzebny. Istnienie z. ukazuje przygodny, niekonieczny charakter świata, a przez to konieczność istnienia Boga, natomiast z. moralne jest karykaturą Boga i Jego dzieł. Człowiek czyniąc z. moralne staje się winny wobec Boga i całego stworzenia. Źródło z. widzi w nadużyciu osobistej wolności, która jest niezaprzeczalnym atrybutem człowieka.

RELIGIJNE WYJAŚNIANIE ZŁA. Historycznie najpierwotniejszym sposobem wyjaśniania obecności z. w życiu człowieka było wyjaśnienie religijne. Wszystkie religie starożytne jawią się jako czynniki uwalniające człowieka od z. Religie ludów dorzecza Eufratu i Tygrysu, jak i Nilu, uznają z. grzechu i potrzebę wybawiania od niego. Ostateczne rozwiązanie z. upatrywano w życiu pozagrobowym. Egipcjanin żył w świadomości śmierci, po której będzie sądzony za swoje czyny – dobre i złe.

W religii perskiej świat przedstawia się jako pomieszanie dobra ze z., światłości z ciemnością, prawdy z fałszem, myśli z bezkształtną materią. Owo pomieszanie występuje we wszelkich strukturach, na szczycie których stoi Ormuzd, bóg światła i dobra, ale ma on swego antagonistę – Arymana – boga ciemności. Między dobrem i z. – Ormuzdem i Arymanem – trwa walka w kosmosie oraz w człowieku. Ostatecznie zwycięży dobro, bo z. oczyści się w spalającym ogniu, by wszystko stało się dobrem.

W filozoficzno-religijnych systemach Indii szansą na uwolnienie się od z. jest reinkarnacja. Rodzaj następnego wcielenia zależy od jakości życia, które minęło. Wszystko co żyje – rośliny, zwierzęta, ludzie – to stan duszy mniej lub bardziej oczyszczonej od z. Ma to zapewnić równowagę i spokój w obliczu nieszczęść i śmierci. Wiara w reinkarnację jest związana z przekonaniem o konieczności kary i nagrody w życiu pośmiertnym; reinkarnacja rządzi się prawem czynu (karma). Każdy czyn człowieka pociąga za sobą moralne

konsekwencje, które mają oddźwięk w porządku ontycznym. Przyszłość jest rządzona przez przeszłość.

Religia chrześcijańska – zgodnie z ST i NT, wskazuje na fakt grzechu jako na z. istotne. Zaistniało ono pierwotnie w porządku postępowania moralnego wśród aniołów, którzy w momencie decyzji wyboru Boga, widzianego jasno przez anielskie natury, wybrali siebie (zachwycenia własną doskonałością bytową), a nie Boga. Za poduszczeniem upadłego (złego) ducha, pierwszy człowiek okazał się także buntownikiem, ceniąc sobie wyżej własne decyzje nad otrzymane Boże przykazania (grzech pierworodny). Odtąd z. (grzech) stało się naturalnym dziedzictwem natury człowieka, który rozpoznając dobro, jest skłonny do wyboru z., a nie dobra. Aby wybawić człowieka od z., Bóg zstąpił z nieba i stał się człowiekiem. Jezus Chrystus przez swą ludzką śmierć i zmartwychwstanie uwolnił człowieka od grzechu w życiu wiecznym, pod warunkiem spełniania dobra w życiu doczesnym.

FILOZOFICZNE TLUMACZENIA ZŁA. W europejskiej myśli filozoficznej z. pojmowano albo jako zjawisko pozorne, albo jako pozytywną postać bytu, implikującą dualizm bytowy dobra i z. Bardziej zreflektowana teoria wskazywała, że z. to brak należnego dobra w bytowaniu i działaniu.

