

Российская Академия Наук
Институт философии

ПРОБЛЕМА ЗЛА И ТЕОДИЦЕИ

**Материалы международной конференции
6—9 июня 2005 года**

Под общей редакцией доктора философских наук
В.К. Шохина

Москва
2006

УДК 20
ББК 86.3
П 78

Редакционная коллегия:

В.К. Шохин (отв. ред.)

П.Б. Михайлов

А.Р. Фокин

П 78 **Проблема** зла и теодицеи: Материалы междунар. конф.
Москва, 6–9 июня 2005 г. М., 2006. — 239 с.

В сборнике впервые за историю отечественной послереволюционной философской литературы тематизируется проблема зла в контексте теодицеи. Публикация докладов одноименной международной конференции (Москва, ИФРАН, 6–9 июня 2005 г.) демонстрирует разнообразие подходов к проблеме в формате аналитических естественно-теологических и религиозно-философских исследований, с одной стороны, и историко-теологических и историко-философских – с другой. Англо-американские христианские философы развивают модели универсалистской теодицеи и партикуляристской апологии, отечественные историки философии выявляют способы решения проблемы «Бог и мировое зло» на широком пространстве мировой мысли от Тертуллиана до Лейбница (рассматривая и одну из неевропейских версий теодицеи).

Содержание

<i>Шохин В.К.</i>	
Новая для современной России область философско-теологического дискурса	5
<i>Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий</i>	
Проблема зла в православном богословии	16
<i>Адамс Мэрилин</i>	
Христос и ужасы	22
<i>Адамс Роберт</i>	
Любовь и проблема зла	39
<i>Бородай Т.Ю.</i>	
Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина	54
<i>Питер ван Инваген</i>	
Аргумент от зла	69
<i>О'Коннор Тимоти</i>	
Теодицея и природа человека: Достоевский о святом как свидетеле	84
<i>Кураев Андрей, диакон</i>	
Генезис зла: человек и не только	98
<i>Мюррей Майкл</i>	
Бог, зло и страдания животных	111
<i>Отте Ричард</i>	
Рациональность, наука и тайна зла	123
<i>Петров В.В.</i>	
Иоанн Скотт о несуществовании зла	140
<i>Серегин А.В.</i>	
Проблема зла у Оригена	153
<i>Скрипник А.П.</i>	
Зло как онтологическая проблема	166
<i>Суинберн Ричард</i>	
Требования к удовлетворительной теодицее	174
<i>Уинн Марк</i>	
Эмоциональный опыт и проблема зла	188
<i>Фокин А.Р.</i>	
Ранняя версия христианской теодицеи:	
Тертуллиан о происхождении и природе зла	202
<i>Шишков А.М.</i>	
Лейбниц и вопрос об онтологическом статусе зла	
в европейской теолого-философской традиции	214
<i>Шохин В.К.</i>	
Индийская версия теодицеи	226
Список сокращений	237
Сведения об авторах	238
Summary	239

Contents

<i>Vladimir Shokhin</i>	
The New Field of Philosophical and Theological Researches in Today's Russia	5
<i>Philaret, Metropolitan of Minsk and Sluzk</i>	
The Problem of Evil in the Orthodox Theology	16
<i>Marilyn McCord Adams</i>	
Christ and Horrors	22
<i>Robert Merrihew Adams</i>	
Love and the Problem of Evil	39
<i>Tatyana Boroday</i>	
The Problem of Evil in Pagan Platonism: Prokl as a Critic of Plotin	54
<i>Peter van Inwagen</i>	
The Argument from Evil	69
<i>Timothy O'Connor</i>	
Theodicies And Human Nature: Dostoevsky on the Saint as Witness	84
<i>Andrew Kouraev, Deacon</i>	
The Origin of Evil: Human Beings and not only	98
<i>Michael Murray</i>	
God, Evil and Animal Suffering	111
<i>Richard Otte</i>	
Rationality, Science, and the Mystery of Evil	123
<i>Valery Petrov</i>	
Eriugena on the Non Existence of Evil	140
<i>Andrew Seregin</i>	
The Problem of Evil in Origen	153
<i>Anatoly Skripnik</i>	
Evil as an Ontological Problem	166
<i>Richard Swinburne</i>	
The Requirements for a Satisfactory Theodicy	174
<i>Alexander Shishkov</i>	
Evil as Seen by Leibniz and His Predecessors in European Theological Tradition	188
<i>Mark Wynn</i>	
Emotional Experience and the Problem of Evil	202
<i>Alexey Fokin</i>	
An early Version of Christian Theodicy: Tertullian on Origins and Nature of Evil	214
<i>Vladimir Shokhin</i>	
The Indian Variety of Theodicy	226
List of Abbreviations	237
Authors	238
Summary	239

Новая для современной России область философско-теологического дискурса

Настоящий сборник является публикацией материалов одноименной российско-англо-американской конференции, проходившей в Институте философии РАН 6–9 июня 2005 г. Ее идея возникла в ходе предыдущего российско-англо-американского симпозиума по проблемам космологии и теологии, проходившего 30 января – 1 февраля 2003 г. в университете Нотр-Дам (штат Индиана), и была сформулирована его основными организаторами – ответственным за связи с Россией представителем Общества христианских философов, заслуженным профессором философии религии Оксфордского университета Ричардом Суинберном и председателем Синодальной богословской комиссии Московского патриархата Митрополитом Филаретом, Патриаршим Экзархом всея Беларуси, при представительстве Института философии РАН. Конференция, материалы которой представляются читателю, прошла при «полноформатном» участии всех трех обозначенных институций и первоначально была обозначена как «Проблема зла», но на итоговом ее заседании было решено опубликовать ее материалы под тем расширенным названием, которое обозначено на титуле настоящего издания, так как большинство представленных докладов было посвящено проблеме зла в контексте теодицеи.

Значение состоявшейся конференции становится очевидным уже из того, что и понятие зла очень нечасто проблематизировалось в нашей этике¹, а вопрос теодицеи остается белым пятном не только в философии, но и в теологии². На то есть свои причины. Дело в том, что теодицея составляет очень важный раздел естественной теологии, т.е. того дискурса о Боге и созданном Им мире, который исходит в первую очередь из религиозной рациональности, а из авторитетных текстов во вторую, любая же рациональность, пусть и религиоз-

ная, считается у нас далеко не лучшим образом сочетаемой с благочестием и, соответственно, доверие ей — зоной очень немалого риска. Так автору этих строк неоднократно приходилось слышать авторитетное «пастырское» мнение, согласно которому естественная теология вряд ли нужна в принципе, если есть догматическое богословие³. За этой позицией стоит более глубинная убежденность — чаще подразумеваемая, но нередко и вербализуемая — в том, что разуму как таковому естественно присуще заблуждение, а потому наилучший способ обращения с ним — прочно держать его в «подслушанном»⁴. Следует, однако, отметить, что дореволюционное русское богословие, которое давно уже принято пренебрежительно называть «схоластическим» или «школьным» и попирают как важнейшее проявление «западного пленения», относилось к естественной теологии с несопоставимо большим вниманием и уважением. Об этом свидетельствуют фундаментальные курсы по «умозрительному», «основному» или «апологетическому» богословию (что и соответствовало естественной теологии) профессоров Духовных Академий В.Д.Кудрявцева-Платонова, Н.П.Рождественского, П.Я.Светлова, В.И.Добротворского, Д.А.Тихомирова, С.С.Плаголева, в которых обсуждаемой проблематике уделялось заслуженное внимание, притом с учетом и позиций оппонентов, и истории вопроса в христианской апологетике, и современных для той эпохи богословских достижений⁵. Выпускались и отдельные монографии, посвященные проблемам теодицеи⁶. Поэтому хотелось бы выразить надежду, что и настоящее издание станет стимулом для отечественных естественно-теологических штудий, которые невозможно развивать без изучения зарубежных результатов (из чего, разумеется, никаким образом не вытекает, чтобы к ним следовало относиться некритически). Тем более в настоящем случае, поскольку проблемы зла и теодицеи, притом именно в их взаимосотнесенности, являются одной из самых интенсивно развивающихся областей англо-американской религиозной философии и естественной теологии⁷, в которых существуют целые конкурирующие направления, отчасти представленные и в настоящем издании. Поэтому представляется небесполезным вначале обозначить для отечественного читателя объем значимости темы конференции, затем — упомянутые направления ее разработки, и лишь после этого сказать несколько слов о самом издании.

Проблема зла составляет именно проблему, притом экзистенциальную, только в контексте теистического мировоззрения, поскольку только к этому мировоззрению может относиться та дилемма, которую в неявном виде еще в древности и в средневековье, а в явном — лишь начиная с нового времени ставили и ставят агностики и атеисты. Суть этой дилеммы заключается в попытке показать, что две позиции находятся в отношении взаимоотрицания:

– (1) мир сотворен и управляется Богом как Существом всезнающим, всемогущим и всеблагим и

– (2) мир изобилует проявлениями физического и морального зла.

Для религиозного неатеистического мировоззрения, которое не исходит из идеи Личностного Бога, обладающего тремя перечисленными основными атрибутами, а также «личным авторством» и промыслительными действиями по отношению к миру, приведенный *аргумент от зла* актуален быть не может, так как то, что здесь приблизительно соответствует злу, легко «отобъясняется» действием безличностного космического закона или столь же безличностного закона ретрибуции (например, в виде кармы). Теизм же эмпирическое изобилие зла должно, по рассуждению его оппонентов, заставить отказаться по крайней мере от одного из трех перечисленных атрибутов, иными словами признать, что Бог, будучи всеведущим и всеблагим, не может считаться всемогущим или, будучи всемогущим и всеблагим, не является всеведущим или, еще лучше, будучи всеведущим и всемогущим, не должен быть всеблагим. А здесь налицо возможность и следующего, самого «нужного» шага: поскольку все три атрибута должны быть Личному Богу присущи с необходимостью, то при лишении Его хотя бы одного из них рационально отказаться и от Его «авторства» по отношению к миру, не говоря уже о способности управления им.

Этот антитеистический аргумент от зла не раз уже доказывал свою действенность. Так первое историческое свидетельство о деизме, восходящее к 1564 г., когда кальвинист П. Вире опубликовал «Христианское наставление», позволяет считать, что некоторые из тех, кого он обобщает под этим названием, отрицали, наряду с прочим, также участие Бога в судьбах мира и людей. Позднее известный английский физик, натурфилософ и богослов С. Кларк во введении к своему трактату «Рассуждение касательно бытия и атрибутов Бога, обязательств, налагаемых естественной религией и истины и надежности христианского откровения» (1706) различает четыре направления деистов, выделяя среди них тех, кто допускают, что Бог управляет природным миром, но считают, что, будучи лишен «антропоморфных» атрибутов благодати и справедливости, должен быть безразличен к преуспеванию человечества (действие аргумента от морального зла), а также тех, кто отрицают, наряду с названным, божественный контроль и над физическим миром (действие аргумента от физического зла). Позднее, в том же XVIII в., относительно популярная деистическая аналогия между Богом и часовщиком, который однажды завел вселенский механизм, предоставив его затем на все времена самому себе, стала следствием размышлений и над последствиями знаменитого лиссабонского землетрясения. В XX в. аргумент от зла стал популярен в полемике некоторых теистов уже не столько с атеистами, сколько между собой,

заставив некоторых из них отказаться от идеи божественного всемогущества, о чем свидетельствует, к примеру, так называемая процесс-теология А. Уайтхеда и Ч. Хартсхорна — в христианской среде или «теология после холокоста» Р. Рубинштейна — в иудейской.

Таким образом, задача «оправдания Бога» (что и соответствует буквальному смыслу *теодицеи*) сейчас, как и раньше, исходила не только из реальной критики божественных атрибутов со стороны атеистов и агностиков, но и из внутренних монологов самих теистов о возможности совмещения основных божественных атрибутов с «густой эмпирией» зла в мире. Своеобразие современного контекста этих диалогов и монологов состоит разве что в некоторых смещениях акцентов в том, что понимается под злом. Так в настоящее время, когда этические критерии истинности действия давно уже отошли на задний план в сравнении с правовыми и экологическими, атеисты требуют, скажем, «отчета» от Бога не столько за допущение морального зла, сколько за совершенно неоправданную, к примеру, мучительную гибель олененка в лесном пожаре, вызванном ударом молнии⁸. Не удивительно в этой связи и то, что и «теодицисты» в наш век «заботы о себе»⁹ работают в большей мере с такими отрицательными явлениями жизни, как, например, болезненные ощущения пациента в кресле стоматолога, чем над значительно больше возмущавшими людей прошедших времен примерами земного процветания отпетых негодяев и бедствий праведников.

Перед тем как обобщить те ресурсы аргументации, которые используются современными «теодицистами», хочется отметить, что некоторые — притом, как кажется, достаточно эффективные — остаются у них по тем или иным причинам невостребованными. Дело в том, что у антитеистов есть один беспспорный и стратегически важный результат: они вынудили своих оппонентов вести с ними бой на нужной для них территории. Меж тем теодицея по определению, как было отмечено, есть «оправдание Бога», т.е. оборона, а «теодицисты» не пользуются тем апробированным советом, по которому лучшая оборона есть наступление, а потому и не «работают» на территории своих противников.

Прежде всего, можно было бы отметить, что сама «масса зла в мире», которую выдвигают в качестве основного обвинения на «процессе против Бога», остается отнюдь не достаточно проясненным понятием. Когда под ней подразумевается вся совокупность негативных состояний в жизни индивидов и вызывающие их причины (в первую очередь физические, во вторую — социальные) или даже, как то предлагают считать некоторые пытающиеся более аккуратно мыслить атеисты, неоправданный, несправедливый вред, которые эти индивиды претерпевают¹⁰, то во втором случае имеет место такое сужение объема понятия зла, которое с большим трудом принуждает

поверить в его «массивность», а в первом — безграничное *расширение* этого объема. Никто, конечно, не станет спорить с тем, что мучения ребенка, истязаемого садистом, значительно более несправедливы, чем осуществление тем же садистом самоубийства вследствие угрызений совести, но отрицать наличие зла и во втором случае может только тот, кто, видимо, не представляет себе, что такое зло. Трактовать же зло как совокупность всех негативных состояний индивидов как таковых — значит смешивать *зло* со *страданием*, что столь же, мягко говоря, неаккуратно, как, для симметрии, смешивать *благо* с *удовольствием*, о чем хорошо знали уже в древности. То, что современные «теодицисты» не используют названного ресурса аргументации, — а он мог бы продемонстрировать, что «судьям Бога» для начала не помешало бы научиться более рационально мыслить, — небеспричинно. Им мешает в этом, наряду с прочим, и бессознательная «философская политкорректность», так как покушаться на правовые и эвдемонистические критерии истины в современном западном обществе, где они составляют основные «ценности», отнюдь не комфортно.

Второй неиспользованный ресурс аргументации можно было бы ввести в действие в связи уже не с «материалом обвинения», но с самим «обвиняемым». А именно атеисты и агностики навязали своим оппонентам тему массивности проявлений зла в мире за счет внимания к его фонтанирующим благам, тогда как вторые по всем статьям превосходят первые — никак не меньше, чем свет тьму (хотя бы потому, что вторая и существует лишь как инверсия первого и даже воспринимается только благодаря ему, при отсутствии обратной зависимости). Разумеется, гибель олененка в лесном пожаре явно «несправедлива», но дарование жизни ему и мириадам других чувствующих, а также разумных существ тоже никак нельзя отнести к явлениям справедливости, поскольку оно является чистым даром и великим благом в сравнении даже с самим их существованием. Поэтому анти-теист может отстаивать свою позицию только в том случае, если он настаивает на том, что Бог «обязан» обеспечивать бессмертие всех сотворенных живых существ или по меньшей мере их смертность в пожилом возрасте в специально подготовленных для этого «интернатах», но вряд ли он все-таки отважится на подобную нелепость. Если же он в ответ будет настаивать на том, что за зло в мире должен нести ответственность Бог, а блага, напротив, образуются «самостийно», то такая позиция будет иррациональной по причине своей явной «асимметричности». Наконец, если он, отказываясь считать, что живые существа обязаны своим существованием Богу, прямо объявит блага их перцептивного и разумного существований следствиями действий механизмов естественного отбора, то у него не будет основания и для какого-либо «иска» к Нему за негативные стороны жизни этих су-

шеств — по причине отсутствия самого «подсудимого». Но здесь теист может, в свою очередь, отметить, что приписывание отчетливого целеполагания всецело бессознательным природным механизмам и действию безначального сцепления счастливых случайных совпадений предполагает такую степень развития принципа «верую, потому что абсурдно»¹¹, что все претензии антитеистов к фидеизму должны показаться в сравнении с этим совершенно смехотворными. Нет сомнения, что прямому дезавуированию эволюционизма «теодицистам» также мешают соображения политкорректности, поскольку миф об эволюции до настоящего времени принято считать обеспечивающим научную картину мира и необходимым в системе образования.

Если в диалоге с атеистами и агностиками апелляции к чувству благодарности человека по отношению к Богу или к тому, что зло есть не столько совокупность негативных состояний человека в этой жизни, сколько причина безысходного господства этих состояний в вечности, или к тому, что невинные, т.е. «незаконные», страдания являются условием богоуподобления, вполне бессмысленны, то в диалоге «теодицистов» с секуляризованными христианами они были бы вполне уместны. В самом деле, весь контекст разговора о зле существенно изменился бы при учете того, что однажды сказал английский писатель Дж.Макдональд в своих «Непронесенных проповедях» (1889): «Сын Божий страдал до смерти не для того, чтобы мы не страдали, но для того, чтобы страдания наши стали такими, как у Него»¹². «Естественный теолог» мог бы пойти дальше и предположить, исходя из (говоря кантовским языком) «чистого практического разума», что если христианство есть, согласно хотя бы мусульманской классификации, религия «людей Книги», и поскольку эта «Книга» прямо указывает, что *если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мк 8: 34), то сама постановка вопроса об оправдании Бога за страдания людей должна быть, мягко говоря, несколько переосмыслена. Но такая постановка вопроса была бы уместной разве что во времена Макдональда, но никак не в ту эпоху, когда христианство ассоциируется скорее лишь с памятниками мысли и искусства, чем с определенными жизненными установками, и когда, вследствие этого, благо действительно приравнивается к удовольствиям, а зло к страданиям (см. выше) независимо от какой-либо «книги».

Что же касается методов «защиты Бога» на территории теизма, то англо-американская аналитическая естественная теология работает в разнообразных программах, среди которых, в порядке обобщения, целесообразно дифференцировать две основные. В рамках первой предлагается *универсалистское*, т.е. применимое ко всем конкретным случаям «оправдание Бога» перед лицом мирового зла исходя из постулирования наличия у Него некоторого общего «проекта» в мире

(прежде всего в мире разумных существ) и, в соответствии с этим, универсалистская интерпретация самих конкретных проявлений зла. В рамках второй предлагается *партикуляристское* рассмотрение проблемы — реконструкций возможных «стратегий» Бога в индивидуальных случаях и учет возможности смыслонагруженности проявления зла в жизни конкретных индивидов именно как индивидов, а не «экземпляров» общего человеческого рода. По-другому, представителей первого направления можно было бы назвать «*логицистами*», представителей второго — «*контекстуалистами*» и первую программу обозначить в качестве собственно теодицистской, а вторую — апологетической.