Pojmowanie z. jako pozór pojawiło się już w myśl Heraklita, który w powszechnej walce elementów dostrzegał także walkę dobra i z. Walka ta rozplywa się w powszechnym, wyższym prawie. A. Krokiewicz (*Heraklit*, KF 17 (1948), 1–15) uważa, że Heraklitejski Logos (prawo wyższe) wyczerpuje się w świetle („Bóg Heraklita jest dniem i nocą, bojem i pokojem, dosytem i głodem, jest oddzielony od wszystkich rzeczy mądrością, jest immanentny i równocześnie transcendentny, podobnie jak »sens« zdania tkwi w każdym z jego słów i równocześnie istnieje poza nimi wszystkimi”).

W szkole stoickiej dobro i z. są zależne wyłącznie od człowieka, ale człowiek jest przejawem wszystko ogarniającej natury, a natura jest czymś ponad dobrem i z. Stoicyzm głosił, że dobro i z. są czymś pozornym i w jej ramach nie mogą być rozpatrywane jako zagadnienia rzeczywiste.

W myśli Platona i neoplatonizmie to materia jest niebytem, nieładem, chaosem, gdyż jako ostatnie ogniwo emanacji, sama z siebie jest niczym, jest kresem procesu emanacji. W neoplatońskiej myśli chrześcijańskiej u Orygenesza materia jest następstwem z., które jest grzechem rozumnego ducha.

Orygenes był pierwszym myślicielem, który wskazał na grzech jako na źródło z. Materia miałaby być stworzona ze względu na z., jakie spowodowały duchy sprzeciwiające się Bogu. Bóg, będąc sprawiedliwy, ale i miłosierny, nie pozostał nieczuły na dolę stworzenia i doprowadził duchy wcielone w materię do ostatecznego oswobodzenia się z praw materii, a tym samym do szczęścia.

W filozofii nowożytnej dominowały 2 stanowiska dotyczące z.: koncepcje G. W. Leibniza oraz A. Schopenhauera. Dla Leibniza, w jego koncepcji teodycei, istniejący świat jest najlepszy ze wszystkich możliwych światów. Ale ten świat, jako stworzony, jest ze swej natury niedoskonały. Poczęcie rzeczy w ideach boskich już jest spowodowaniem podziału i nierówności rzeczy, czyli z. W tej kwestii Leibniz powtórzył tezę Filona z Aleksandrii o podziale – Λόγος Τομεύς [Logos Tomeus] – jako źródle z. Jest to koncepcja metafizycznego z., za które Bóg nie może być odpowiedzialny, gdyż do natury różności należy nierówność, a przez to i z.

Konsekwentnym filozofem z. jest Schopenhauer, utożsamiając z. z bytem. Wychodząc od analizy stworzeń i ich działania, szukał ostatecznego uzasadnienia dla takiego właśnie świata i dostrzegał go w jakiejś kosmicznej ślepej woli, która przejawia się w najrozmaitszych postaciach i tworzy z., także w człowieku. Ta ślepa wola powoduje, że świat jest najgorszym tworem, jaki może istnieć. Gdyby była możliwość większego z., to świat przestałby istnieć. Podobnie jest w porządku moralnym, gdyż wszystkie prawa są tylko negatywne, a ich przekroczenie koliduje z życiem indywidualnym i zbiorowym człowieka. Nie może zatem być gorszego porządku moralnego. Ale czym jest ta ślepa wola jako źródło z.? Schopenhauer przyjął Kantowskie pojęcie „rzeczy samej w sobie”, która jest niepoznawalna, nie ma więc możliwości odizolowania bytu od z. Jedynie ucieczka w kontemplację pomaga przetrwać.