В рамках универсализма можно, в свою очередь, различить три парадигмы. «Теодицисты» первого направления разрабатывают проблему происхождения и значения зла в виде современной версии космологическо-эстетической «Теодицеи» Лейбница, согласно которой оно является *необходимым* в божественном проекте «лучшего из возможных миров», поскольку обеспечивает требуемые для мирового совершенства иерархию и разнообразие отдельных совершенств. Среди представителей этого направления выделяются Р.Чизхолм и Н.Пайк. Здесь разрабатывается диалектика соотношения частей и целого, понятия взаимобалансирования составляющих мира, соответствующие наглядные аналогии (типа «выравнивания» в колористическом совершенстве картины отдельных колористически несовершенных ее фрагментов), а также целые эпистемические концепции. В отличие от них представители другого направления, которое является для христианства нормативным и было сформулировано в учении Августина о грехопадении разумных бестелесных и телесных существ, трактуют зло как особую направленность *свободной воли*, которая, не будучи необходимой (именно вследствие своей «выборности»), тем не менее становится фактором, который Бог не мог и не может не учитывать в своем изменившемся и далее меняющемся «проекте». Среди наиболее значительных теодицистов этого направления можно выделить А.Плантингу, который разрабатывает очень тонкую «теоэпистемическую» концепцию божественного предведения (трактуя его в рамках «срединного знания» Богом будущих действий человека), а также Э.Стампа, развивающую более традиционалистскую концепцию морального и физического зла как следствий грехопадения. Существует и третье направление «теодицистов», которые акцентируют *воспитательный* аспект допущения зла — исходя из задач самосовершенствования человека. К ним относится прежде всего Дж.Хик, который противопоставил Августину Иринея Лионского для обоснования идеи о том, что наш несовершенный и опасный мир является лучшей «классной комнатой» для души, которая должна из незрелой становиться все более совершенной, и по-

скольку этот процесс бесконечен, он должен продолжаться и после телесной жизни. Р.Суинберн, в отличие от него, не настаивает на «всеобщем спасении» (которое на деле гораздо больше соответствует оригеновским, чем иринеевским положениям¹³), но отстаивает идею того, что «окружение» души в виде физического и морального зла постоянно ставит ее перед необходимостью выбора, который, помимо его результатов в каждом отдельном случае, чрезвычайно важен и благотворен для нее и сам по себе, тогда как мир гармоничный и предсказуемый лишил бы ее всякой «заслуги».

Среди партикуляристов можно выделить два основных направления. Первое представлено теми философами, которые берут на себя труд ответа на претензии антиеистов в связи с множеством случаев так называемых бессмысленных страданий людей и живых существ (вроде того же олененка, погибшего в лесном пожаре). В противоположность универсалистам они считают, что на конкретные претензии надо давать конкретные же, а не «общеутвердительные», ответы, и их стратегия состоит в том, чтобы предлагать эпистемическое обоснование того, что наше незнание смысла тех или иных случаев «неоправданного зла» как таковое не является основанием отрицать саму возможность наличия этого смысла — для этого нужно предвзвешенно доказать, что наши когнитивные возможности для этого отрицания вполне достаточны (а сделать это трудно). В отличие от «логицистов» эти «контекстуалисты» на примеры отвечают контрпримерами и не считают, что мы должны ограничивать Творца лишь каким-то одним из приписываемых нами Ему «проектов». Такова в целом позиция С.Викстры, У.Элстона и П. ван Инвагена. Другие «контекстуалисты» в большей мере обращают внимание на различие индивидуальных рецептов страдания. Так Р.Адамс считает, что у каждого может быть «своя теодицея» исходя из его жизненного опыта, если он осознает благотворность для своего существования тех или иных разновидностей зла, и — никакая, если он таковую не усматривает. М.Адамс, развивая концепцию «ужасов», отрицает, что они имеют общую причину (такую, как греховность), сомневается в том, что каждый индивид достаточно крепок, чтобы выдержать «воспитание злом», и полагает, что в каждом конкретном случае конкретные «ужасы» могут конкретным образом — притом скорее мистическим, чем рациональным — содействовать соединению человека с Богом¹⁴.

Предлагаемое читателю издание никак нельзя назвать монографическим, но если следовать вышеупомянутой лейбницевской идее о желательности разнообразия в этом мире, то и этот частный случай единства во множественности можно считать вполне оправданным. Первый уровень разнообразия в нем составляет «единство противоположностей» самих профессиональных форматов его участников:

зарубежные авторы выступают здесь преимущественно (за исключением Т.О'Коннора) в качестве практикующих философов и «естественных теологов», опирающихся преимущественно на собственный дискурс — отечественные преимущественно (за исключением А.П.Скрипника) в качестве историков философии и теологии, опирающихся на историко-филологические методы. На этом уровне можно констатировать (снова в лейбницианском духе) гармонию взаимодополнительности, благодаря которой наш читатель, как представляется, многое выигрывает: с одной стороны, он знакомится с новыми для него философско-теологическими концепциями, с другой — может оценить степень самой их новизны в историческом аспекте и обнаружить, например, что многие принципиальные позиции, по которым ведутся постоянные дискуссии в современной аналитической философии, были вполне отработаны во времена даже не Августина, но еще Оригена, Тертуллиана и Плотина и намечены даже за пределами средиземноморской культуры. Второй уровень разнообразия — разнообразие в жанрах. В этом отношении в сборнике представлено все, начиная с малых трактатов, источниковедческих исследований и теоретико-нарративных дискурсов до текстов проповеднической, эссеистической и афористической прозы. Это демонстрирует богатство возможностей реализации темы, а богатство, пусть и не достаточно «гармонизированное», как хорошо известно, лучше бедности.

У читателя не должно сложиться впечатление, что составителю и редколлегии сборника ничего не стоило сделать из материалов, полученных после конференции, предложенный ему здесь текст. Материалы эти прошли через многие стадии редактирования — как самих авторских текстов, так и, в случае с докладами наших зарубежных коллег, их переводов. Отдельную проблему составила необходимость сверки цитат из английских ссылок с русскими переводами тех же текстов, не говоря уже о необходимости получения от авторов (как зарубежных, так и отечественных) цитат как таковых, а также полных библиографических описаний цитируемых источников при наличии во многих случаях лишь приблизительных. Небольшую часть ссылок составляют отмеченные курсивом «*От ред.*»: они принадлежат редколлегии сборника и представляют комментарии к отдельным пассажам, когда в одних случаях истолковываются неизвестные нашему читателю термины англо-американской философии, в других предлагаются целесообразные фактологические уточнения, а в третьих проблематизируются отдельные положения авторов, которые со стороны не кажутся столь самоочевидными, как «изнутри». Для удобства изучения читателями тех докладов, в которых цитируются греческие и латинские авторы, в издание включен отдельно список сокращений названий соответствующих текстов.

Наконец, слова благодарности, которые составитель приносит не только от себя лично, но и от Института философии РАН, взявшего на себя подготовку этого сборника. Прежде всего они должны быть обращены ко всем его участникам и, в первую очередь, к Ричарду Суинберну, организовавшему все представительство в нем англо-американских философов. Далее, это благодарность священнику Владимиру Шмалию, проректору Московской духовной академии по научной работе, секретарю Синодальной богословской комиссии, взявшему на себя труд практической организации конференции, а также организации перевода текстов англо-американских философов. Следующая благодарность — этим переводчикам: самому отцу Владимиру (перевод доклада Р.Суинберна), Г.В.Вдовиной (доклады П. ван Инвагена и М.Уинна), А.И.Кырлежеву (доклады М.Адамс, Р.Адамса и Р.Отте), З.И.Носовой (доклады Т.О'Коннора и М.Мюррея). Большой и ценный вклад в редактирование материалов сборника, как отечественных, так и зарубежных, принадлежит сотруднице отдела истории философии Института философии РАН О.В.Головой. Наконец, я не могу не поблагодарить сотрудницу Института философии И.А.Лаврентьеву за труд по переносу текста сборника после редакторской работы над ним. Особые слова благодарности обращены мною к заведующей издательского отдела Института философии Л.С.Давыдовой, без которой публикация сборника как таковая не была бы осуществлена.

Примечания

- ¹ Так из вышедших за последние два десятилетия нам известна только одна посвященная этой теме монография, написанная, отметим, одним из участников настоящего сборника: *Скрипник А.П.* Моральное зло в истории этики и культуры. М., 1992.
- ² В современном нормативном учебнике для духовных школ по тому предмету, который приблизительно соответствует естественной теологии, проблеме зла, которая, что, весьма показательно, идентифицируется там как проблема страданий (см. ниже), посвящены лишь несколько скорее проповеднических, чем «систематических» страниц. То, что должно соответствовать теодицее, предлагается там только для тех, кто и так уже имеет готовые ответы на заключающиеся в проблеме зла вопросы, тогда как позициям оппонентов не уделяется никакого внимания — как, впрочем, и богословам, которые занимались этой проблемой, как убедится читатель настоящего издания, вот уже как 18 столетий. См.: *Осинов А.И.* Путь разума в поисках истины. Основное богословие. М., 1999. С. 85–89. Лучше, хотя и незаслуженно кратко и не без логических несогласованностей, проблематика теодицеи изложена в учебнике по теологии для светских вузов: *Назаров В.Н.* Введение в теологию. М., 2004. С. 35–38.
- ³ Иногда этот «редукционизм» имеет закономерное естественное продолжение в предположении, что и догматическое богословие не нужно, если есть патрология.

- 4 При этом предполагается, а нередко также вербализуется (в противоречии, отметим, с мнением столпов православной аскетики, например, св. Феофана Затворника), что сердцу, в противоположность разуму, заблуждаться почему-то не свойственно – отсюда и достаточно популярный неологизм *кардиогносис*, который означает «безошибочное» сердечное познание (которое присваивают себе, «безошибочные» люди).
- 5 С тем, что в дореволюционной России выходило по естественной теологии, можно ознакомиться по специальному библиографическому справочнику: *Светлов П.* Что читать по богословию? Систематический указатель апологетической литературы на русском, немецком, французском и английском языках (248–1906). Киев, 1907.
- 6 См., к примеру: *Буткевич Т.* Зло, его сущность и происхождение. Харьков, 1897; *Введенский А.И.* Страдания человечества. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.
- 7 Хотя данную проблематику принято сейчас как нечто само собой разумеющееся относить к области компетенции *философии религии*, это некорректно, поскольку последняя есть философия *о* религии, а не философия *в* религии, что уже давно было осознано в континентальной философии и признается некоторыми представителями англо-американской.
- 8 Этот умозрительный пример-аргумент, вызвавший непропорциональную его весомости полемику, был приведен в статье: *Rowe W.L.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. P. 335–341.
- 9 Цитируем название очень известной книги одного из виднейших идеологов постмодернизма М.Фуко.
- 10 Такого определения зла придерживается, к примеру, один из очень известных этиков-атеистов А.Кикес. См.: *Kekes J.* Facing Evil. Princeton (NJ): Princeton Univio Press, 1990.
- 11 Некоторые протестантские теоретики современного научного креационизма сравнивают вероятность случайного становления современной Вселенной, завершающейся появлением разумного субъекта, с вероятностью того, что шимпанзе, сидя за компьютером, сможет безошибочно набрать текст Ветхого и Нового Заветов 4000 раз подряд, но, на наш взгляд, она значительно меньше, так как шимпанзе в приведенном примере уже обеспечена готовым компьютером, который «шимпанзе-эволюция» должна была бы еще сама изобретать. О вычислениях вероятности случайного возникновения нашего мира, начиная с расчетов такого авторитетного специалиста по теории информации, как М.Голей, см., в частности: *Моррис Г.* Сотворение мира: научный подход. Сан-Диего, 1981. С. 58–62.
- 12 Цит. по: *Льюис К.С.* Страдание. М., 1991. С. 13.
- 13 Речь идет о знаменитом апокатастасисе. Нежелание Хика признавать учение о первородном грехе, повлиявшее на его версию теодицеи, опубликованной в монографии «Зло и Бог любви» (1966), очень логично сочетается с предпринятой им позднее критикой догмата о Боговоплощении, которая естественным образом вывела его, вопреки его иллюзиям, за границы христианства как такового.
- 14 С «общей картой» направлений англо-американских «теодицистов» можно ознакомиться по таким авторитетным обзорным публикациям (содержащим и базовую библиографию), как, например: *Adams M.* Evil, Problem of. // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Gen /Ed. by E.Craig. Vol. 3. N. Y.–L., 1998. P. 463–472 или *Peterson M.* The problem of evil // *A Companion to Philosophy of Religion* /Ed. by Ph.I.Quinn and Ch.Taliaferro. Padstow, Cornwall, 2004. P. 393–401.

Митрополит Минский и Слуцкий

Проблема зла в православном богословии

Когда мы, христиане, обращаемся к проблеме зла, то оказываемся в парадоксальной ситуации. Ведь чтобы понять, что такое зло, мы должны хотя бы умственно приобщиться злу. Но Св. Писание говорит нам обратное: *отвращайтесь зла* (Рим 12:9).

С другой стороны, как мы можем отвращаться зла, если не знаем, чего нужно отвращаться? Как мы можем стремиться к добру, если не знаем, чем оно отличается от зла?

Этот парадокс указывает на то, что проблема зла не является чисто теоретической. Обращаясь к проблеме зла, мы особенно ясно осознаем, что понимание требует вовлеченности в то, что мы хотим понять. Зло — это не нейтральный объект, если вообще существуют нейтральные объекты познания. Понимание зла само по себе является моральной, а лучше сказать, духовной проблемой.

Можем ли мы понять, что такое зло, не приобщаясь в то же время злу как таковому? Или, если использовать выражение апостола Иоанна Богослова, не погружаясь в *так называемые глубины сатанинские* (Откр 2:24)?

К проблеме зла можно подходить по-разному.

Можно исследовать то зло, которое совершается в мире и последствием которого мы испытываем на себе. Это, так сказать, объективное зло, источником которого являются события и процессы, происходящие в природном и социальном мире. И тогда предметом нашего рассмотрения является сам порядок мироустройства. В этом случае возникает вопрос о том, не является ли причина зла онтологической, то есть не заключено ли зло в самой бытийной основе мира и человека?

В то же время мы видим, что зло творится (и творится самими людьми). А это значит, что нельзя обойти и другой вопрос — об источниках зла в самом *этносе* человека, в его намерениях и поведении. Есть что-то особенно противоречивое в том, что человек, который страдает от разного рода зла, сам творит зло. Творит его активно, и даже *изобретательно*, как говорит ап. Павел (Рим 1:30).

Проблема зла — это вопрос об источнике зла. И даже если мы ищем этот источник в объективном устройении мира и человеческой жизни, мы неизбежно приходим к человеку, о котором точно знаем, что он *производит зло*.

Однако если человек — один из источников зла в мире, сам человек не является источником своего собственного бытия. Следуя определенной логике, мы ищем источник зла там, откуда произошли и человек, и объективный мир, в котором он живет. И так мы приходим к вопросу о том, насколько Творец мира и человека виновен в существовании зла, — приходим к проблеме теодицеи, то есть «оправдания Бога».

Это законный путь рассуждения — искать первопричину, порождающую определенные следствия. Но в данном случае такая логика не вполне соответствует предмету рассмотрения. Если причиной бытия человека является Бог, то причина зла, творимого человеком, — *сам человек*. Ведь мы по опыту знаем, что зло приходит к нам не только извне. Мы чувствуем, что сами *производим* зло, и не можем, уподобляясь Еве, «переложить» это зло на кого-то другого. Поэтому для нас разрешение проблемы существования зла обязательно связано и с самоиспытанием.

Ведь в конечном счете проблема в том, как противостоять злу или, по крайней мере, ему не поддаваться. Но для этого нам необходимо прояснить статус зла с точки зрения богословской онтологии.

Согласно древней церковной традиции следует утверждать, что зло не есть. В бытии как таковом нет такой «части», которая сама по себе была бы злом. Всё сотворенное всеблагим Богом есть благо, *добро зело* (Быт 1:10, 12, 18, 21, 25), а потому у того, что благом не является, не может быть сущности, субстанции. Даже падшие ангелы по природе своей благи. Бог зла не сотворил.

Автор «Книги Премудрости Соломона» говорит: *Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле. Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть* (Прем 1:13—15). И в другом месте: *Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его* (2:23—24).

Что же такое зло? Богословский ответ таков: зло — это не природа, не сущность. Зло — это определенное *действие* и состояние того, кто производит зло. Есть известное и часто цитируемое высказывание блаженного Диадоха Фотикийского (V век): «Зло — не есть; или вернее, оно есть лишь в тот момент, когда его совершают». В этой формуле выражена самая суть зла, но это не «сущность» в философско-богословском значении этого понятия.

Другими словами, источник зла — не в устроении объективного мира, а в воле. Источником зла являются те *существа*, которые обладают волей. Те существа, которым Сам Творец дал возможность, а также заповедь свободно относиться к богозданному миру — к миру, дарованному Богом Своим творениям.

Таким образом, с *онтологической* точки зрения, зло — нереально, оно не существует.

Однако это утверждение, верное с богословской точки зрения, входит в очевидное противоречие с нашим опытом. То, что зло не существует онтологически и что оно коренится в свободной воле творений, не означает, что зла вообще не существует. Зло, конечно же, существует в мире, но не так, как существуют в нем вещи, организмы и всё, что имеет «сущность».

Потому что мир, в котором живет человек, — это не только некое упорядоченное Богом целое. Это также область деяний тех существ, которых Бог наделил волей. Причина этих деяний не суть внешние объективные законы, а именно воля и свобода. Так мы приходим к главному выводу: источником зла в мире является не Бог, сотворивший мир, но Его свободные создания.

В чем же реальность зла? В его действительности.

Другое важное заключение, к которому нас приводит именно рассмотрение проблемы зла — это то, что *бытие*, которое изучает философская и богословская онтология, не ограничивается миром сущностей, т.е. миром «идей» и «смыслов», составляющих основу объективного природного мира. Обладающие волей субъекты — тварные существа — также относятся к бытию, поскольку тоже существуют в мире.

Что характеризует эти существа? То, что они сами суть причина и источник своих действий, несмотря на существование во внешнем для них мире, который ограничивает их свободу. Но *свобода* совсем не означает отсутствия ограничений. Напротив, свобода творений — это именно свобода в тех пределах, которые поставлены Творцом. Это свобода в условиях тварного бытия. А потому она по необходимости включает *свободное отношение* к Богу Творцу.

Ошибка всех концепций зла гностически-манихейского толка состоит в том, что в них злу отводится место в самом бытии — в тварном или даже в нетварном. Подобный дуализм противоречит христианскому пониманию творения мира и происхождения зла.

Но если мы утверждаем, что зло относится к сфере воли, тогда, безусловно, нужно говорить о дуализме. Однако таковой никоим образом не относится к Богу, а только к свободным тварям.

Внутри самого себя человек пребывает как бы в поле напряжения между двумя полюсами — добром и злом. Таково нынешнее состояние человека после грехопадения Адама. И каждый из этих полюсов обладает притягательной силой. Но их соотношение — не симметрично, потому что на одном полюсе — именно *плюс*, а на другом — именно *минус*.

То обстоятельство, что зло действует и *в* нас самих, и *вне* нас, что мы являемся одновременно и производителями зла и теми, кто испытывает его на себе, имеет серьезные последствия: пребывая в состоянии греха, мы, по сути, не знаем что есть добро. То есть мы знаем добро именно как нечто относительное, а не абсолютное. Абсолютное добро — только Сам Бог, как Он есть. В нашем же опыте «добро» и «зло» — соотносительны. И потому порой взаимозаменяемы.

Вспоминается высказывание великого русского христианского писателя XIX века Н.В.Гоголя: «Грусть оттого, что не видишь добра в добре». Здесь схвачена очень важная характеристика того, как зло действует в пространстве нашего человеческого добра.

Зло обманывает. И сила его такова, что оно превращает наше добро — в себя, т.е. во зло. Это хорошо знают на опыте аскеты-подвижники, устремленные как раз к абсолютному добру, к Богу и противостоят искушающей силе Богопротивника-Сатаны. Об этом знает, хотя и в меньшей степени, каждый христианин, стремящийся творить добрые дела, но когда ему удается сделать что-либо доброе, он часто поддается искушению самолюбования и гордыни.

Другой образ добра и зла дает апостол и евангелист Иоанн Богослов — образ света и тьмы. *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (Ин 1:5). Свет — это абсолютный позитив, «плюс», а тьма — отсутствие света, тень, нечто внешнее по отношению к свету (как в выражении «тьма крошечная»), «минус». Свет — это излучение благодати Божией. А тьма — это отсутствие света.

Зло, как правило, скрывается от света, оно — в тени. Это не значит, что оно не активно. Зло обманывает и искушает нас изнутри, и особенно тогда, когда мы прилагаем усилия, чтобы творить добро.

Зло проявляется в нас самих и нередко овладевает нами. И потому *теодицея* связана с *антроподицеей*, «оправданием человека». Возникает вопрос: как оправдать наше собственное существование? Ведь мы видим, что грех всеилен в нас настолько, что даже добрые намерения и дела порой превращаются в зло, что добро, нами творимое, мы можем обратить в источник собственной гибели, если оно станет в нас причиной тщеславия, лицемерия, жестокосердия, самопревозношения и гордыни.

Понимание того, что зло — не субстанция, а воля, что это не природа, а *состояние* природы, заставляет нас прежде всего исследовать зло в «пределах» собственной личности. Зло персоналистично.

Но отчего возникло в человеке зло? Не только от того, что человек захотел стать «как Бог» (и тем самым согрешил), но и от того, что будучи не Богом, а тварью, человек обладает богоподобной свободой. Зло в форме греха возникает как бы в *промежутке* между ограниченной, тварной природой человека и выходящей за пределы природного детерминизма богоподобной свободой; другими словами, в пространстве «между» природой и личностью в человеке.

Свободная воля человека как тварного существа — это воля «гномиическая», по терминологии преп. Максима Исповедника, т.е. воля выбирающая. Она вынуждена выбирать потому, что человек поставлен перед выбором в силу того, что существует не по своей собственной воле. Человек свободен, но — в ситуации выбора. Главный же выбор, который он должен сделать, состоит в том, чтобы следовать воле Божией или сопротивляться ей.

Свободный человек стоит перед выбором как относиться к Богу: доверять или, наоборот, не доверять. Необходимость веры заложена уже в том, как человек обнаруживает себя, явившись в мир. В этом заключен парадокс свободы человека как существа *тварного*.

Но Бог, как учит нас Евангелие, есть не только Творец, Который, как любой художник, отстранен от плода Своего творчества, но и любящий *Отец*.

Человек, начиная с Адама, встречается с вызовом со стороны Бога, точнее — с призывом доверять отчей любви Бога. Вера вызывает к доверию и требует верности. Эти понятия указывают на *межличностные* отношения, а не на отношения между безличными объектами или вещами.

Проблема происхождения и действия зла в мире, а потому и проблема свободы, как источника зла, относится к сфере существования личностей, ипостасей бытия. Мы ничего не сможем понять о зле, если будем размышлять о нем как о некоем объективном процессе, как о чем-то внешнем по отношению к личностям. Как не смо-

жем понять, что такое благо, если не будем помнить, что Бог — как высшее Благо — есть Троиединство Божественных Лиц, а не безличный Абсолют.

Есть еще один ракурс, в котором необходимо рассматривать проблему зла: это связь зла и смерти, которая, по слову Апостола, есть *последний враг* человека (1 Кор 15:26).

Смерть, действительно, есть последнее проявление зла в этом мире. Вместе с тем смерть — это изначальная перспектива существования человека, та «тьень», которая лежит на человеческой жизни с момента рождения. А смертная агония — высшая степень страдания. Поэтому можно сказать, что проблема зла — это проблема смерти и смертности человека (недаром одним из величайших проявлений зла считается убийство человека человеком).

Но христианское отношение к смерти коренным образом отличается от того понимания, которое можно назвать языческим. Ибо мы *спасены смертью* — смертью Богочеловека. Мы спасены Крестом Христовым!

А Крест Богочеловека — не только вершина Его земного пути, шествуя которым Он разделил судьбу человека, разделил с нами все последствие греха, кроме самого греха. Крест Христов есть переживание человеческой смерти как высшего зла и *последнего врага* человека. Митрополит Антоний Сурожский видел в смерти Христовой предельную *солидарность* Бога с человеком и считал, что подлинной «причиной» смерти Господа Иисуса Христа была та богооставленность, которую Он пережил на Кресте.

Но Крест Христов — это символ не только смерти, но и символ любви. Это проявление божественной любви, торжествующей над человеческой смертью как предельным злом. А потому можно сказать, что Крест Богочеловека есть самая убедительная теодицея.

Но о чем говорит богословие Креста? Оно говорит о том, что зло побеждается не просто противостоянием злу, не просто деланием добрых дел, но верностью Богу, стоянием в устремленности к Нему и пребыванием в единстве с Ним. То есть через любовь к Богу. Хотя, конечно, эта победа над злом невозможна без претерпевания зла — как в форме внутренних искушений, так и страданий, имеющих внешний источник.

Чем же должно быть добро в нашей ситуации, в состоянии греха? Добро заключается в том, чтобы решительно встать на сторону абсолютного добра, не удовлетворяясь его относительными вариантами, т.е. на сторону Бога. Только вера и верность Богу может стать надежным путем, спасающим от зла, от его силы и его искушений. Думаю, именно это имеет в виду Св. Писание, когда говорит: *Не будь побежден злом, но побеждай зло добром* (Рим 12:21).

Христос и ужасы

Введение

Христианская сотериология изучает, как Бог спасает нас от того, что заставляет нас страдать. Отправная точка сотериологии – признание, что человеческая природа в общем, и отношения Бога и человека в частности, далеки от совершенства. Основываясь на Библии, христианская традиция осмысливает эти родственные несовершенства различными способами: противоположными и взаимодополняющими. 1). *В терминах противопоставления чистоты и осквернения* Бог книги Левит провозглашает: *Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш (19:2)*. Но люди нечисты, полны скверны. Христос – одновременно Первосвященник и Жертва, невинная Жертва на кресте, принесенная за нас единожды и навеки, и непорочная Жертва, каждый день возносимая на вечном алтаре на небесах. 2). *В терминах противопоставления чести и бесчестия* невозможно помыслить существо, достойное почитания более, чем Бог, и обладающее большей добродетелью. Человеческие существа в целом, и богоизбранные в частности, поголовно недостойные «клиенты». Даже праведники часто бывают посрамлены и опозорены врагами. Деятельность Бога как покровителя также *кажется* заслуживающей нарекания, так как Его «обслуживание клиентов» систематически характеризуется видимым безразличием и невыносимыми задержками. «Божественная политика» направлена на прославление Божества, она вознаграждает верных только *после* того, как случилось худшее; например, дожидавшись третьего дня после распятия, чтобы воскресить Иисуса, дабы Он воссел во славе одесную Бога. 3). *В терминах противопоставления рабства и искупления*. Сыны Израиля были рабами в Египте и за исключением коротких периодов подчинялись

сильной власти. Род Адамов покорился греху, был поработан началами и властями, а по смерти заперт в духовной тюрьме, управляемой самим Сатаной. Иисус пришел, дабы отдать Свою жизнь ради искупления многих. 4). *В терминах противопоставления развода или отчуждения и примирения* Бог оставляет Израиль, Свою неверную Невесту, месяцами и годами не разговаривает с ней только для того, чтобы смилостивиться, посылая новых пророков для возобновления общения, и даже Сына Своего едиnorodного — для возобновления призыва к любви. 5). *В терминах греха и удовлетворения за грех* из-за грехопадения Адама весь его род несет на себе тяжесть долга, который невозможно вернуть, но Богочеловек приносит удовлетворение за грехи мира. 6). *В терминах невежества и учения* люди блуждают в темноте, но Христос — Свет миру, Путь, Истина и Жизнь, Слово, наставляющее нас через то, что Он говорит, и то, Кто Он есть. С другой стороны, философы религии часто различают два вида несовершенств — так называемые 7). «моральные» недостатки и «естественное» зло, в зависимости от того, чем они вызваны: морально действующими лицами (геноцид или кража) или безличными силами природы (СПИД, рак, болезни сердца*).

Согласно большинству западных теологов (и это утверждает Августин, уточняет Ансельм и позднесредневековые теологи и подчеркнуто догматизируют протестантские реформаторы) и англо-американских философов религии конца XX в., корень человеческого несовершенства — в грехе (грех понимается как бунт против Бога достаточно компетентными действующими лицами), а наше психическое и духовное смятение, наше отчуждение от Бога, наша незащищенность от враждебного окружения и несомненность смерти — это естественные и/или заслуженные последствия грехопадения свободных созданий.

У этой древней и уважаемой концепции «свободы воли» есть определенные преимущества. Во-первых, она основывается на Библии: грех — основной библейский диагноз болезни, из-за которой не все в порядке с нами и нашими отношениями с Богом, хотя образ грехопадения Адама встречается в начальном каноне Священного Писания (Быт 2–3, Рим 5) реже, чем нас стремятся убедить традиционная сотериология и реформистское вероучение.

* *От ред.:* С автором трудно согласиться в том, что СПИД обуславливается всегда только «безличными силами природы», так как нередко он вызывается образом жизни «аморально действующих лиц».

Во-вторых, что касается позитивной теологической мотивации, то варианты концепции свободы воли обычно подчеркивают достоинство человеческой природы, объясняя творение Богом свободных существ божественным желанием дать сотворенным возможность стать предельно богоподобными, открыть тем самым нам путь богоподобия, допуская определенную степень самоопределения. Ансельм поясняет, что Бог *есть* праведность и что Бог самоопределился относительно праведности. Он даровал разумным тварям право самоопределения, чтобы они/мы могли сделать свободный выбор в пользу праведности и тем самым были богоподобны не только как *праведники*, но и как *самостоятельно определившиеся в выборе праведности*¹. Безусловно, способность самоопределения включает в себе побочную возможность ангелов и людей отказаться от праведности. Это и случилось, дав начало нашей трагикомической истории.

В-третьих, с негативной точки зрения, Августин и другие защитники свободы воли подчеркивают, что благодаря этой способности к самоопределению люди достаточно здравомысли и достаточно независимы, что позволяет им *обвинять* в их нынешнем смятении не Бога, а кого-то другого. Бог наделил людей способностью к самоопределению и возможностью реализовать эту способность, чтобы они могли совершенствоваться. Противоположный выбор не является целью или средством для Бога; ни грех, ни зло, следующее из наказания за грех, не требуются для совершенства вселенной. Это скорее известный, но непреднамеренный побочный эффект сотворения существ, способных к самоопределению; это не то, что Бог *делает*, а то, что Он *позволяет* делать своим творениям. Каким бы несовершенным ни было наше нынешнее состояние, мы сами его достигли, и винить в этом следует только самих себя...

Безусловно, грех это — проблема. Большинство людей среднего возраста и старше поймут суть высказывания Юлианы из Норвича*, что грех, состояние грешника — наихудшая кара, которой может подвергнуться человеческое существо. Тем не менее я убеждена, что внимание к другой категории, — к тому, что я называю ужасным злом, — покажет, что грех — важный симптом и страшное следствие еще более глубокой проблемы. Основываясь в большей степени на книге Иова, чем на истории грехопадения Адама, я хочу показать, что главная задача Спасителя — спасти нас главным образом не от греха, а от ужаса!

* Юлиана из Норвича (ок. 1342 — после 1416) — английская духовная писательница-визионерка, автор мистического сочинения «Откровение божественной любви».

«Ужасные» проблемы

Ужасы составляют сам кризис человека. Но так как ужасы обычно не являются исходной точкой ни философии религии, ни христологии, то стоит остановиться и пояснить, что именно я имею в виду.

Определение категории. Было много попыток концептуализировать самое страшное зло. Начну с *экзистенциалистской* категории персонального смысла, определив «ужас» как «зло, причастность которому (совершение или претерпевание) в *первую очередь* дает повод усомниться в том, что жизнь того, кто оказывается причастен этому злу, может быть великим благом. Образцом ужасного может служить изнасилование женщины с отрубанием ей рук топором, психофизическое истязание, конечной целью которого является разрушение личности, сумасшествие или тяжелая форма депрессии, канибализм, обращенных на собственных детей, издевательства над детьми, наподобие тех, которые описывает Иван Карамзев в романе Достоевского, родительский инцест, заключение в нацистских лагерях смерти, сброшенные на населенную местность ядерные бомбы, случайное или невольное соучастие в обезображивании или убийстве близких людей. Причастность ужасному дает *повод* усомниться в ценности жизни как таковой, потому что положительная часть жизни поглощается такой причастностью, и ослабление смыслообразующих структур создает впечатление разрушения и снижения личностной ценности людей, оказавшихся причастными ужасному. Нацистские концлагеря ставили целью не просто убить, но обезчеловечить свои жертвы, обращаясь с ними хуже, чем со скотом, чтобы сломить их личность и свести их социальные инстинкты к жестокой животной агрессии и самосохранению. Однако организация и управление такими институтами вели также к деградации и самих нацистов, издевавшихся над человеческой природой все более изощренно, пользуясь своей безграничной властью для попрания границ человеческого достоинства, — ведь табу представляют собой преграды, возведенные для поддержания минимальных норм, необходимых для существования человеческого сообщества, а нарушения табу ведут к деградации нарушителей, выявляя их непригодность для общества. Социально дезориентируя своих жертв, разрушая их ролевые ожидания на самом глубоком психологическом уровне, они деградируют сами.

Этот критерий *объективен, но зависит от индивида*. Природа и опыт наделяют людей различной силой, и то, что один человек перенесет без труда, может сломить другого. Я не считаю, что представления страдающего об ужасном, непоправимы (взять, к примеру, скряг

или вечных нытиков, умеющих представить даже хорошее наихудшим)*, но (с позволения друзей Иова) они чрезвычайно важны. Сопричастность ужасному кажется *на первый взгляд* и участникам, и свидетелям достаточным основанием, чтобы считать жизнь того, кто оказывается причастным ужасному, разбитой.

Я не уравниваю ужасное и вопиющую несправедливость (излюбленная классификация Ивана Карамазова), потому что, во-первых, не все ужасное является случаем несправедливости, если, например, вспомнить об отце, случайно задавившем своего сына, или о человеке, медленно умирающем от рака. Даже когда ужасные действия и обстоятельства несправедливы, несправедливость не исчерпывает их сути, т.е. не объясняет, почему плохо то, что охотничьи собаки разрывают мальчонку на глазах его матери, или то, что мать съедает своего умершего сына, или то, что прежние добрые соседи режут друг друга ножами. По тем же причинам я не определяю ужасное в терминах «хладнокровия» (понятия, используемом Толстым для выражения своего нравственного отвращения к публичным казням). Также я не ограничиваю ужасное массовыми коллективными страданиями в случаях войны, геноцида, рабства, жестокого классово-экономического угнетения, принимая во внимание и мучения индивидов — библейского Иова, эпилептиков, шизофреников, жертв болезни Тея-Закса (ранней детской амавротической идиотии) — живущих в основном в спокойных, процветающих, относительно справедливых обществах. Сущностью ужасного, делающей его столь губительным, является скорее всего его жизнеразрушающий потенциал, его способность *prima facie* вызывать деградацию индивида, пожирая одним залпом возможность положительного личного смысла жизни.

«*Ужасные наблюдения*». Не нужно обладать особой проницательностью, чтобы признать: человеческая история испещрена ужасным. На самом деле люди довольно легко могут причинить ужасное зло (стать значимыми звеньями в цепочке причин, ведущей ко злу). Минутная невнимательность за рулем может превратить великолепного атлета в паралитика, блестящего математика — в «растение» с поврежденным мозгом. Более того, способность индивида к причинению страданий (ужасных и не только) неизбежно превосходит (как количественно, так и качественно) его способность испытывать страдания. Психические возможности Пол Пота не позволили бы ему вынести те пытки, которым он подвергал миллионы людей. Семнадца-

* От ред.: Как представляется, приводимые примеры скорее корректируют, чем подтверждают то, что они призваны иллюстрировать.

тилетним солдатам не достает сочувствия, чтобы испытать отчаяние, сходное с материнским при виде своего ребенка, подбрасываемого на острых штыках. Но из-за того, что способность испытывать страдания предшествует способности их осознать, наша способность причинять зло также превосходит нашу силу понимания его пагубности. Как слепые когнитивно неполноценны в вопросах цвета, поскольку не могут представить себе его, сколь бы много они ни знали о нем, так и мы не можем *полностью* осознать весь ужас непережитого нами зла. Но если неисправимое «незнание снижает осознанность действия», то значит мы не можем нести полную моральную ответственность за те ужасные злодеяния, которые совершаем. Я не утверждаю, что белокожие сегрегационисты, натравливавшие полицейских немецких овчарок на чернокожих, забрасывавшие церкви бутылками с зажигательной смесью, линчевавшие и расстреливавшие негритянских деятелей, не осознавали своих поступков настолько, чтобы их нельзя было считать действительно злыми. Я утверждаю, что многое остается за скобками, что Мартин Лютер Кинг был прав, утверждая, что вершители зла *не ведают, что творят* (Лк 23:24, Деян 3:17). Еще более зловещей кажется мысль, что практически каждый человек становится причастен действительным ужасам, просто принадлежа своей нации или обществу. Не многие намеренно будут морить ребенка голодом до состояния умственной отсталости. Но это случается даже в Америке в силу социально-экономической системы, существование которой мы коллективно допускаем и из которой большинство из нас извлекает выгоду. *Человек в этом мире крайне уязвим для зла и неизбежно является невольным соучастником ужасного.*

Слабость концепции свободы воли. Ужасное ставит традиционную доктрину свободы воли во всех ее вариантах с ее стремлением переложить ответственность и/или вину за зло с Бога на личностные существа в безвыходное положение. Крайняя уязвимость человека перед лицом ужасного не может *происходить* из недолжного использования свободы, потому что — исходя из изложения истории грехопадения Адама — люди с самого начала были крайне уязвимы для зла, даже в Раю. Обстоятельства, в которых наши прародители сделали свой выбор, были таковы, что послушный выбор подразумевал сохранение *status quo*, а непослушный приводил к тому ужасному смятению, которое стало с тех пор уделом людей. Даже если выбор Адама и Евы мог бы каким-то образом считаться самостоятельным, тот факт, что его последствия выходили далеко за пределы их способности понять, а следовательно, предположить те ужасы, которые они *гипотетически* ранее не испытывали и адекватного понимания кото-

рых они, следовательно, не имели, делает невозможным возложить на человечество ответственность за этот выбор. Скорее это вопрос соотношения человеческих действий и обстоятельств, в которых они совершаются, и ответственность за создание таких обстоятельств человеческой деятельности лежит на *Боге*.

Ущербность моральных категорий. Кроме того, мои примеры показывают, что значимая роль в совершении ужасного не так тесно связана с виной или невиновностью индивида. В мире, подобном нашему, не только плохое случается с хорошими людьми; морально невинные люди иногда делают зло другим, даже самым любимым людям (например, женщины, следовавшие актуальным медицинским советам своего времени принимать талидамид во время беременности и в результате рожавшие детей без рук и ног). Никакая сознательная предосторожность не может гарантировать человеку жизнь без ужаса. Но опять же, даже будь мы в силах избежать порождающего ужас действия, Бог не оставляет в нашей власти результат, иными словами, актуализируется, то, что потенциально ужасное или нет. Предположим, террорист угрожал бы мучить и обезглавливать десять человек всякий раз, когда мы не клали бы свой карандаш точно в дюйме от края стола, что, строго говоря, в нашей власти. Столь пропорциональные последствия наших действий оказывают на нас слишком большое давление и не возвышают, а уничтожают свободу человеческой деятельности. В любом случае, карающая справедливость не действует, поскольку ответ злом на зло среди людей усугубляет трагедию и увеличивает ущерб. Пытки и обезглавливание террористов, которые истязают и обезглавливают, ведет только к деградации организаторов и исполнителей казни. Это не может способствовать исправлению ситуации. Как утверждал Иван Карамазов, раз зло уже случилось, слишком поздно для справедливости.