W ramach filozofii realistycznej rozpoznawalność z. jest uwarunkowana rozumieniem poznania oraz bytu. Sposób naszego poznania nie jest tym samym co sposób istnienia rzeczy. Poznanie pojęciowe jest zawsze abstrakcyjne, selektywne w stosunku do sposobu istnienia rzeczy, a sama rzecz nie bytuje jednoznacznie i nie jest jednoznacznie poznawana. Skoro przedmiotem intelektualnego poznania jest byt rozumiany jako coś istniejącego, to wszelkie treści poznawcze ujmowane w pojęciach są nam dane jako jakiś byt. Dlatego doświadczane z. również pojmujemy jako jakiś byt –

jako coś, co podlega racjonalnemu wyjaśnieniu. Tymczasem z. nie jest bytem, lecz dostrzeżonym lub doświadczonym brakiem czegoś w realnym bycie. Dlatego pojmując z. abstrakcyjnie, szukamy jego bytowych racji. Rzeczywistość nie jest układem bytów jednoznacznych, prostych, niezłożonych, lecz stanowi swoiste compositum różnych części. Zatem nie da się bytu złożonego ująć i przedstawić w jednoznacznych pojęciach. Wszelkie jednoznaczne pojmowanie z. jest mylne, gdyż byt jest analogiczny. Dlatego z. ani nie jest bytem samym w sobie, ani nie jest czymś pozornym, lecz jest czymś rzeczywistym w rzeczywistym bycie, którego części składowe są naznaczone brakiem czegoś, co jest temu bytowi należne.

Podstawą rozpoznania z. jest poznawalność rzeczywistości jako substancjalnej całości, złożonej z poszczególnych składników substancjalnych i przypadłościowych (akcydentalnych). Znaczy to, że poznajemy byty jako zdeterminowane w sobie całości, bytowo jedne, mimo bytowego złożenia. Poznając je, dostrzegamy spontanicznie całą rzecz, jej naturę (istotę-substancję) wraz z jej konstytutywnymi składnikami i jej właściwościami, chociaż na początku to poznanie nie jest dokładne. Trzeba wielu aktów poznawczych, by dokładniej poznać naturę rzeczy ujmowanej w aktach poznania. Znaczy to, że poznając Adama, pojmujemy go jako człowieka złożonego z duszy i ciała jako części konstytutywnych oraz z części konsekwentnych, wypływających z całości; dostrzegamy w nim elementy doskonalące (rozumne, szlachetność, grzeczność, harmonię działania ludzkiego). Na tym tle możemy dostrzec z., jednak nie w częściach konstytutywnych, gdyż brak elementu konstytutywnego niszczy byt. Braki mogą pojawić się w częściach integrujących (jako brak ręki, oka, komórek, tkanek lub brak jakichś elementów doskonałościowych, jak głupota, chamstwo, kłamstwo, brak harmonii należnej w działaniu w różnych porządkach danego bytu). Z. jawi się jako brak należnego dobra w bytowaniu i działaniu danego bytu. Z. jako brak nie jest więc bytem, zatem nie posiada natury, nie jest poznawalne samo przez się. Z. – jako relatywny niebyt – przybiera postać bytu, rzeczy, ciągle się w poznaniu hipostazuje, potęgując trudności poznawcze. Z. jest zawsze zrelatywizowane do konkretnej natury bytowej, w której występuje jako rozpoznany brak należnego dobra.

PRZEJAWY ZŁA. Jako brak należnego dla danego bytu dobra przejawy z. są tak liczne, jak liczne są byty, w których zachodzi jakiś brak należnych składników. Czyniono próby (np. R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal*) jakiegoś hierarchicznego wyróżnienia doświadczanego z., przez wskazanie na postaci z.: z. kosmiczne, z. śmierci, z. bólu, z. smutku, z. estetyczne, z. logiczne, z. moralne. Są to różne formy z. zauważane z zewnątrz. Głębsze rozumienie z. warunkowane jest rozumieniem danego bytu, w którym występują braki czynników tworzących doskonały stan bytowego działania. Rozumienie tych braków można rozpoznać nie tylko przez analizę natury danego bytu, ale także przez uwzględnienie relacji danego bytu do jego idei wzorczej w Bogu, co suponuje fakty objawienia, zwł. w przypadku z. dotyczącego człowieka. Człowiek widzi dobro i je afirmuje, a jednak w swym działaniu popełnia z., co suponuje interwencję jakiegoś kusiciela, którego Pismo Święte nazywa szatanem, upadłym aniołem, który w momencie decyzji wybrał nie Boga, lecz siebie jako ostateczny punkt odniesienia.

Wszystkie postaci i przejawy z. sprowadzają się do podmiotu bytowego, w którym pojawiły się braki należnych temu bytowi składników w aspekcie jego bytowania i działania. Owe braki mogą przybierać pozory form bytowych (np. choroby), jednak w stosunku do bytowego podmiotu są to realne braki harmonijnych układów części w stosunku do całości. Zatem skala z. występującego w świecie musi być zawsze rozumiana przez właściwe struktury bytowe podmiotu. W przypadku człowieka jako podmiotu z., konieczne staje się rozumienie ludzkiego bytu w perspektywie życia wiecznego, po biologicznej śmierci. Uzyskane rezultaty poznawcze nie mogą do końca rozświetlić zagadki z., ze względu na charakter z. jako braku należytego dobra, a więc i utraty należnych składników bytowania. Skoro wszelkie ludzkie poznanie jest poznawaniem bytu, to brak bytowości uniemożliwia wyjaśnienie poznania odwołującego się do wskazania czynników bytowych.

PRZYCZYNY ZŁA. W wyjaśnianiu filozoficznym przyczyny z. upatruje się w przypadkowym oddziaływaniu. Skoro z. istnieje tylko w podmiocie – jako brak składników należnych podmiotowi, to jest to brak jakiejś postaci bytu, a przez to nie może posiadać właściwej sobie przyczyny. Przy realnej obecności z. jawi się jedyny możliwy sposób jego trwania w istniejącym już podmiocie,

czyli jakby w przyczynie materialnej. Sposób poznania z. wskazuje na podmiot, w którym występują bytowe braki. Trzeba najpierw mieć wizję i rozumienie podmiotu, by móc określić obecność i charakter z. Z., jako bytujące istnieniem nie własnym, lecz istnieniem podmiotu, w którym ono występuje, nie może być samo w sobie przedmiotem zabiegów poznawczych. Dlatego z. nie można zwalczać wprost, bez zwalczania w jakiejś mierze podmiotu tego z. Usuwanie z. może dokonać się jedynie przez umacnianie podmiotu w dobru.

Sprawianie z. nie ma, w sensie ścisłym, przyczyny sprawczej, gdyż z. jest brakiem bytu, jest relatywnym niebytem, dlatego nie może posiadać sprawstwa we właściwym sensie, a tylko w sensie ubocznym (np. wówczas gdy przyczyna sprawcza jest w swym bytowym działaniu ułomna, pozbawiona właściwej mu mocy działania, gdy jest „causa definiens” raczej niż „causa efficiens”), czyli jest przyczyną wybrakowaną w działaniu sprawczym.

Drugim typem sprawiania z. jest przypadkowa zbieżność różnych czynników działających. Owe zbieżności mogą zachodzić w najróżnorodniejszych kategoriach bytowych. Z. jako realny brak należytej bytowości nie może posiadać właściwego sobie celu, gdyż celowość jest zawsze związana z realnym bytem i jego realnym działaniem. Negacja i brak należytego bytu nie może mieć celu, który uzasadnia realne stany bytowe. Z. jako brak należytego bytu jest irracjonalne. Wszelkie celowościowe tłumaczenia z. wynikają z łączeniem go z aspektami bytowymi, na których z. żeruje. Skoro z. nie niszczy całego bytu, to pozostaje zawsze realny podmiot z., a w realnym podmiocie jako bytowaniu są zawsze racje celu, które można nałożyć także na z. zachodzące w tym podmiocie.

Z. jako z. jest dla człowieka ostatecznie niewytłumaczalne. Nie znaczy to, by człowiek nie mógł przewyciężyć z., starając się o takie dobro, którego mu brakuje. Z. można przewyciężać dobrem, m.in. w postaci niepoddawaniu się i godzeniu się ze z., zwł. z. moralnym, które jest uznawane za naczelny przejaw z., osłabiający i niszczący dobre działania człowieka.