Новая формулировка проблемы несовершенства. Я утверждаю, что основная причина несовершенства человеческого состояния в целом и отношений человека и Бога заключается в том, что Бог сделал нас крайне уязвимыми для ужасного, сотворив воплощенными личностями, личностными животными, заключенными в материю духами в материальном мире реальной или кажущейся недостаточности, подобном нашему. Грех — это и симптом, и следствие, но им нельзя все объяснить, и не стоит так подробно его рассматривать. Настоящие корни наших проблем несовершенства носят систематический и метафизический характер.

1). В человеческой природе есть метафизическое несоответствие: привязанность души к биологическому, а личности — к жизненному циклу подвергает личность человека опасностям, от которых защи-

щены ангелы (неподверженные природному разрушению чистые души). То, что незрелая и зависимая человеческая душа начинает свой путь на ощупь, спотыкаясь, пребывая в метаниях от испытаний и ошибок к высшей деятельности только для того, чтобы достигнуть вершины и в конце концов исчезнуть* , искажает и подрывает наши смыслообразующие способности, если неумелые попечители и враждебное окружение заставляют нас иметь дело с проблемами, не предполагавшимися планом и нарушавшими «педагогический порядок». Таким же образом биология, встраивая в животную природу инстинкт жизни и одновременно семена смерти, подвергает людей природно-биологической деградации.

2). Существует метафизическое несоответствие между человеческой природой и материальным миром в том виде, как мы его воспринимаем, — миром, в котором реализация потребностей жизни и процветания кажется и является труднодостижимой и недостаточной. Если человеческая душа и биология, личность и животная природа, разум и тело представляют собой несовместимые пары, члены которых противоборствуют друг другу, то нужда порождает страх и животную агрессию, толкая нас на дарвинистскую борьбу за выживание, в которой побеждают только самые приспособленные.

3). Существует также метафизическое несоответствие между Божественностью и человечностью, огромная пропасть между божественными и личными человеческими способностями. Пути Господни превосходят наши пути в значительно большей степени, чем мировоззрение взрослого отличается от такового у младенца. Различие между тем, кто есть мы, и тем, кто есть Бог, осложняет взаимосвязь и препятствует завоеванию доверия.

Метафизические несоответствия метафизически необходимы, и в первую очередь речь идет о том, что вещи *суть*, а не о том, что кто-то делает. Однако именно *Бог* решил внести такие несоответствия в мир, каким мы его воспринимаем. Мы можем спросить, для чего?

Космологическая гипотеза

Подобные сотериологические размышления привели меня к частной гипотезе о *Божественных креационных мотивах и космических целях*, а именно к заключению, что Бог любит материальное творе-

* *От. ред.*: Здесь, как и в некоторых других пассажах текста, не до конца понятно, излагает ли автор собственную позицию или ту, с которой полемизирует.

ние двойкой любовью, стремящейся к *ассимиляции и соединению*. С одной стороны, Бог хочет, чтобы материя была максимально богоподобна, оставаясь собой. Как всякий хороший родитель по отношению к своим детям, Он хочет, чтобы творения, насколько это возможно, были подобны Ему, и в то же время обладали собственной целостностью. Поэтому Бог сотворил все химические элементы и вещества динамичными, растения и животных — живыми, людей — личностными. Человеческая природа венчает божественные попытки сделать материальное творение (все-таки материальное) все более и более подобным Богу. С другой стороны, Божественная любовь к материальному творению выражается в Божественном желании соединиться с ним не только для личной близости, но для полного слияния и принятия человеческой природы в ипостасном союзе.

Достоинство приписывания таких ассимилятивных намерений Богу состоит в том, что это приписывание частично (хотя и поверхностно) объясняет, почему Бог сотворил нас в материальном мире, подобном нашему. В то же время, его недостаток заключается в том, что связывает божественные намерения с проектом, который *на первый взгляд* представляется саморазрушительным, ибо сотворение такого материального мира и предоставление материального творения самому себе привело к появлению людей, крайне уязвимых для ужасного. Или наоборот: персонификация материи делает ее более богоподобной, возможно, самой богоподобной материальной субстанцией, но помещение воплощенных личностей в подобный материальный мир, где материальные творения предоставлены самим себе, делает эти личности крайне уязвимыми для ужасного, что *на первый взгляд* лишает положительного смысла их жизни. Дозволение эволюционировать такой материи в сторону богоподобия ведет к появлению индивидов, чьи жизни кажутся *на первый взгляд* разбитыми. Возникает вопрос: если Бог так любил материальное творение, почему Он не довольствовался природными видами, являющимися меньшей степенью богоподобия, представители которых, однако, менее уязвимы для функционального разрушения? Почему Бог не удовлетворился галькой и ручьями, горами и лягушками?

К счастью, *объединительные* намерения Бога несут в себе рациональное зерно решения вопроса, поскольку подразумевают принятие Божеством тварной природы в ипостасном союзе. Если человеческая природа, как считается, устраняет пропасть между материей и духом, Бог может принять природу всех созданий, соединившись с определенной человеческой природой и войти в творение в качестве отдельного человеческого существа. Воплотив-

шийся Бог принимает не только нашу природу, но и наши тяготы в этом материальном мире, и божественное Слово тоже становится крайне уязвимым для ужасного.

Объединительные намерения Бога ведут к личной близости с материальным творением. Но из-за ассимилятивных намерений, *на первый взгляд* кажущихся саморазрушительными, Божественная близость с людьми, кроме всего прочего, принимает ярко выраженную форму соединения с нами в сопричастности ужасному, что *на первый взгляд* разрушает положительный смысл человеческого пути Бога. Божественная солидарность с нами в сопричастности ужасному вплетает нашу собственную причастность ужасному в ткань наших собственных (осознаваемых или неосознаваемых) близких личных отношений с Богом. По причине кардинального отличия Бога от Своих творений и метафизической пропасти между нами и Ним, Бог есть благо, несоизмеримое как с тварным благом, так и с тварным злом. Так же и личная близость с Богом — в целом и в конечном счете приносящая блаженство — есть неизмеримое благо *для* сотворенных людей. Включая нашу причастность ужасному в отношении, неизмеримо благие для нас, Божественная сопричастность ужасному *на первый взгляд* разрушает губительную силу такового. Я утверждаю, что потом, глядя назад с высоты небес, когда «интрига» уже разрешится и с очевидностью приведет к надежной и постоянно приносящей блаженство близости, мы не захотим отказаться ни от одного момента близости с Богом в нашей теперешней жизни. Жертвы зла изумятся глубине Божественной благодати, Божественной силе и изобретательности творить добро в столь смысловоразрушающих обстоятельствах. Вершители зла смогут примириться с собой, ибо увидят, как Бог не только вознаградил их жертв, но и извлек удивительное благо из ужасных страданий; они поймут, что совершение зла не лишило их любви Бога. Разрушив на первый взгляд губительную человеческую причастность ужасному, Божественная причастность ему разрушает также его губительное *на первый взгляд* воздействие на человеческий путь Иисуса*. Говоря более конкретно и более библейски, из-за того, что распятие делает жертву ритуально проклятой и брошенной во тьму внешнюю, исключенной из народа Божьего и отрезанной от Бога, находящегося с народом, кажется, что распятие делает несостоятельным утверждение Иисуса, что Он — Мессия. Но если Христос пришел спасти людей от губительной силы зла, распятие — как раз то, что обеспечит успех Его миссии.

* Это тот случай, когда «ужас в ответ на ужас» улучшает положение — когда Бог Сам становится причастен тем ужасам, которые Он низверг на нас.

До сих пор мой диагноз страданий и мой рассказ о космологических намерениях Бога и сотериологических методах представляли собой парадокс, достойный св. Ансельма и, надеюсь, Нового Завета. Тем не менее я сделала ряд допущений, различений и упрощений. Постараюсь развить свою мысль, поясняя и усложняя ее.

Множество разнообразных различений

Оправдывающие причины против объясняющих. Причина проблемы несовершенства человека, которую я выдвинула, связана с глобальными и космическими целями Бога. Бог сотворил нас в таком мире, потому что Бог хотел реализовать Свои ассимилятивные и объединительные намерения в таком материальном творении. Мой подход к решению проблемы — еще один в длинном ряду попыток оправдать божественное попущение зла как необходимого следствия, побочного эффекта или средства достижения совершенства в мире в целом. Вспомним и другие подходы. Зло в таких количествах и разнообразных формах распространенное в мире необходимо, чтобы этот мир считался лучшим из возможных или же для демонстрации максимального разнообразия в максимальном единстве (Лейбниц и Нельсон Пайк)². Такое зло — побочный эффект Божественных усилий по оптимизации соотношения морального блага и морального зла, совершаемых людьми (Элвин Плантинга)³.

Я неоднократно утверждала, что одни только глобальные подходы не годятся для объяснения ужасного зла⁴. Сказать, что для Бога достаточно одного желания сотворить мир с определенной степенью космического совершенства, чтобы преодолеть все негативные последствия ужасов — значит сказать, что Бог позволяет Своим космическим соображениям преобладать над Его же желанием проявлять благодать к сотворенным людям. Ибо ужасное по определению не хорошо и *на первый взгляд* губительно для причастных ему. Насколько нам известно, желание Бога наделить зараженный ужасом мир определенной степенью космического совершенства может не противоречить наивысшей благодати Бога, сочетающейся с определенной долей совершенства при создании космоса. Но такое желание обостряет проблему божественной благодати по отношению к сотворенным людям. Критикуя других, не рискую ли я попасть в ту же ловушку?

Я надеюсь избежать этого, проведя различие между *объясняющими* и *оправдывающими* причинами. Одно дело — предложить рассмотреть ход божественных размышлений о том, какой мир сотворить, если вообще его творить. Библия и традиционная теология предлагают несколько правдоподобных версий: желание сотворить очень хороший мир, включающий множество тварных видов; желание включить в мир личностные творения, сотворенные по образу Божию; желание предоставить творение по большей части самому себе (осуществлять свои естественные функции). Даже в таком виде эти причины предлагаются как *объясняющие*, т.е. как причины, помогающие объяснить Божественный выбор или то состояние мира, с которым мы сталкиваемся. Другое дело — утверждать, что эти причины сами по себе достаточны для *оправдания* божественного попущения зла в таком количестве, в таких формах и столь распространенному в реальном мире. Иначе говоря, другое дело — утверждать, что эти причины сами по себе достаточны, чтобы показать совместимость божественного попущения зла с благодатью Бога (Пайк говорил о «морально достаточных причинах»).

Моя точка зрения состоит в том, что разговор о теодицее — *оправдании* путей Господних в отношении человечества — вводит в заблуждение, потому что Бог не имеет никаких обязательств перед творением, а потому нет необходимости *оправдывать* действия Бога перед нами. Каким бы личным ни был Бог, метафизическая пропасть слишком велика, чтобы впутывать Его в хитросплетения прав и обязанностей, связывающие людей между собой. Я уже доказывала, что ужасное настолько плохо, что ни одна из возможных причин, приходящих нам в голову, даже отдаленно *недостаточна* для демонстрации совместимости зла с Божественной благодатью по отношению к людям, причастным ужасному; и всякая попытка представить эти причины достаточными недооценивает, насколько плохо ужасное, превращая Бога в страшную карикатуру (например, Бога, позволяющего нацистским солдатам загонять детей в горящие рвы или газовые камеры только для осуществления Божественного плана дать всем свободным существам — в том числе и Гитлеру — самим определять свои судьбы или просто потому, что такова цена творения лучшего из возможных миров). Поэтому неудивительно, что я предлагаю свою космологическую гипотезу не как оправдывающую причину — предположение, что Бог любит материальное творение снисходительно, не решает, но усугубляет проблему, может ли Бог (и если да, то как) быть добрым по отношению к тысячам погибших от последнего цунами, —

а как одну среди других объясняющих причин. Я не буду уделять ей слишком много внимания, потому что придумала ее для окончания истории о божественной мотивации. В этом Ансельм, безусловно, прав: даже самые прекрасные сотериологические теории — всего лишь поверхностные попытки описать бездну божественной благодати! В одном моя гипотеза божественной любви к материальному творению очевидна, если не тривиальна: этот материальный мир существует; следовательно, его Создатель, должно быть, хотел его появления. Когда же речь заходит об ассимилятивных и объединительных намерениях Бога, мне гипотеза кажется привлекательной, потому что обещает согласовать мое понимание причин нашего страдания и способов Божественной защиты нас от него с космологическими целями Бога. Иначе говоря, моя космологическая гипотеза обещает показать космос, объединяемый Христом, и продемонстрировать последовательность христологии.

Планы Божественной благодати. Когда страдающее человечество спрашивает, почему Бог не предотвращает и не уничтожает зла, речь идет не о теоретическом аспекте проблемы логической возможности сосуществования Бога и зла, а об экзистенциальном. Ведь нам кажется, что поскольку Бога нет рядом с нами, чтобы защитить нас от зла, то Он, должно быть, ненавидит нас, не заботится о нас и, во всяком случае, не заинтересован быть добрым к нам. Но согласно Библии Бог поместил человека в центр Своего проекта сотворения мира. Божественная любовь к сотворенным людям должна означать, что Бог не руководствуется исключительно глобальными целями (а именно сотворить лучший из возможных миров, космос, представляющий максимальное разнообразие в максимальном единстве, или мир с максимально достижимым для Бога благоприятным соотношением морального блага и морального зла) и/или не преследует их ценой лишения благодати отдельных сотворенных личностей. Моя космологическая гипотеза соединяет вселенскую благодать Бога (высочайшее искусство при создании космоса) с Его благодатью по отношению к сотворенным людям, поскольку эта гипотеза подразумевает, что Бог не может достичь божественных целей применительно к материальному творению, не будучи уверен в счастливом исходе Своего плана для нас. Раз этот мир заражен злом, божественная любовь к своим созданиям скорее всего подразумевает, что Бог знает, каким образом быть благим с ними и хочет быть таковым даже после того, как самое *на первый взгляд* худшее уже произошло. Я утверждаю, что Бог не может быть благим по отношению к отдельному

человеку, если не гарантирует ему жизни, являющейся, несмотря ни на что, великим благом для него, *и* если не извлечет блага из какой бы то ни было причастности человека ужасному, не только в пределах космоса в целом, но и в рамках личной жизни индивида, причастного ужасному. Бог действительно заставляет людей платить в этой жизни. Я утверждаю, что божественная любовь не будет подвергать свои создания чему-то ужасному только ради пользы другим или ради возрастания космического совершенства. Божественная любовь допускала бы ужасное, если бы только Бог мог преодолеть его, интегрировав в жизнь, являющуюся огромным благом для причастных ужасному.

Противопоставление уравнивания и уничтожения. Извлекать благо из причастности ужасному означает для Бога преодолевать это ужасное каким-то достаточно большим благом. Но понятие «преодоления» неоднозначно, так как существует множество типов отношений между частями и целым. Есть квазиарифметическое понятие *уравнивания*, подразумевающее, что к отрицательно/положительно оцениваемой части добавляется положительно/отрицательно оцениваемая часть большей ценности. Например, можно уравновесить ужасный дневной час в кресле зубного врача прекрасным вечерним концертом. И наоборот, *уничтожение* подразумевает отношение органического единства между отрицательно/положительно оцениваемой частью и целым, в результате чего меньшая по значимости отрицательно/положительно оцениваемая часть может существенно повысить/понизить ценность целого. Например, в картине Монэ один сантиметр отвратительного зеленого цвета может идеально подходить для соответствующей передачи освещения Руанского собора ранним утром, а замена его одним сантиметром прекрасного голубого испортит всю композицию. Простое уравнивание ужасного не придаст ему положительного смысла и оставит без ответа вопрос, почему Бог, возлюбивший людей, не захотел вообще отказаться от участия зла в мире — раз уж причастность ужасному *на первый взгляд* разрушительна (например, избавив этот мир от апокалиптических ужасов, перейдя непосредственно к грядущему блаженству). Но смыслообразование есть отличительная черта человеческой деятельности, а ужасное делает для людей, причастных ужасному, *на первый взгляд* невозможным увидеть некий положительный смысл их жизни. Я утверждаю, что Бог, возлюбивший всех людей, не просто уравнивал бы, но уничтожил всякую причастность ужасному в рамках жизни отдельного человека.

Какова ценность уничтоженного? Ужасное настолько плохо, что никакой набор тварных благ не уравнивает его и тем более не уничтожит. Романы Аарона Апельфельда особенно ярко изображают душевную пустоту людей, переживших Холокост и окруженных своими новыми семьями, профессиональным успехом, личным богатством. Несмотря на присущую им силу инстинкта самосохранения и неисчерпаемую находчивость, в концлагерях подорвали их способность ощущать значимость отношений с другими людьми, попрали их чувство собственного достоинства настолько глубоко, что обычные тварные блага вряд ли помогут им забыть о своих ранах. Испытанные ужасы подорвали их попытки найти положительный смысл собственной жизни, ибо ничто из помышляемого или осуществляемого ими не помогало. Тогда как Бог — в метафизическом смысле — есть неизмеримое благо, радикально превосходящее любое тварное благо или зло. В общем, должное отношение к благу хорошо для нас. Мы добры к детям, когда кормим их полноценной пищей, обеспечиваем их хорошим образованием, предоставляем им возможность знакомиться с высоким мировым искусством. Аналогичным образом и Бог проявляет свою доброту к нам, сообразуя нас с подлинными благами. Христианская традиция утверждает, что личные отношения с Богом, в целом и в конечном итоге приносящие блаженство, — неизмеримое благо для людей. Мой вывод заключается в том, что единственное средство извлечения блага из ужасного — это Бог и полная и окончательная близость с Ним, приносящая блаженство тому, кто причастен ужасному.

Три этапа уничтожения ужасного. Для уничтожения причастности ужасному в жизни отдельного человека Бог вплетает эту причастность в ткань отношений человека с Собой — отношений личных и приносящих (полное и окончательное) блаженство. Но устранение ужасного есть процесс, который можно разделить на этапы. 1). Волей-неволей божественная причастность ужасному превращает чисто человеческую причастность таковому в моменты личной близости с Богом. Я называю это первым этапом уничтожения ужасного. Это означает, что исходный материал для придания положительного смысла причастности ужасному уже заложен в истории нашего мира. Признаем мы это или нет, но Бог уже позаботился об этом. 2). Так как смыслообразование носит личный характер, одного наличия материала недостаточно для смыслообразования. Он должен быть признан и освоен. Вследствие того, что мы — становящиеся создания, чьи смыслообразующие способности легко повредить и исказить в материальном мире, подобном нашему, и вследствие того, что ужасное в

лучшем случае подрывает, а в худшем — разрушает нашу способность придавать положительный смысл нашей жизни, смыслообразующие способности требуют от нас исцеления и тренировки. Я называю это вторым этапом устранения ужасного. 3). И, наконец, история не может иметь счастливого конца, пока отношения воплощенных личностей и их материального окружения не будут пересмотрены так, чтобы люди не были столь уязвимы для ужаса. Я называю это третьим этапом уничтожения ужасного.

Два уточнения. 1. В ходе истории многие духовные лидеры рассматривали тело человека и его материальное окружение как врагов, от которых ему следует надеяться со временем избавиться. На практике отцы-пустынники и спиритуалисты-францисканцы представляли свое тело полем битвы с демонами и героически старались умертвить свои плотские желания, отказываясь от привязанности к ним насколько возможно. Даже теологи, утверждавшие воскресение плоти, были далеки от последовательности в приписывании телу какой-либо положительной роли в небесном блаженстве. И снова, начав с сотериологии, я прихожу к противоположному заключению. *Личное воплощение в материальном мире, подобном нашему, так дорого обходится людям, что нельзя рассматривать его только как временный эпизод, о котором можно забыть.* Если Бог требует от нас поплатиться на первый взгляд личным разрушением, тогда *любовь Бога к нам привела бы Его к извлечению блага из эксперимента.* Отсюда — моя гипотеза, что Божественная преданность материальному творению неуклонна.

2. Начав с устрашающего предсказания человечеству, я нарисовала более пессимистическую картину человеческих действий, чем традиционные подходы свободного грехопадения, изображающие Адама и Еву в раю. Подчеркивая метафизическую пропасть между Богом и творением, я настаиваю, что человеческие действия не могли быть достаточно зрелыми, чтобы переложить ответственность за существующий порядок вещей с Бога на нас. Я не признаю, что мы способны преобразовать личную одушевленность в функциональную гармонию, тем более — предвидеть ужасное и избегать его. Тем не менее моя доктрина человеческого состояния уравнивается доктриной нашего места в Божественной провиденциальной перспективе. Люди — венец ассимилятивных целей Бога, ибо способны к смыслообразованию по образу Божию. Личная близость с людьми — предпоследняя объединительная цель Бога, а главное преимущество Воплощения состоит в том, что дает Богу возможность встретиться с людьми на их уровне. Более того, я настаиваю на том, что Бог прояв-

ляет Свою доброту к нам, вплетая любую причастность ужасному в бесконечные отношения близости с Ним, приносящей блаженство. Мне кажется, мрачный реализм не умаляет человеческого достоинства, но служит возвеличиванию чуда творения Богом добра в рамках божественного космического проекта, принося благо каждому человеческому существу.

Примечания

- ¹ См.: *Ансельм Кентерберийский*. О поведении Дьявола // См.: *Ансельм Кентерберийский*. Соч. М., 1995. С. 221–270.
- ² *Pike N.* Hume on Evil // *Philosophical Review*. 1963. № 72. P. 180–197.
- ³ См.: *Plantinga A.* *The Nature of Necessity*. Oxford, 1974.
- ⁴ *Adams M.* Horrendous Evils and the Goodness of God. Cornell University Press. 1999. P. 7–31. Ср.: *Adams M.* Horrendous Evils and the Goodness of God // *Proceedings of the Aristotelian Society*. Suppl. Vol. LXIII. 1989. P. 299–310.

Любовь и проблема зла

Сразу хочу подчеркнуть, что не претендую предложить в этом сообщении исчерпывающее решение богословской проблемы зла. В особенности я не буду касаться вопросов, относящихся к проблеме теодицеи — оправдания действий Бога в акте творения и управления миром — миром, в котором есть зло¹. Я намереваюсь рассмотреть некоторые философские вопросы, касающиеся того, как мы должны мыслить и чувствовать зло, и постараюсь сделать рассмотрение богословски плодотворным. Эти вопросы затрагивают всех людей как таковых; их нельзя с легкостью избежать, сделавшись атеистом. Они касаются проблемы зла, которая существует и для атеистов, тогда как для теистов проблема имеет и богословское измерение.

Итак, проблема зла касается всех людей, включая атеистов, потому что она ставит под угрозу любовь, которая позволяет нам обнаружить ценность нашей жизни. Для всех нас важно верить, что человеческая жизнь — наша собственная и других людей — достойна того, чтобы ее прожить. Поднимая подобную оценку человеческих жизней на уровень любви, нам важно радоваться своему собственному существованию и существованию других людей. Если же нашему существованию никто не радуется, то никакие добросовестные усилия сделать свою судьбу возможно более благополучной не обеспечат нам счастливого существования.

Однако проблема зла подвергает эти насуточно необходимые убеждения, как и сам теизм, серьезному испытанию. Особенно интересной мне в данном случае представляется аргументация Лейбница, развиваемая им в контексте теодицеи. Воображаемым оппонентам, негодующим, что Бог не заменил Адама и Евы после их падения луч-

шими существами, «чтобы порча не передавалась потомству», Лейбниц отвечает, что если бы Бог уничтожил грех таким образом, появилось бы нечто новое, совсем другие сочетания обстоятельств, людей и их браков, совсем другие люди, а раз так, то будь грех уничтожен, их самих не было бы в этом мире. Поэтому у них нет основания для гнева на Адама и Еву и еще меньше — на Бога, Который попустил грех, поскольку и свое собственное существование им следует отнести скорее на счет этой терпимости ко греху.

Лейбниц сравнивает этих воображаемых недовольных человеком, который возмущается своим недостаточно благородным положением и «гневаётся на своего отца за то, что тот женился на неродовитой женщине..., не думая при этом, что если бы [его отец] женился на другой, то в мире был бы не он сам, а кто-то другой».

Нам нет надобности вспоминать Адама и Еву, дабы выразить свою мысль. Отец моей матери во время первой мировой войны служил капелланом американской армии, находившейся во Франции. Он пережил газовую атаку, серьезно затруднившую дыхание, а через несколько лет оказалось, что он не может проповедовать. Ему пришлось изменить работу, что поменяло и жизнь его семьи. Моей матери было четырнадцать лет, когда она с семьей преодолела сотни километров, добираясь со Среднего Запада до Филадельфии, где мой дед получил место главного редактора религиозного издательства. Здесь моя мать закончила школу и университет и встретила моего отца, который жил в этих местах всю свою жизнь.

Я рассказал эту историю, чтобы указать на крайне малую вероятность встречи и женитьбы моих родителей, а также соответственно моего появления на свет, не будь первой мировой войны. Что я и другие должны думать и чувствовать относительно зависимости моего существования от столь огромного зла? Правомерна ли моя радость по поводу моего существования? Правомерна ли по крайней мере радость за мое существование того, кто любит меня? Такова та постановка вопроса о зле, который я намереваюсь обсудить здесь.

Конечно, речь идет о проблеме не только моего существования. Такой катаклизм, как первая мировая война, имел весьма широкие и всесторонние последствия для жизни людей, повлияв не только на то, кто с кем встретился, но и на обстоятельства таких встреч, и потому эти последствия распространялись даже на тот микроуровень, на котором происходит «встреча» и взаимодействие половых клеток. Возможно, ни одно существо в странах, задетых войной, в течение нескольких лет не родилось бы, не будь там войны. Но и те, кто родился в других местах или принадлежал к другим поколениям, на-

ходились в условиях, принципиально не отличавшихся от указанных. Какое общество или какое поколение в своей предыдущей истории не знало войны, несправедливости, бедствий? Появление на этот свет любого человеческого существа зависит от множества взаимодействующих факторов, и в каждом случае, даже не углубляясь далеко в историю, в цепи причин мы обязательно обнаружим малое и большое зло.

Дарвинисты должны подумать, что сказанное мною относится ко всем человеческим поколениям без исключения. Те, кто придерживается традиционного взгляда на историю Адама и Евы, сочтут наших прародителей исключением. Мне в данном случае нет нужды вступать в полемику с выразителями этих двух позиций. То, что я сказал о зле, сопутствующем нашему появлению на свет, в любом случае относится ко всем человеческим существам, о которых у нас есть обычное историческое знание.

Интересующиеся метафизикой, возможно, захотят поразмышлять над тем, *насколько сильна* зависимость обретаемого нами бытия от зла. Поскольку я к ним отношусь, позволю себе остановиться на этом вопросе, хотя в конечном счете это не так важно для основного направления нашей темы. В частности (и в качестве примера), мы можем задать вопрос, была ли первая мировая война, так сказать, метафизически (или абсолютно) необходима для моего появления на свет. Этот вопрос можно рассматривать как эквивалент определения так называемой «контрафактуальной идентичности»: был ли бы некий человек, родившийся в мире, не пережившем первой мировой войны, тем же самым индивидом, что и я?

На этот вопрос не так-то просто ответить. О контрафактуальной идентичности с полной уверенностью можно говорить в тех случаях, когда некий человек (или объект) располагает возможностью альтернативных историй, вырастающих, как мы говорим, «вперед», из определенных решающих моментов времени*. Я думаю, что *моя* жизнь, оставаясь *таковой*, стала бы другой в каких-то отношениях, сделай я другой выбор в тех или иных обстоятельствах в прошлом. Ведь индивид в решающий момент уже существует, и история мира на этот мо-

* *От ред.:* Проблемы контрафактуальной идентичности возникают в связи с тем, не может ли лицо или объект, участвующие в какой-либо виртуальной ситуации (которая, таким образом, противоречит действительности — *is contrary to fact*), быть идентичными лицу или объекту, которые действительно существуют. Согласно комментариям автора, в философии модальной логики такого рода вопросы часто трактовались как вопросы «об идентичности индивидов в различных возможных мирах», а среди начальных публикаций на эту тему следует выделить: *Kaplan D. Transworld Heirlines // The Journal of philosophy. 1968. Vol. 65. P. 113–126.*

мент остается той же самой при любой из рассматриваемых альтернатив. Интуиция, обычно поддерживающая наше установление контрафактуальной идентичности, однако покидает нас в тех случаях, когда история могла бы обрести иную альтернативу до появления на свет индивида. Во всяком случае, она покидает *меня*, когда встает вопрос о возможности того, чтобы кто-то, родившийся там же, где и я, в том же 1937 году, но в мире, не испытывавшем первой мировой войны, был бы индивидуально именно *мною*. Я склоняюсь к отрицательному ответу на этот вопрос, но он все-таки остается спорным².

Правда, я думаю, что сейчас нам не нужно искать ответ на этот трудный вопрос. Он был бы уместен при богословском рассмотрении проблемы зла, ибо то, что метафизически (или абсолютно) возможно, имеет отношение к вопросу о возможных действиях Бога. Однако для размышления о соотношении зла и человеческой любви достаточно сказать, что по всей вероятности я и вовсе *бы* не родился, не будь первой мировой войны, как не родился бы никто из нас, не будь в мире так много и такого страшного зла, нам предшествовавшего. То, что мы скорее всего и не существовали бы без этого зла, — безусловно, верно. Даже если бы для нас было метафизически возможно (конкретно и индивидуально) обрести свое существование помимо той цепи причинно-следственных связей, результатом которой мы в действительности стали, какой смысл думать, что это так³?

Кроме того, наша чистая индивидуальная идентичность и существование — это не единственное, на что оказал влияние ход истории и что нас интересует. Характерной иллюстрацией к сказанному является жизнь Хелен Келлер (1880–1968), широко известной в Америке в пору моей юности. Ей было всего год и семь месяцев, когда из-за болезни она полностью потеряла зрение и слух. До семилетнего возраста она была обречена на полную изоляцию и фрустрацию, пока не появился человек, который смог научить ее языку осязательных знаков. С этого момента началось ее успешное развитие. Она научилась не просто говорить, но говорить на нескольких языках, закончила престижный колледж и обрела широкую популярность и любовь американцев. В целом ее жизнь, по-видимому, была счастливой и приносила ей удовлетворение, что, конечно, не означает, что в ней не было боли и скорби.

И вот, я задаюсь вопросом о Хелен Келлер. Стоило ли ей, будучи взрослой, сожалеть о своей слепоте и глухоте? Я не уверен. Стала бы ее жизнь лучше и счастливее, не будь она слепой и глухой? Возможно, да; а может быть, и нет. Однако, несмотря на все возможные преимущества, в такой жизни не было бы ни одного дня, похожего на

любой из дней ее жизни после болезни. Две эти жизни отличались бы в каждый момент не только степенью сенсорного восприятия. Они различались бы и в том, что она любила. Ее настоящая жизнь была сосредоточена вокруг слепоты и глухоты. Этим были обусловлены все ее навыки и планы, радости и горести, стремления и достижения, испытания и победы, даже особенности каких-то социальных отношений. Устранить из ее личной истории слепоту и глухоту — значит стереть бóльшую часть конкретного содержания ее жизни. Пожелать ей этого — все равно, что пожелать, чтобы эта *ставшая* личность никогда не существовала. Конечно, можно сказать, что речь идет лишь о пожелании полного выздоровления (со зрением и слухом) той личности, которая *была всегда*, даже во младенчестве. Это один из вариантов возможного пожелания, при котором, однако, не следует забывать, что то, что мы справедливо ценим в себе самих и в тех, кого мы любим, — это не просто наша чистая метафизическая идентичность, но та сокровенная значимость смысла, которая неразрывно связана с подробностями нашей действительной личной истории.

То, что я пытался сказать в связи с Хелен Келлер, относится к любому человеку. Любить человека, себя самого или кого-то другого — не значит заботиться о чистой метафизической идентичности. Если никому нет дела до ваших планов и стремлений, если никто не считает важным сохранить в будущем смысловом мире ваши конкретные поступки или переживания, — значит, вас никто не любит. Но в действительной жизни человека все его планы и стремления, все осмысленные действия и переживания предполагают их оценку как злых или добрых. То, что мы вполне конкретно ценим в пространстве нашей любви, предполагает как зло, так и добро.

По крайней мере имплицитно любовь включает в себя отношение к структуре причинно-следственных связей человеческой жизни. Никто не хочет быть человеком, планы и действия которого не оцениваются позитивно. Но планы и действия всегда предполагают цепь причинно-следственных связей — как в смысле общих законов причинности, так и в смысле особых условий и факторов. Таковыми являются наши силы, расположения, личности и характеры, в которых те, кто нас любит, могут видеть какую-то положительную ценность. Ибо силы и расположения, включая личности и характеры, суть каузальные свойства и составляют часть причинно-следственных связей. Здесь действуют актуальные законы причинности и актуальные обстоятельства причины. Обнаружение позитивной ценности в актуальных человеческих планах, действиях, силах, а также расположениях в том числе, личностях и характерах включает некоторого рода

принятие причинно-следственной связи, которую они предполагают, а также некоторое принятие актуальной структуры каузальных связей человеческой жизни*. А значит, это относится и к любви, направленной на определенного человека. Не следует удивляться такому выводу. Разве вы можете любить кого-то, кто (насколько вы можете это утверждать) никогда не был никем иным, кроме как человеком, не видя позитивной ценности в том, что действительно является частью бытия человека? А это по большей части относится к структуре каузальных связей человеческой жизни.

Однако в действительную причинно-следственную цепочку связей, в структуру каузальных связей человеческой жизни включено, по всей видимости, как зло, так и добро. Землетрясения и смертельные вирусы являются звеньями той цепи, к которой мы принадлежим. Сюда же относятся трудности, с которыми связана реализация многих лучших человеческих проектов, а также борьба между людьми за ограниченные ресурсы. Как сейчас, так и в будущем в человеческой жизни, включенной в причинную цепь связей, будут иметь место страдания и утраты, разочарования и неудачные реализации хороших проектов. Можно также заранее сказать, что в некоторых ситуациях не будет недостатка в дурном и даже деструктивном человеческом поведении.

Мне могут напомнить о богословской точке зрения, согласно которой зло не входило в *изначальную* структуру каузальных связей человеческой жизни, но лишь в ту, которая стала следствием отпадения человека от своего изначального совершенства. В этом случае также возникают вопросы, на которые мне не обязательно отвечать, сколь бы важны они ни были для богословия. Ибо нет ни одного человека из живущих ныне в этом мире, даже вдали от нас, который жил бы в состоянии изначального совершенства, т.е. «до падения». Я же размышляю о том, что имеет отношение к любви людей, включая нас самих, живущих сейчас в этом мире.

Должны ли любящие принимать как зло, так и добро, имеющие место в цепочках каузальных условий и предпосылок действительной жизни людей? Следует ли нашему приятию каузальных связей быть чем-то большим, чем простым согласием с неизбежностью? Сомневаюсь, что этого достаточно. Человек не *любит* неизбежное зло. Он *смиряется* с ним, а это не то же самое, что любить. Конечно, речь идет не о том, что мы должны смиряться со всяким *следующим* злом,

* *От ред.*: Согласно комментариям автора, «личности» (personalities) и «характеры» (characters) включаются в «расположения» (dispositions).

как с неизбежным, а о том, каким образом нам следует относиться к *каузальным связям*, в которые мы вовлечены. Но можем ли мы в таком случае отделить наше отношение действительной человеческой жизни от отношения к каузальным связям, которые она предполагает?

Все, о чем я до сих пор говорил, может быть воспринято как апология своего рода *amor fati* — представления, согласно которому «всё, что имеет место, правильно»*, не оставляющее места для ужаса и возмущения по поводу происходящего. Но я не это имел в виду. Страшное зло в самом деле совершается. Многое из происходящего вполне заслуживает того, чтобы к нему относиться с возмущением и переживать ужас. Во многих случаях сама любовь вызывает негодование или угрызения совести. Я думаю, что любовь требует не благодушного отношения к происходящему, но некоторой *амбивалентности*, двойственности.

Можно рассмотреть несколько вариантов такой двойственности. Один из них — *чисто партикуляристский* способ оценки, по принципу отказа от суждения «принимая во внимание всё», или от оценки сложностей, включающих проявления как добра, так и зла. Приняв эту позицию, мы постараемся оценивать каждое событие само по себе, радуясь или печалься независимо от каузальных связей между проявлениями добра и зла. К примеру, мы будем радоваться индивидуальному существованию нас самих и других людей и сожалеть об имевшей место первой мировой войне, не позволяя причинной связи между объектами как-либо влиять на нашу оценку каждого из них. Это можно назвать *манихейским* способом оценки**. Такой подход не требует обязательного разделения взгляда, согласно которому мир является ареной схватки добрых и злых сверхъестественных существ. Однако общее с указанным взглядом заключается в отказе рассматривать зло как происходящее в рамках всецело доброй системы, либо добра как происходящее в рамках системы всецело злой.

С манихейским дуализмом контрастирует другая пара оппозиций. В обоих случаях мы сможем выносить суждения по принципу «принимая во внимание всё», и нам не нужно будет закрывать глаза на каузальные связи. Один подход заключается в том, что мы радуемся какому-то определенному проявлению добра, но рассматриваем его

* *От ред.*: Amor fati — «любовь к року», выражение древних стоиков, впоследствии использованное Ф.Ницше для обозначения душевного состояния «сверхчеловека».

** *От ред.*: Вероятно, определение такого способа оценки в качестве манихейства является «авторским», так как манихейство в общезначимом смысле с этим определением не ассоциируется. С манихейством ассоциируется только то мировоззрение, о котором пойдет речь в следующем абзаце.

в рамках мира, который понимается как всецело злой. Согласно другому — сожалею о каком-то определенном проявлении зла, которое рассматриваем в рамках всецело доброго мира. Я боюсь, что помещение всех проявлений добра в систему в целом злую будет означать конец любви. Ибо в таком случае не останется ничего лучшего, чем согласиться с неизбежным злом, а любовь, как я уже говорил, не может таким образом относиться к любимому. С другой стороны, помещение всех проявлений зла с сожалением о них, в систему в целом добрую представляется достойным решением, по крайней мере если рассматривать этот вариант как альтернативу для тех, кто любит. В этом случае мы сможем говорить о *теистическом* способе оценки вещей. Это не значит, что человек не может принять такой подход без веры в доброе сверхъестественное существо, всецело ответственное за благодать мира. Однако те, кто верит, что в высшей степени благой сверхъестественный деятель, действия которого не стеснены внешними причинными ограничениями, сотворил мир из ничего, имеют все основания думать, что конкретные проявления зла, сами по себе вызывая ужас, негодование или угрызения совести, в более широкой перспективе должны рассматриваться в рамках системы, которая в целом является благой.