Oddziaływanie z. jako tego, co samo w sobie nie istnieje, nie może dokonywać się samo przez się. A jednak z. się rozszerza i dla bytu, który jest dotknięty z., staje się groźne. Skoro z. istnieje w podmiocie i przez podmiot, to jest przekazywalne na zewnątrz podmiotu tylko pod postaciami bytu i w aspekcie jakiegoś dobra. Usiłowanie przenoszenia z. (błędnie pojmowanego

jako dobro) powoduje coraz mocniejsze jego ukorzenie się w podmiocie i uderza w sam podmiot, osłabiając w nim zdolności do wykonywania aktów dobrych. Jak długo jednak istnieje podmiot, tak długo jest on bytem-dobrem i nadaje się do leczenia od zagrażającego z. Oddziaływanie z. jest w zasadzie jednokierunkowe – na podmiot i przez podmiot; wszelkie inne sposoby oddziaływania z. są wtórne i przypadkowe i podlegają racjonalnym wyjaśnieniom w filozofii. Mając na uwadze człowieka i czyny ludzkie spełniane ze świadomością i dobrowolnie, pytamy: czy wolno człowiekowi dokonywać takich czynów, które prowadzą do z. wokół, w drugim człowieku i w samym sobie? Struktura bytu, będącego przedmiotem ludzkich działań, jest sama w sobie dobra, wyznacza przez to prawa dla ludzkiego postępowania, dlatego nie wolno człowiekowi spełniać takich czynności, które okazują się z.

Skoro z. i dobro są sobie radykalnie przeciwstawne i skoro z., będąc brakiem dobra, powoduje odrazę, to jedynym sposobem usuwania z. jest tworzenie dobra przez akty miłości. Miłość, pojęta jako przyporządkowanie woli do dobra, nawet gdy nie wypełnia luk spowodowanych z., to w porządku psychicznym i moralnym daje taką obfitość dobra, że samo z. mniej boli i łatwiej bywa przezwyciężane.

Jeśli Bóg sprawuje opatrność nad światem, to dlaczego zauważamy tyle z.? Odpowiedzi dawane w filozofii płyną z interpretacji bytu, a z. nie jest samodzielnym stanem bytowym – nie jest bytem, lecz brakiem, uszczerbkiem; nie ma własnej natury, lecz taką naturę, jaką wyznacza podmiot. Niebędąc bytem, nie ma podstaw dla wyjaśniania – jest bezsensem bytu.

Jedynym łącznikiem w tłumaczeniu związków między bytami a Bogiem jest byt, a nie niebyt. Zatem nie możemy wiedzieć, na podstawie poznania i analizy stanów bytowych, dlaczego Bóg dopuszcza z. w stworzonym przez siebie świecie.

A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, L 1819, I–II, L 1844², 1879⁵ (*Świat jako wola i przedstawienie*, I–II, Wwa 1994–1995); M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa*, I–II, Kr 1915, Wwa 1993; É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I–II, P 1932, 1948² (*Duch filozofii średniowiecznej*, Wwa 1958); J. Parker, *The Idea of Salvation in the World's Religion*, Lo 1935; R. Jolivet, *Le problème du mal*

d'après Saint Augustin, P 1936; G. Mensching, *Gut und Böse in Glauben der Völker*, L 1941, St 1950²; Th. Deman, *Le mal et Dieu*, P 1943; J. Maritain, *Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal*, P 1945; A. D. Sertillanges, *Le problème du mal*, I–II, P 1948–1951; B. D'Amore, *La natura del male*, Sapienza 5 (1952), 358–380; P. T. Geach, *Good and Evil*, Analysis 17 (1956), 32–42; R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal*, P 1956; *Religie świata. Praca zbiorowa*, Wwa 1957; T. Chodzidło, *Religie ludów pierwotnych*, Znak 10 (1958), 939–954; Ch. Journet, *Le mal. Essai théologique*, Bg 1961, Saint-Maurice 1988³; Krapiec Dz III; Krapiec Dz V.

Mieczysław A. Krapiec