И «манихейский», и «теистический» подходы требуют дальнейшего рассмотрения. Манихейский, как я его понимаю, заставляет нас до некоторой степени обособить оценки добра и зла, связанных каузально. Здесь я задаю вопрос, насколько это совместимо с любовью. Но вначале мы должны прояснить способ и степень требуемого обособления.

Один из наиболее интересных вариантов рассмотрения этого обособления я нашел в статье Джеймса Вудварда, опубликованной в 1986 г.⁴. Он предлагает такой принцип *R*: если положение дел *q* является необходимым условием для положения дел *p*, тогда, если *p* не вызывает сожаления (или не должно рационально его вызывать), не следует рационально сожалеть и о *q*⁵.

Вудвард обсуждает утверждение Дерекы Парфита, которое можно рассматривать как предполагающее принцип *R*. Парфит предлагает вообразить атомную катастрофу, которая произошла (достаточно предсказуемо) с людьми («атомными людьми»), живущими через 300 лет после того, как их предки избрали «рискованную политику» развития атомной энергетики. Катастрофический выброс радиации стал причиной болезни, которая, как обнаружилось, приведет их всех к безболезненной смерти в сорокалетнем возрасте. Парфит допускает (и это, на мой взгляд, выглядит достаточно правдоподобно), что никто из этих «атомных» людей, появившихся на свет спустя 300 ис-

торических лет, во многом определявшихся энергетической политикой, персонально не родился бы, не проводись эта «рискованная политика». Он предполагает, что «эти люди сожалели бы о том, что они умрут молодыми; но поскольку их жизнь сама по себе достойна, они не стали бы сожалеть, что вообще родились, а потому не стали бы сожалеть и о выборе «рискованной политики»»⁶.

На это высказывание Вудвард возражает.

Для обоих (и Парфита, и Вудварта) вопрос о сожалении является лишь поводом к более широкому обсуждению того, что правомерно в таких действиях, как выбор «рискованной политики». Мы же можем игнорировать этот вопрос, так как я решил *не* акцентировать внимание на вопросах правомерности (или неправомерности) действий, вызывающих (или попускающих) зло, как это обычно бывает при обсуждении богословской проблемы зла. Я хотел бы сосредоточить внимание на том, что касается сожаления и радости исходя из их собственного внутреннего значения.

Вудвард, безусловно, прав, отвергая принцип *R* в том виде, в каком он его сформулировал. Мы некоторым образом сожалеем и рационально должны сожалеть о каких-то вещах, с необходимостью явившихся условиями других вещей, по поводу которых мы некоторым образом испытываем радость. Рассмотрим пример Вудварда.

Допустим, что факт убийства нацистами каких-то людей является необходимым условием существования *M'*. Следует ли из этого, что если *M* не сожалеет (или не должен сожалеть) о том, что он существует, то он не должен сожалеть и о совершившемся убийстве, или же: если он сожалеет о совершившемся убийстве, то он должен сожалеть и о том, что сам существует?⁸

Вудвард отвечает на этот вопрос отрицательно, и я с ним согласен. Его пример (не случайный, я думаю) может быть рассмотрен как вариант моего собственного о первой мировой войне как необходимым условием моего существования⁹. Конечно, я могу и должен сожалеть об огромных потерях, которые причинила эта грандиозная катастрофа, даже радуясь собственному существованию. Но чтобы пролить свет на интересующие нас вопросы, нужно подробнее остановиться на сказанном о сожалении и радости.

Возьмем другой пример, который предлагает Вудвард, опровергая принцип *R*. Он просит нас предположить, что *X* сначала 1) избил кого-то, а затем, 2) желая исправить положение, оказал ему медицинскую помощь. Мы можем, конечно, согласиться с тем, что «здесь первое является необходимым условием второго», или, во всяком случае, что медицинская помощь без побоев не потребовалась бы. И мы

можем согласиться с явно отрицательным ответом Вудварда на вопрос, должны ли мы сожалеть о том, что *X* кого-то побил, если он не сожалеет об оказанной им помощи. Однако, отвечая на этот вопрос отрицательно, мы с Вудвардом, скорее всего, не считаем, что положительное отношение *X* к лечению потерпевшего было или должно было быть безусловным.

Принимая как *данность*, что он совершил избиение, *X* рад, что он вылечил свою жертву. Эта обусловленная радость не только согласуется с сожалением *X* о совершенном избиении — морально и эмоционально оба отношения взаимосвязаны, и каждое из них заставляет нас ожидать другого. Но *необусловленная* радость по поводу излечения не вполне совместима с сожалением об избиении. Если иметь в виду альтернативный вариант, при котором *X* отказался бы исправить положение и не помог бы своей раненой жертве, тогда можно думать, что *X* должен быть рад, что оказал помощь потерпевшему. Но Вудвард, конечно же, не предполагает, что *X* предпочел бы или должен был предпочесть историю с излечением жертвы другой истории, в которой он не исправлял бы последствия своего деяния, потому что его не совершал. Учитывая эту пару альтернатив, было бы неверным без оговорок утверждать, что *X* должен быть рад оказать помощь другому человеку. Принимая во внимание эти соображения, мы можем сделать вывод, что позитивное отношение, которое, как думает Вудвард, *X* должен был бы проявить к потерпевшему, оказывая ему помощь, — это не более чем принятие неизбежного.

Конечно, мы полагаем, что оказание помощи со стороны *X* было формой исправления положения, и, быть может, мы все должны думать, что исправление сделанного является одним из случаев принятия уже произошедшего. Мы можем сузить область рассмотрения, обратившись к примеру медицинской сестры, которая в значительной мере обретает смысл своей жизни и удовлетворение в том, что ухаживает за больными, страдающими людьми — но не потому, что тем самым она исправляет последствия своего поведения, поскольку не была причиной их болезней. Разве не должна она радоваться тому, что может оказывать помощь? И опять это не проблема обусловленной радости. Принимая как *данность*, что больные страдают от болезней или от ран, она справедливо радуется тому, что ухаживает за ними. Но предпочли ли бы сестры (или должны ли были они предпочесть) действительное положение дел, требующее от них заботы, чтобы была другая ситуация, не требующая от них никакой помощи, когда никто не болен и не ранен? Это гораздо более трудный вопрос.

В отличие от *X*, у медсестры нет угрызений совести, но то сострадание, которое, как мы можем предположить, мотивирует ее деятельность, конечно, представляется соответствующим для предпочтения ею такой ситуации, при которой медицинская помощь не была бы нужна. Вероятно, она должна испытывать и испытывает безусловную радость исходя из более общих соображений, т.е. из возможности делать добро, но радость от оказания медицинской помощи как раз-таки обусловлена. С другой стороны, структура каузальных жизненных связей в мире, свободном от болезней, столь сильно отличалась бы от структуры нашего нынешнего мира, что мы не можем сказать, нашлось ли бы в нем достаточно того, о чем она на самом деле, и правильно, заботится в этом мире (включая самих индивидов, существующих в нем) и потому следовало ли бы считать такой мир предпочтительней.

Существует партикуляризованный тип оценки, или, как мы бы его назвали, *локализованный*, при котором, сожалея об одной вещи, можно радоваться другой, хотя первая будет необходимым условием второй, т.е. в одном и том же «сюжете», к которому относятся обе вещи, первая может не нравиться человеку, а вторая — нравиться. Но как же оценивать необходимую связь между ними? Конечно, о ней можно сожалеть. Это, безусловно, возможно и не обязательно неуместно — сожалеть об этой необходимой связи или по крайней мере относиться к ней отрицательно. Возьмем, к примеру, тех же «атомных людей» Парфита, которые сожалели бы о том, что умрут молодыми, но не сожалели бы, что вообще родились. Как они должны согласовать эти свои отношения со знанием того, что сам факт их рождения имел необходимое условие (выбор «рискованной политики»), необходимым следствием которого стала их ранняя смерть? Я думаю, что вполне правдоподобным было бы считать, что они должны сожалеть об этой паре необходимых связей.

Рассмотрение примера Парфита в таком аспекте позволяет поновому взглянуть на его предположение, что «атомные люди» не стали бы сожалеть о выборе «рискованной политики». Если причина этого заключается в том, что данный выбор есть необходимое условие их существования, о котором они не сожалеют, то не должно ли причиной такого их отношения быть сожаление о неизбежном следствии этого выбора (их ранней смерти)? Должны ли они сожалеть и одновременно не сожалеть о выборе «рискованной политики»? Они определенно приветствуют часть следствий этого выбора и сожалеют о другой их части. Или же им следует просто сожалеть об этой необходимой причинно-следственной связи и не поднимать вопроса о том,

сожалеть ли непосредственно о самом выборе «рискованной политики»? Возможно, они считают, что с моральной точки зрения было неверным делать такой выбор, но испытывать по этому поводу угрызения совести — не их дело.

Однако если вопрос о сожалении относится к «рискованной политике», есть ли у них основания принять ту или иную сторону? Возможно, и так. Допустим, они рассматривают альтернативы: 1) действительная история — та, в которой они родились, но умрут молодыми, что, в свою очередь, есть неизбежное следствие необходимого условия их рождения; и 2) каузально возможная история — та, при которой они и не родятся, и не умрут молодыми, потому что «рискованная политика» не была избрана. Должны ли были они предпочесть и предпочли ли бы из этих альтернатив вторую, при которой нет ни их самих, ни их смерти? Парфит с очевидностью предлагает отрицательный ответ, и я думаю, что он наиболее уместен, учитывая допущение Парфита, что жизнь «атомных людей» сама по себе достойна. Этот отрицательный ответ, в свою очередь, предполагает, что сожаление «атомных людей» о выборе «рискованной политики» и о ее следствиях должно быть контекстуализировано в рамках того, что они одобряют, а то, что они одобряют в связи с выбором «рискованной политики» и ее следствий, никоим образом не должно быть контекстуализировано в рамках того, о чем они сожалеют.

Эти соображения приводят нас к более детальному варианту сформулированного Вудвардом принципа R , в котором нелокализованная форма сожаления об этом p понимается, «принимая во внимание всё», как желание $не-p$. Рассмотрим принцип R^* . Если положение дел q есть необходимое условие положения дел p , то человек, который, принимая во внимание всё, не желает (или не должен рационально желать) $не-p$, не должен рационально желать, принимая во внимание всё, $не-q$.

Принцип R^* гораздо более правдоподобен, чем R . Насколько я понимаю принцип R^* , он является именно условием согласованности желаний. Я понимаю его так, что *желание $не-q$* , «принимая во внимание всё, есть нежелание q и всего, для чего q является необходимым условием; и наоборот, нежелание $не-p$, «принимая во внимание всё», есть желание p , или любого из его необходимых условий. Таким образом, мы можем сформулировать наш главный вопрос: важно ли для полноты любви *не* желать, чтобы возлюбленный не существовал?

Радуюсь ли я (и должен ли радоваться), а не сожалею, «принимая во внимание всё», о том, что мы, вы и я, существуем? Я склоняюсь к тому, чтобы сказать «да», и, конечно же, хочу так сказать, отвечая на этот вопрос. Но такой ответ, по-видимому, предполагает своим следствием то, что я, «принимая во внимание всё», не должен желать, чтобы не было первой мировой войны, поскольку я — как, возможно, многие из нас — персонально, не существовал бы, не будь этой войны. С этим следствием трудно смириться. Не чудовищно ли рассматривать наше личное существование как более важное, чем ужасы войны, не говоря уже о некоторых её последствиях в будущем?

С одной стороны, мы можем задаться вопросом: ради кого мы должны сожалеть о первой мировой войне? Скажем, ради всех тех, кто пострадали в связи с ней. Если наиболее важными объектами любви являются личности, то, как я думаю, сожаление просто об абстрактном зле военных событий не будет достаточным основанием для желания, чтобы не существовали все или большинство людей, которых мы знаем и любим. Логично, однако, что нет особого смысла желать нашего собственного не-существования ради жертв первой мировой войны, если в то же время мы, «принимая во внимание всё», не желаем их существования, сожалея о даже более ранних катастрофах, которые были необходимыми условиями их рождения. Если мы начнем желать, чтобы не было проявлений зла и всего, что от них зависит, то где мы остановимся?

С моей точки зрения, все это соображения в пользу контекстуализации проявлений зла, о которых мы сожалеем в рамках того, что приветствуем в человеческой жизни. Это, как я думаю, совместимо с «локализованным сожалением», которое может быть весьма сильным, если речь идет о первой мировой войне и других проявлениях зла. Это также и то отношение, которого требует теистическая вера.

Тем хуже для теизма, сказал бы манихей. Если вы верите, что мир в целом был сотворен из ничего всеведущим, всемогущим и совершенно благим Богом, то трудно избежать «принимая во внимание всё» радостей и печалей. Но мы как раз должны избежать того, о чем думает манихей, если отдадим должное проявлениям как добра, так и зла в человеческой жизни. Радости и горести, «принимая во внимание всё», — это, судя по всему, то, что отвергал Альбер Камю, например, когда отрицал как «ребяческую» веру в то, что «любить один-единственный день в жизни, значит оправдать все века угнетения»¹⁰.

Я не верю, что мы можем с легкостью освободиться от манихейского взгляда (как я его называю), согласно которому все сожаления и радости следует «локализовывать», отказываясь формировать подобные отношения на основе принципа «принимая во внимание всё». Но я считаю, что трудно полностью отказаться от этого последнего подхода, и подозреваю, что цена такого отказа может быть велика: это приведет к невозможности интегрировать наши отношения к жизни и миру, а также к тому, что наша любовь в окружении множества отношений, с ней совместимых, окажется своего рода эмоциональным апартеидом не по сути, а лишь по невозможности ее достичь.

Однако, в конце концов, может быть трудно, «принимая во внимание всё», увидеть какую-либо радость оправданной, разве что в религиозном, причем в определенном религиозном контексте. Я имею в виду эсхатологию и теологию истории, которые поддержат нас в вере в то, что любимое нами является столь благим, что вся наша история, в которой участвует Бог, дает место радости, в которой все наши справедливые сожаления могут быть контекстуализированы. Содержание такой эсхатологии и теологии истории — отдельная большая тема, которая выходит за рамки настоящего доклада (как говорят, когда не готовы, — по крайней мере временно рассматривать соответствующий предмет).

Примечания

- ¹ *Leibniz G.F. Confessio Philosophi*; Herausg und übers, von O.Saame. Frankfurt, 1967. S. 128–129. Этот пассаж из Лейбница, а также пример Элен Келлер, который следует ниже, фигурируют в моей статье: *Adams R. Existence, Self-Interest, and the Problem of evil // Noûs*. 1973. Vol. 13, которая была воспроизведена в более завершённом виде как глава 5 монографии: *Adams R.M. The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. N. Y., 1987. В той более ранней статье они были помещены, однако, в контекст, значительно более сконцентрированный на этических вопросах относительно Бога и миротворения.
- ² Тот угол зрения, под которым я осмысливаю проблемы контрафактуальной идентичности, был изложен в серии моих статей: *Adams R.M. Primitive Thisness and Primitive Identity // The Journal of Philosophy*. 1979. Vol. 76. P. 5–26; *Actualism and Thisness // Synthese*. 1981. Vol. 49. P. 3–41; *Time and Thisness // Midwest Studies in Philosophy*, 1986. Vol. 11. P. 315–329.
- ³ Роль биологических процессов не зависит, по моему мнению, от материалистического воззрения на конституцию человеческих личностей. Я не придерживаюсь этого воззрения и на самом деле в значительной мере склоняюсь к широким идеалистическим взглядам на природу физических объектов, но тем не менее убеж-

ден в том, что феномены психологии воспроизведения человека соответствуют важным характеристикам тех причинных связей, благодаря которым мы появляемся на свет. За предложение прокомментировать этот момент я благодарю Ричарда Свинборна.

⁴ См.: *Woodward J.* The Non-Identity Problem // *Ethics*. 1986. № 96. P. 804–831 (особенно P. 822–824).

⁵ *Ibid.* P. 824.

⁶ *Parfit D.* *Reasons and Persons*. Oxford, 1984. P. 373.

⁷ Вудвард не объясняет введение такого условия, но мы можем предположить, что родители *M* никогда не поженились бы или не имели бы общих детей, если бы не смерть бывшего супруга одного из них, убитого именно нацистами.

⁸ *Woodward J.* *Op. cit.* P. 824.

⁹ Вудвард (Там же) явно противопоставляет свой вывод касательно собственного примера тому, что он отчасти справедливо считает моими выводами, приведенными мною в качестве примера в статье «Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil». Если я сейчас более предусмотрителен, то это потому, что в какой-то мере обдумал статью Вудварда, а также: *Hanser M.* *Harming Future People* // *Philosophy and Public Affaires*. 1990. Vol. 19. P. 47–70.

¹⁰ *Camus A.* *The Rebel* [L'homme révolté] /Transl. by Anthony Bower. N. Y., 1957. P. 305. О «ребяческом иступлении» в заключительных фразах «Человека бунтующего» см.: *Камю А.* Соч.: В 5 т. Т. 3. Харьков, 1997. С. 360.

Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина

Тот или иной ответ на вопрос: «Что такое зло?» тесно связан с главными предпосылками того или иного мирозерцания в целом. Он обусловлен пониманием природы Бога, мира, человека, истины и блага.

Современность все больше склоняется к тому, чтобы под «злом» понимать исключительно или преимущественно страдание. Об этом свидетельствуют самые броские и памятные современные формулировки теодицеи: «Не надо вселенской гармонии, если за нее заплачено слезинкой ребенка» (по Ивану Карамазову), или «Как можно верить в Бога после Освенцима?» (по Гансу Йонасу). Но зло — вещь соотнесенная, оно — противоположность благу. Если высшее и в метафизическом смысле первое зло для нас — страдание, значит, высшее благо для нас — удовольствие, отдаем ли мы себе в этом отчет или нет.

Античность в этом отношении представляет больше разнообразия, и трактовка проблемы зла здесь интересна для нас не только как факт истории мысли, но и еще по двум причинам: во-первых, древние греки стремятся максимально рационализировать любую проблему, так что в их изложении она нередко понятнее, чем в сегодняшнем философском дискурсе. Во-вторых, на протяжении античности — от Демокрита и старших софистов до язычников Плотина и Прокла и христианских платоников Оригена, Августина и Григория Нисского — были предложены почти все возможные способы постановки и разрешения вопроса о природе зла.

Так, например, киренайки или эпикурейцы, как и мы, считают, что единственное зло — страдание, а благо — удовольствие, но в аргументации их самих и их древних оппонентов нам легче разобраться, увидеть сильные и слабые стороны такой позиции. Ее не затемняют для нас «дух времени» и «злоба дня».

Цель настоящего сообщения — ознакомить публику с книгой Прокла Περὶ τῆς τῶν κακῶν υλοστάσεως — «Об ипостаси зла», который я перевела на русский язык¹. Этот трактат сравнительно мало известен: по-гречески сохранились лишь более или менее обширные фрагменты, а также полный текст латинского перевода, выполненного Вильгельмом фон Мербеке в 1280 году, по методу *verbum e verbo*. Этот дословный перевод-калька малопонятен по-латыни, зато превосходно поддается обратному переводу на греческий. Точность обратного перевода для большинства фрагментов проверяется: до нас дошел подробный греческий пересказ этого же трактата Прокла, сделанный Исааком Севастократором под тем же названием². Кроме того, несколько глав из него дословно цитирует Иоанн Лид³ и подробно пересказывает Псевдо-Дионисий Ареопагит⁴.

Трактат Прокла о зле замечателен тем, что подробно разбирает все суждения, высказывавшиеся по этому вопросу, и приводит все важнейшие аргументы за и против. Великий систематик и здесь дает полный обзор возможных постановок и решений проблемы.

Но прежде, чем перейти к изложению Прокла, необходимо вкратце перечислить особенности, отличающие понятие τὸ κακόν в платонизме от его трактовки в других традициях античной философии.

Проблема зла в античном платонизме

Зло как философская проблема впервые тематизируется именно в платонизме, поскольку Платон первым⁵ отчетливо и последовательно утвердил понятие единого всеблагого Бога как первоначала всего сущего.

Этот богословский тезис — основа всего платонизма; он важнее, чем учение об идеях, существующих отдельно от вещей, чем учение о бессмертии души, о произвольном творении мира, о том, что Бог «по ту сторону бытия» и прочие особенности платоновской философии. Из него исходят все платоники, хотя в прочих вопросах они не всегда соглашались с Платоном: например, Аристотель не принимает отделенности идей; Плотин — креационизма, Порфирий — абсолютной трансцендентности Бога духу и бытию, все христианские платоники — метемпсихоза, Декарт отвергает учение об одушевленности вселенной и т.д.

Существование зла в мире ставит под угрозу именно этот самый важный пункт платонизма, на котором держится понимание всего остального. Если есть хоть что-то плохое, то Бог либо не благ,

либо не един (раз помимо него действует еще какая-то причина). Таким образом, проблема зла приобретает в платонизме первостепенную актуальность.

Особенность понимания зла у Платона и его последователей состоит в том, что зло рассматривается, во-первых, как нечто объективное и безотносительное; во-вторых, как субстанция (по-гречески «ипостась»); в-третьих, сразу во всех сферах бытия: τὸ κακόν Платона, Плотина и Прокла — это и телесное уродство, болезнь, аномалия и дисгармония; и душевные пороки; и метафизическое зло — умаление бытия и совершенства.

В античности существовала традиция трактовки зла как чисто относительного понятия — конвенционального и субъективного, начало которой положили Демокрит и старшие софисты. Так по Демокриту: «Сладкое и горькое, холодное и горячее, доброе и дурное — все это по установлению; по природе же есть только атомы и пустота»⁶. Согласно софистам: «Нет ничего самого по себе хорошего или плохого: что для одного хорошо, для другого плохо; и что сегодня для меня хорошо, завтра плохо... Смертельная болезнь для меня зло, а для моих наследников благо. Обильный урожай для продавца зерна — зло, а для покупателя — благо» и т.д.⁷.

Существовала другая традиция, полагавшая благом удовольствие, а злом соответственно страдание: это, в первую очередь, Эпикур и отчасти сократики (Киренская школа). Для них зло не релятивно, но зато вполне и всегда субъективно.

Все эти философские школы не ставили вопроса о субстанциальности зла: «плохое», «дурное», «злое» для них всегда акцидентальные свойства или состояния.

Напротив, платоновский подход к исследованию любого предмета требует искать его «причины» и «начала»: чтобы понять прекрасное или равное, следует выяснить, что такое прекрасное само по себе или равенство как таковое. Это требование метафизического подхода к действительности называется «учением об идеях». Кроме того, для Платона главный, подлинно научный вопрос о любой вещи: «Что это?», а не «Какое?», «Как?» или «Из чего?» — вопросы либо второстепенные, либо ненаучные, то есть не ведущие к постижению истины предмета. Платоники — субстанциалисты, и все, что есть и может быть познано, для них — нечто самостоятельно существующее, субстанция. Поэтому именно для платоников характерна постановка вопроса: «Что такое зло само по себе?». Только в платонизме ищут чистое зло и носителя зла — по-гречески «ипостась» — субстанцию — зла, т.е. такую вещь, которая была бы злом и ничем больше. Наконец,

понятие зла для платоников еще включает все три разновидности «плохого», которые позднее стало принято разграничивать: моральное зло (в человеческих поступках и намерениях); физическое зло (уродство, болезнь, природные катастрофы); и метафизическое зло (несовершенство отдельных существ или нашего мира в целом). Принципиально не разделяются в платонизме также активное зло злодея — намеренное причинение другим вреда и страданий, и то плохое, что приходится претерпевать — плохая погода, лишения, огорчения, болезнь, смерть. Все эти виды зла различаются и даже классифицируются, но задача ставится так, чтобы найти общую природу, единую причину для них всех — τὸ αὐτόκακον, «само зло». Что общего в уродстве и тщеславии, невежестве и землетрясении, лихорадке и обреченности существовать во времени и пространстве? Что позволяет нам объединять их под одним именем «плохого», или «зла»? Это и будет искомым предмет — τὸ κακόν.

Все платоники исходят из того, что зло есть и что зло есть зло, а не просто слово, которым мы иногда обозначаем «меньшее благо». В этом пункте они расходятся с другой влиятельнейшей философской традицией античности — со Стоей.

Как и школа Платона, Стоя проповедует единобожие: единственная причина всего сущего — вечный, благой бог. Поэтому и для стоиков не менее актуальна проблема теодицеи, которая чаще всего ставится у них в таких приблизительно формулировках: «Почему Бог попускает страдания праведников?» и «Как возможна свобода выбора, если есть Провидение?».

Но философия единобожия у стоиков иная, чем у Платона; это своего рода материалистический пантеизм. Если для Платона Единое-Благо находится «по ту сторону всего сущего», то есть Бог трансцендентен, то для стоиков вся вселенная — тело божества, а единый дух, благое провидение, — его формальная сторона. У Платона божество — причина вещи, существующая «отдельно», «сама по себе»; у стоиков всякая вещь — часть божественного космического целого. Если какая-то вещь дурна, то бог не причина зла, а само зло.

Таким образом, проблема зла для стоиков еще острее; и решает-ся она у них радикальнее: зла нет. Зло — иллюзия, представляющаяся некой части вселенной, потому что она — всего лишь часть. В целом зла нет; совокупное бытие совершенно. Физического зла нет заведомо, ибо природа — сам Бог. Моральное зло имеет место постольку, поскольку его носитель не знает природы вещей, не понимает совершенства целого и вопреки истине утверждает себя как частного индивида; как только он осознает себя как часть божественного миро-

здания, как звук мировой гармонии, иллюзия зла для него исчезнет. Плотин приводит характерный стоический пример, объясняющий природу зла: представьте, что на театральной сцене танцует большой хор. Он исполняет гармоничную песню из великолепной трагедии, ни один танцор не сбивается с шага, рисунок танца прекрасен и доставляет наслаждение зрителям и исполнителям. А под ногами у хора путается маленькая черепаха. Она не понимает замысла трагедии, не слышит музыки, не видит рисунка танца и все время получает удары ногами. Черепаху затопчут — для нее этот танец зло. Она могла бы избежать зла, если бы научилась понимать замысел целого; тогда она знала бы, куда ползти, чтобы не попасть под ноги танцоров; пожалуй, она и сама включилась бы в него с наслаждением.

Обсуждая проблему зла, античные платоники не спорят с безбожниками: атомистами, гедонистами и релятивистами; считается, что их доводы раз навсегда опроверг еще Платон. Но со стоиками они ведут диалог постоянно.

Внутри самой платонической традиции полемика по вопросу о зле идет непрерывно. Наиболее репрезентативны здесь позиции трех авторов: Плутарха, Плотина и Прокла, поскольку их сочинения о зле дошли до нас полностью. Плутарх («О происхождении души в Тимее», «Об Исиде и Осирисе», «Платоновские вопросы») доказывает, что источник всякого зла — иррациональная мировая душа, о которой идет речь в десятой книге «Законов» Платона. Пишет он об этом полемически, возражая многочисленным толкователям, которые видят начало мирового зла в платоновской материи из «Тимея». Нам их аргументы известны лишь из возражений Плутарха; заметно, что к концу 2 в. н.э. проблема зла стала одной из центральных тем философской дискуссии в платонизме. Затем Плотин в своем трактате «О том, что такое зло и откуда оно» (Эннеады, I, 8) доказывает, что всякое зло из материи и материя — само чистое и беспримесное зло, «так сказать, идея зла, если только у зла может быть какая-то идея». Против Плотина выступали неоплатоники Порфирий и Ямвлих, но специальный полемический трактат с подробным опровержением написал Прокл — «О самостоятельном существовании зла», где доказывается, что ни душа, ни материя не могут быть субстанциальным злом.

Нам придется оставить за рамками нашего рассмотрения две важнейших версии решения проблемы зла в платонизме: Аристотеля с его учением о материи как *συναιτίον* — «вспомогательной причине»; о лишенности; о возможном и действительном и, наконец, о цели и случайности; именно в этих терминах, избегая понятия *τὸ κακόν*, Аристотель разбирает проблему несовершенства сущих. Все неоплатони-

ки и многие стоики пользуются понятийным аппаратом, разработанным Аристотелем, в своих построениях. Но сам Аристотель не признавал реальности блага или зла самого по себе, не видел в них предмета для метафизического исследования, и потому формально мы вправе его здесь проигнорировать. Отдельного рассмотрения требуют и христианские платоники античности: при поразительном сходстве аргументации у Оригена и Августина с Плотиним и у Псевдо-Дионисия Ареопагита с Проклом, их отличает от язычников одно: они принимают догмат о грехопадении, и потому зло для них — это грех и его последствия в природе. Платоники-язычники знают слово «грех» (ἁμαρτία или ἁμαρτήμα), но для них это частный случай одной из разновидностей душевного безобразия: ошибка по невежеству. Платоники же христиане, исходя из вероучения, указывают как на источник зла на свободное решение воли: здесь сходятся столь разные мыслители, как Ориген, Августин, Дионисий, Василий Великий, Иоанн Дамаскин.

Три платонических концепции зла: душа, материя и индивидуация

Логика платоновского учения такова: если первоначало всего — высшее благо, то любое изменение будет означать ухудшение. Не говоря уже о самом Едином-Благе, все подлинно сущее (τὸ ὄντως ὄν) вечно и неизменно, всегда тождественно себе — в этом и состоит настоящая реальность, «бытие»⁸. В «умопостижимом космосе» платоновских идей нет изменения — «движения» на языке Платона, следовательно, нет и умаления совершенства, нет зла. Начало движения, согласно Платону, — душа («Законы», 896a). Выходит, что именно она — виновница зла, в первую очередь, метафизического: умаления бытия. И действительно, в «Законах» Платон прямо называет причиной всех зол в мире мировую душу — «вторую душу» (896d–897d). «Вторую» вот в каком смысле: если душа должна быть источником движения — вращать небосвод, рождать все, что рождается, создавать мировую гармонию, — то в ней должны сосуществовать два различных начала. Одно — божественное начало бытия, самотождественности, разума и целесообразности; без него она не могла бы существовать, тем более вечно, как учит Платон; оно называется логосом, или разумной частью души. В ней всегда без искажения звучит божественное слово (логос) («Тимей», 37b-c). Другое начало — алогия, иррациональность. Дело в том, что движение невозможно без контину-

ума, а континуум — это то, что делимо до бесконечности, или, словами Платона, попросту бесконечность, ἀπειρία — неопределенность и беспредельность. Это начало всяческого беспорядка, бессмысленности, разложения; но без него душа не могла бы служить двигателем и связывать божественный ум с телесной природой. В диалоге «Тимей» Платон так описывает творение Богом мировой души: творец создает два круга и запускает их вращаться один — разумным равномерным движением вдоль стороны квадрата, а второй — иррациональным движением вдоль диагонали (диагональ прямоугольника — иррациональное число) («Тимей», 36b-c).

Платоновская мировая душа — посредник между духовным и телесным мирами, поэтому она двойственна. Главная ее часть — неподвижна и божественна, вторая же устроена так, что допускает «беспредельность» — условие возможности движения и изменения. Первая, как сказано в «Законах», правит небом, то есть всем миром (896e); вторая вместе с первой распоряжается «здесь», «в смертной области», где царит движение, где все всегда возникает и гибнет, но никогда не существует по-настоящему. Главная часть мировой души неделима; вторая тоже неделима по природе, но может существовать и в разделенном виде — в телах.

Душа оформляет бескачественную платоновскую материю, лишённую бытия, и создает тем самым всю видимую и осязаемую природу. Это благое и разумное дело дает прекрасный гармоничный результат: тело космоса. Но где тело — там всегда движение, невозможное без иррациональной потенциальной бесконечности; значит, там участвует вторая душа, расстраивая гармонию, внося беспорядок и разрушая единство.

Примерно таково вкратце учение тех платоников, кто полагал субстанцией зла мировую душу; его излагает Плутарх и в полемике против него — Плотин и Прокл.

Но если душа — начало зла, то сам Бог — злодей, так как он сам сотворил ее. Если всякое движение — зло, то оно присутствует и в Боге, потому что ум, мышление — тоже своего рода движение, хотя и не такое, как перемещение или качественное изменение. Об этом писал еще Платон в «Софисте» (249a-b.) Если душа зла, то сама жизнь — зло, и лучше быть мертвым; но Бог — не просто живой, а более чем живой и источник жизни.

Словом, признание души источником зла нарушает незыблемый устой платонизма: положение, что Бог абсолютно благ.

Кроме того, если бы душа была субстанциальным злом, она не существовала бы. Зло противоположно благу, а следовательно, и бытию.

Плотин, объясняя природу зла, прибегает к знаменитому сравнению, которое дано у Платона в «Государстве»⁹. Первопричина всего, идея блага излучает вокруг себя бытие так, как солнце излучает свет. Свет не распространяется бесконечно далеко; там, где он иссякает, лежит тьма. Как солнечный свет делает предметы видимыми и дает всем существам жизнь, так божественный умопостигаемый свет дает существование вещам и делает их познаваемыми. Огромная сфера, освещенная вполне — это то, что существует на самом деле («умопостигаемый», или «духовный» мир, *κόσμος νοητός*). За ней — небольшое кольцо полусвета — душа. Граница сумерек души и полного внешнего мрака, практически не имеющая толщины, тонкая внешняя оболочка универсума — то, что мы зовем нашей «вселенной», телесный мир. По Плотину, его можно сравнить с иллюзорными образами, мелькающими на поверхности зеркала, — это «фантасматы», слабые отражения подлинно сущих прообразов («Эннеады», 3, 6, 9). Материя же — это тьма, «дно вселенной», куда не достигает божественный свет (1, 8, 14).

Если Единое-Благо на самом верху, то материя — в самом низу иерархии, и в этом смысле она противоположна благу. Плотин, рассуждая о зле, полемизирует больше всего с Аристотелем и его учением о противоположностях. Согласно Аристотелю, любая пара противоположностей предполагает наличие единого подлежащего: логические противоположности — это два вида одного рода; физические, как, например, тепло и холод, могут существовать только в субстрате, быть свойствами чего-то иного, чем они, а именно — сущности. Сущность (субстанция), по определению Аристотеля, это то, что ничему не бывает противоположно. Поэтому противоположности, и в частности благо и зло, не могут быть предметом метафизики — науки о сущности. Плотин признает аристотелевское учение верным, но только для нашего дольного мира, т.е. пригодным для физики, а не метафизики. Есть настоящие противоположности, не принадлежащие к одному роду, которые не сказываются о подлежащем и не находятся в нем, а сами являются подлежащими — ипостасные противоположности. Таких всего одна пара — добро и зло. Их противоположность означает наибольшую удаленность друг от друга по бытию: одно на самом верху, другое в самом низу (1, 8, 6).

Если благо — начало бытия, жизни, смысла (логоса); оно — предел, мера и цель всего сущего, то материя — беспредельность и безмерность как таковая, начало бессмысленной необходимости, которая обрекает все родившееся тлению и распаду.

Строго говоря, материя не существует. Она — τὸ ἄνω μὴ ν, ничто (1, 8, 5). Если благо — «по ту сторону бытия» сверху, то материя — по ту сторону бытия снизу. Плотина можно истолковать так, что у всего сущего — две трансцендентных причины — Бог и ничто, и его действительно так толковали. Тем более что одинаковых метафизических определений у Бога и материи, как ее изображает Плотин, оказывается много. Она — онтологическая тьма, поскольку до нее не достигает свет бытия; но и бога нельзя созерцать, как нельзя смотреть на солнце — источник света слепит глаза; обе крайние ипостаси по Плотину немислимы. Материя в известном смысле совершенно проста: она бескачественна, у нее нет акциденций, именно поэтому она годится на роль носителя метафизического зла, удовлетворяя строгим платоническим требованиям: она есть чистое зло, и ничего больше. Но прост по определению и Бог, и вечные божественные идеи. Правда, Бог — предел, а материя — беспредельное, Бог един, а материя бесконечность: множество — это мир сущих между ними. Однако в других трактатах Плотин (первым среди платоников) называет и Бога бесконечным и беспредельным — по силе.

Одним словом, платиновская концепция зла тоже угрожает исходному положению платонизма о едином и всеблагом Боге — она грозит поколебать единство, то есть единственность первоначала. Материю — ипостась зла, как ее описывает Плотин, нетрудно принять за второй первопринцип всего сущего, что приведет к радикальному дуализму, какой был распространен среди современных Плотину гностиков. Платонизм же всегда стремился избежать обеих метафизических крайностей — дуализма и пантеизма. Сам Плотин в других своих трактатах старается подчеркивать свои расхождения с пантеистами-стоиками, с одной стороны, и дуалистами-гностиками — с другой. Он пишет «Об умопостигаемой материи» (божественном субстрате идей и чисел) (Эннеады, 12, 14), о том, что материальный мир благ и прекрасен («Против гностиков», Эннеады, 3, 9). И все же в глазах позднейших платоников учение Плотина о злой материи осталось его главным ответом на вопрос о природе зла. Оно в наибольшей степени отвечает всей направленности мысли Плотина: исхождение ипостасного ума из единого и души из ума есть нисхождение, умаление; воплощение души — это несомненное «падение»; пространство как таковое есть манифестация слабости и распада, «чем что больше, тем безобразнее» («О числах», Эннеады, 6, 6, 1); время — это побочный продукт забвения душой Бога: наскучив сосредоточенным созерцанием высшего блага, суетная «многозаботливая» душа обратила взор наружу — к тому, чего нет (то есть к материи); а то, чего еще нет, — это

будущее; так время возникло из дурного стремления души прочь от Бога; так душа пала, а проявилось это в том, что она «отелеснилась», воплотилась. Тело — это протяжение, а быть протяженным означает не быть самим собой: все твои части врозь, степень твоего единства минимальна. То же самое — существовать во времени: твоего прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее не имеет длительности («О времени и вечности», Энеады, 3, 7). Быть в пространстве и времени означает не быть, телесное бытие неподлинное, призрачное — «εἶδολον» и «φάντασμα». То, что мы считаем нашим миром, — это взор души, брошенный не туда, куда надо: в сторону материи-небытия. А «природа материи, — по Плотину, — зла настолько, что уподобляет себе не только находящееся в ней, но и все то, что лишь обратит к ней свой взор» («Энеады», I, 8, 4).

Зло как побочный продукт индивидуации

Учение Платона о злой материи сразу же подверглось критике со стороны самих платоников: его не принял Порфирий, затем опровергал Ямвлих. Их полемические сочинения до нас не дошли, но все их аргументы собрал и систематизировал Прокл в книге «О сущности зла».

Согласно Проклу, материя не может быть субстанцией зла. Первый аргумент — от авторитета. Платон в «Тимее» называет материю «матерью, кормилицей и восприемницей всякого рождения» (49а); но мать не вредит своему ребенку, а божественный Платон не ошибается. Далее, материальный мир возникает в результате падения души; но душа падает до того, как воплотится и впервые соприкоснется с материей. Значит, причина зла для души — не в материи, а в чем-то ином. Кроме того, материя есть полное отсутствие бытия, а тем самым и силы; Плотин сам называет ее «полнейшим бессилием». Но зло — сила; в противном случае оно не могло бы противостоять благу, ведь для того, чтобы выступать в качестве противоположности чему-то, надо иметь силу сопротивляться ему. Наконец, материя — это то, что служит субстратом становления; это значит, что, не имея собственного бытия, она к бытию стремится; но то, что стремится к благу — не зло; зло устремлено в противоположную сторону.

У зла и материи много общего: и то и другое по сути своей лишено единства, блага, бытия, меры, предела, порядка, тождества, формы, смысла. Но материя ко всему этому стремится, и вмещает, сколько может; а зло, напротив, разрушает все это везде, где может. Мате-

рия, как и зло, есть лишенность, беспредельность, иррациональность и безобразия, — но они сами по себе не зло. То есть, по Проклу, зло — это, несомненно, лишенность, но лишенность — не зло, а более широкое понятие. Холод — это лишенность тепла, черное — лишенность цвета, материя — лишенность формы, небытие — лишенность бытия, а зло — лишенность блага.

Плотин рассуждал об этом так: насколько благо выше бытия, для которого оно — причина, настолько зло — ниже и хуже небытия, по ту его сторону. Прокл возражает несколько казуистически: благо в своей беспредельной мощи настолько выше всего, что даже свою лишенность (то есть отсутствие блага), свою противоположность наделяет бытием и силой. Это не вполне логично, но для Прокла благо непостижимо логически, оно выше разума.

Прокл согласен с Плотинем в том, что божественные ипостаси: Единое, Ум и высшая часть мировой души — свободны от зла. Но ниже зло существует вполне реально, более того, здесь оно, по слову Платона, неистребимо, необходимо и вечно («Теэтет», 176a). Плотин делал из этого вывод, что причина существования зла на нижних ступенях универсума — то, что они нижние, то есть буквально «низ» или «дно», как он называет материю. Прокл объясняет это иначе.

Действительно, чем ниже порядок бытия, тем оно слабее; но умаление бытия — еще не зло, а лишь условие, при котором зло может возникнуть — из других причин. Из каких? Целевой причины у зла быть не может, ибо цель всякого сущего по определению — благо. Парадигматической причины тоже не может быть, так как в мире идей — умопостигаемых прообразов — зла нет. Материальной причины у зла нет, так как бывает зло нематериальное — в еще не воплотившихся душах. Остается действующая причина. Здесь Прокл опять прибегает к не вполне законному приему, нарушая общее для платонизма условие метафизического исследования: познать что-либо — значит указать для него единую причину. Единая причина, говорит Прокл, бывает у благих сущих, которые от Бога. Но зло не от Бога, хотя и существует. Поэтому у зла должно быть много причин. Несколько огрубляя, точку зрения Прокла можно сформулировать так: множество действующих причин, создающих зло — это все множество индивидуальных сущих: душ и тел. Множественность причин реальна потому, что они по-разному действуют как причины: отношение зла в невоплощенной душе к причине этого зла — одно, в воплощенной — другое, в телах — третье. Сами причины зла реальны потому, что они — добрые, богозданные, хотя и индивидуальные сущие. Без них зло невозможно.

Причина зла для невоплощенной души — сама эта душа, ее свободный выбор. Без конца цитируя платоновского «Федра», Прокл рисует картину падения примерно так. Из-за ослабления бытия на той ступени, где стоит душа, она отчасти индивидуируется, то есть распадается на части — не так радикально, как тело, где все части внеположны друг другу, а так, что одновременно остается неделимой и становится частной единичной душой. Такая единичная душа отличается от целостной мировой души тем, что сосредоточение внутрь и вверх — «умозрение» — требует от нее усилия. Напомним, что для Прокла, как и для Плотина, Порфирия, Ямвлиха бытие всякой вещи заключается в концентрации «внутри» (быть самой собой значит быть) и тем самым «вверх» (к своей причине). Напротив, устремление «наружу», то есть «вниз» — это начало распада и гибели. Так вот, созерцание умопостигаемого мира, которым питается душа, дается целостной душе без усилия, а от единичных душ требует напряжения. Одни из них — добрые и божественные — не ленятся, другим же созерцание божества надоедает. Они по собственному свободному решению опускают утомленный взор вниз — и тем самым они уже пали в материю и впустили в себя зло. Хорошие души тоже воплощаются («дабы благодетельствовать тому, что ниже их»), но живут во плоти, словно в коконе — не впуская в себя ни страсти, ни невежество.

Причина зла для воплощенной души — она сама, телесность или другие души. Для разумной души причины одни, для неразумной, которую Прокл зовет «подобием души», — другие.

Причина зла для тела — противоестественность. В целостной природе нет ничего, что было бы ей противно, следовательно, нет и зла. Но для индивидуальных природных существ противоестественно то, что естественно для других существ: так заячья губа или перепонки между пальцами естественны для зайца и утки, но противоестественны для человека. Болезнь и гибель противоестественны для большого и погибающего, но естественны для природы в целом: если бы не погибали одни, не могли бы возникнуть другие, ибо в природе все возникает из чего-то. Таким образом, в телесном мире зло существует для индивидуумов, а для мира в целом оно благо — здесь Прокл полностью солидарен со стоиками.

На разных уровнях бытия Прокл различает «целые» (или «целостности» — τὰ ὅλα, или ὁλότης) и «частные» (или «индивидуальные» — τὰ μερῆς, или ατομα) существа. Единое и ум не индивидуируются; душа, природа, тело существуют и как целые, и как единичные. Это различие становится важнейшим для прокловой метафизики зла.

Для мировой души, для природы как целого, для тела как небесной сферы зла нет. Но единичным душам, зверям, растениям, минералам оно угрожает всегда. Для них зло неизбежно и необходимо. Быть индивидуумом означает, во-первых, радикальное умаление бытия — вы обладаете лишь его частью, а не полнотой. Во-вторых, всякое частное существо, по Проклу, для себя есть целое. Относясь к себе как к целому, оно видит в себе свою цель (ибо всякая целостность — благо и, следовательно, цель). Но эта эгоистическая цель — не вполне подлинная; настоящая цель частного существа — это благо того целого, в которое оно входит составной частью; для этого индивид и существует. Противоречие между частной, вторичной, и общей, подлинной целью вносит разлад, который ведет всякое единичное сущее к внутренней дисгармонии, распаду и в конечном счете гибели. Это и есть для него зло, а для целого — благо. В-третьих, единичные существа нередко делают зло друг другу именно потому, что они частные и не видят своего единства друг с другом (напомним, это относится у Прокла не только к людям).

Таким образом, индивидуация сущих на трех нижних ступенях бытия есть, согласно Проклу, если не причина всех зол, то условие, делающее зло возможным и необходимым. А сами индивидуальные сущие являются сами для себя и друг для друга действующими причинами зла.

По замысловатому выражению Прокла, верно, что Бог — единая причина всего сущего; неверно, что он — единственная причина всего сущего. Несколько яснее он выражается в заключении своего трактата: «Бог — причина всего сущего, но он — не причина зол, ибо всякое сущее существует постольку, поскольку оно благо». Это значит, помимо прочего, что зло обладает бытием и силой постольку, поскольку оно благо.

В природе частное зло — благо целого; в душе тоже бывает такое; но бывает и зло, творимое душой не ради большего блага, а именно по злобе и порочности — оно оказывается у Прокла благом иначе, не по-стоически. Совершив отвратительный поступок, душа выносит наружу дотоле скрытое в ней зло — тогда она ужасается и раскаивается, а тем самым исцеляется от зла. Самые злые души не совершают злодеяний (чем больше зло, тем меньше у него силы и действительности); зло в них прикрито цветным покровом самодовольства. Такое зло тоже оборачивается благом: ставши порочной, душа тотчас занимает такую ступень бытия, какой соответствует ее расположение (например, воплощается в какое-нибудь бессловесное животное). Но природа души неизменна, она стремится на небесную родину и му-

чится тем больше, чем глубже пала. Таким образом зло само служит справедливым возмездием для лелеющей его души, а справедливость — благо.

Зло, по Проклу, и существует и не существует. Источник и условие зла — индивидуация. Индивидуумы причиняют зло друг другу уже хотя бы тем, что рождение одного означает гибель другого. Всякий индивидуум для себя есть также целое и потому всегда несет в себе внутренний раскол и причину распада. Тем самым зло вечно, необходимо и неистребимо там, где целое разделено на части. Значит, зло есть, оно — ипостась, а не случайное свойство чего-то другого.

Но, с другой стороны, единичные сущие творят зло, стремясь достичь противоположной цели — блага. Кроме того, все сущее благо, поскольку существует, то есть происходит от благого Бога. Наконец, существует только то, что знает Бог; а божественное знание уже есть творение, и знать зло для Бога — творить его. Но Бог — не злодей. Значит, зла не существует.

Для обозначения такого двойственного онтологического статуса Прокл использует специальное название: *παρῴθησις*, «пара-ипостась» (слово, впервые встречающееся у Порфирия применительно к способу существования материи). Греческая приставка *παρα-* имеет три главных значения: бытие «при» или «возле» чего-то (как «паразит» — приживальщик, при чужом хлебе); противоположность чему-то (как «парадокс» — противное общему мнению, «паралогизм» или «параномия» — противное разуму или закону) и небольшой недостаток («парабола» — буквально «бросок, чуть-чуть не попавший в цель»). Добрая треть рассуждений Прокла иллюстрирует «параипостасный» характер зла во всех трех значениях: зло противостоит благу и бытию; зло существует только благодаря благу и бытию, вместе и одновременно с ними, за счет них, как приживальщик; зло есть непопадание в цель, «недобытие», ибо совершается оно всегда ради блага.

В первом случае Прокл опирается на Платона и Плотина, в двух других — на учение о случайности, изложенное в «Метафизике» Аристотеля, согласно которому случайность имеет место лишь там, где есть цель, и является ее необходимым побочным производным.

Общий тезис Прокла о том, что зла нет для целых и зло неизбежно есть для частных сущих, сближает его со стоиками.

И, наконец, вывод, к которому приходит Прокл в полемике против Плотина: что не материя служит началом индивидуации, — по моему, совершенно новый. В этом пункте Прокл противостоит всем языческим платоникам: Платону и Аристотелю, Плотину и Порфирию, совпадая с платониками-христианами.

Примечания

- ¹ Перевод сделан по изданиям: *Boese H. Procli Diadochi tria opuscula*. Berlin, 1960 и *Erler M. Proklos Deadochos. Ueber die Existenz des Bösen*, Meisenheim am Glan, 1978.
- ² *Isaac Sebastokrator. De malorum subsistentia*. Meisenheim, 1971.
- ³ *Joannes Lydus. De mensibus*. Lipsiae, 1898.
- ⁴ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах*. Гл. 4.
- ⁵ Если пренебречь монотеистическими системами элеатов – Ксенофана и Парменида, из-за их недостаточной разработанности и строгости.
- ⁶ См.: *Лурье С.Я. Демокрит. Л.*, 1970. С. 220 (Diels-Kranz, fr. 9).
- ⁷ См. т.наз. «Двойные речи» (Dialexeis) – трактат, относимый к эпохе старшей софистики. *Diels H. Fragmente der Vorsokratiker*, II/I, Berlin. 1907. S. 635–636.
- ⁸ См.: *Платон. Тимей*, 27d–28a.
- ⁹ *Платон. Государство*. VI, 505–509; *Плотин. Эннеады*. 5, 3, 12; 1, 7, 1 и др.

Аргумент от зла

Под аргументом от зла я понимаю следующий (или же любой другой в достаточной мере подобный ему, поскольку версии этого аргумента близки или совпадают): мы обнаруживаем в мире огромное количество ужасного зла; однако если бы Бог существовал, мы не обнаруживали бы столько ужасного зла в мире; следовательно, Бога нет. Моя цель — не в том, чтобы предложить решение проблемы зла (вряд ли это возможно). Моя цель — скорее в том, чтобы критически проанализировать этот аргумент, проверить его убедительность, как одного из философских доводов, беспристрастным разумом.

Аргумент от зла предполагает (и по праву), что два признака, приписываемые Богу, два свойства — Его всемогущество и моральное совершенство, — входящие в традиционный список «божественных атрибутов», не подлежат обсуждению. Всемогущество Бога означает, что Он способен сделать все, что не включает в себе внутренней невозможности*. Так, если Бог существует, Он может превратить воду в вино, ибо для элементарных частиц, образующих воду в чаше, не невозможно переструктурироваться, образуя вино. Но даже Бог не в силах начертить круглый квадрат, изменить прошлое или устроить так, чтобы дождь одновременно шел и не шел в одном и том же месте, потому что это внутренне невозможно. Моральное совершенство Бога означает, что Он никогда не совершает ничего безнравственного и, более того, не способен совершить ничего безнравственного. Поэтому, если Бог существует и если ты думаешь, что Он совершил что-либо безнравст-

* *От ред.:* В традиции континентальной философии этому соответствует «внутренняя противоречивость».

венное, ты непременно ошибаешься: либо Он не сделал того, что, как ты полагаешь, Он сделал; либо то, что Он сделал, не является безнравственным. Всемогущество и моральное совершенство — это, как я сказал, не подлежащие обсуждению составляющие понятия Бога. Если мир был сотворен *ex nihilo* разумным существом и если это существо не всемогуще (и нет другого существа, которое *было бы* всемогущим), то атеисты правы — Бога нет. Если мир был сотворен всемогущим существом, и если это существо совершило хотя бы один безнравственный поступок (и не было другого всемогущего существа, которое никогда не совершало ничего безнравственного), то атеисты правы — Бога нет*. Если бы Творец мира был лишен либо всемогущества, либо морального совершенства и если бы он притязал на то, чтобы называться Богом, то он был бы либо самозванцем (приписывающим себе всемогущество и моральное совершенство), либо заблуждающимся (признающим, что у него нет ни всемогущества, ни морального совершенства, но все же продолжающим называть себя Богом).

К этим двух традиционным характеристикам понятия Бога мы должны добавить еще один: если Бог существует, Он должен знать очень многое о мире, который сотворил. Обычно говорят, что Бог — *всезнающ*, что Он знает *всё*. Но аргумент от зла не требует столь сильного допущения относительно знания, которым обладает Бог. Он лишь требует, чтобы Бог знал достаточно, чтобы отдавать себе отчет в огромном количестве существующего в мире зла. Если Он знает хотя бы то малое, что знаем мы о количестве и распространенности зла в мире, этого уже будет достаточно для нашего аргумента.

Теперь обратимся к тем проявлениям зла, которые известны Богу. Поскольку Бог обладает моральным совершенством, Он должен желать, чтобы этих проявлений не было, их не-существования — вот чего должен *желать* Бог. Но всемогущее существо может получить или сотворить все, что пожелает. Стало быть, если всемогущее и нравственно совершенное существо, которое знало бы об этих проявлениях зла, существовало бы, то этих проявлений не было бы вообще, потому что Оно не допустило бы их. Но мы наблюдаем зло. Следовательно, мы должны заключить, что Бога нет. Такова вторая версия аргумента, с которого мы начали, — аргумента от зла.

Насколько силен этот аргумент? Как мог бы теист ответить на него? Логично думать — и я на самом деле так думаю, — что в качестве начального пункта аргументации теист мог бы взять проблему воз-

* *От ред.:* Как представляется, существо, могущее сотворить мир из ничего, является всемогущим по определению.

возможности и желания. Допустим, что не-существование зла есть то, чего желает нравственно совершенное существо. Но разумно действующие существа часто не осуществляют то положение дел, которого они желают и которое могли бы устроить. Допустим, например, что мать Алисы умирает в тяжких муках, и Алиса страстно желает ее смерти сегодня, а не на следующей неделе или в следующем месяце. Допустим также, что Алисе было бы нетрудно осуществить это: быть может, она — врач или медсестра и потому имеет доступ к средствам, способным обеспечить желаемый результат. Следует ли отсюда, что она действительно воспользуется этой возможностью? Очевидно, что нет, ибо у Алисы, вероятно, будут *основания* не делать того, что она может сделать. Например, она думает, что это будет безнравственно, или она опасается, что ее поступок будет раскрыт и она подвергнется преследованию за убийство. Оба эти довода, с ее точки зрения, достаточны, чтобы перевесить в ней желание немедленно положить конец страданиям матери. Так что вполне может случиться, что кто-то испытывает очень сильное желание и способен его осуществить, но не поступает в соответствии с таковым, потому что имеет определенное основание не делать этого — основание, перевешивающее желание. Таким образом, из факта желания Бога не-существования зла и его способности осуществить свое желание еще не следует с *логической необходимостью*, что зла не должно быть. Ведь что бы ни говорила нам логика, Бог может иметь основания попускать злу существовать — основания, которые, в Его понимании, перевешивают желание несуществования зла. Но что это за основания? Возможно ли представить их себе?

Допустим, я думаю, что знаю, какие у Бога были мотивы, чтобы попустить злу существовать, и излагаю их вам. В таком случае я излагаю вам то, что называется *теодицеей*. Это слово есть производное от двух греческих, означающих «Бог» и «справедливость». Так Мильтон в «Потерянном рае» говорит, что его цель — оправдать пути Бога по отношению к человеку, и при этом «оправдать» означает «представить как справедливые». Если бы я мог представить «теодицею» и если бы те, кому я ее представляю, посчитали ее убедительной, у меня был бы ответ на аргумент от зла. Но допустим, что я, хотя и верю в Бога, *не знаю*, какие у Него могли быть мотивы для того, чтобы попускать злу. Есть ли у человека в моем положении какой-либо ответ на аргумент от зла? — Есть. Рассмотрим и другую аналогию.

Представим себе, что Ваша подруга Кларисса, одинокая мать, более чем на час оставила двух своих малышек одних в квартире поздней ночью. Ваша тетя Хэрриет, старая дева строгих моральных прин-

ципов, узнает об этом и заявляет, что Кларисса не имеет права воспитывать детей. Вы бросаетесь на защиту подруги: «Тетя Хэрриет, не спешите с выводами! Может быть, у нее есть убедительное объяснение. Может быть, кто-нибудь из детей, Билли или Анни, заболел, и ей пришлось бежать в больницу за помощью. Вы ведь знаете, что у нее нет ни телефона, ни машины, и к тому же никто из соседей мог не оказаться поблизости от ее дома в два часа ночи». Если бы вы рассказали тете Хэрриет подобную историю, вы не утверждали бы тем самым, что знаете причину, по которой Кларисса оставила детей одних. И вы не утверждаете ничего, доказывающего, что Кларисса действительно хорошая мать. Вы только хотите сказать, что сам по себе факт, на который ссылается тетя Хэрриет, еще не доказывает, что Кларисса не является хорошей матерью. Все, что вы пытаетесь сделать, — это установить, что обстоятельства, известные вам и тете Хэрриет, свидетельствуют о наличии у Клариссы достаточных оснований поступить так, как она поступила. И вы не просто пытаетесь установить наличие некоей отдаленной возможности того, что у неё были такие основания. Ни один адвокат не попытался бы посеять сомнение в умах присяжных ссылками на то, что, насколько ему известно, у его подзащитного есть близнец, о котором никто ничего не знает, и что он-то и совершил преступление, в котором обвиняют его подзащитного. Такая возможность — а это действительно возможность — существует, но она слишком ничтожна, чтобы посеять реальные сомнения в чем бы то ни было уме. Вы же пытаетесь убедить тетю Хэрриет, что, как мы сказали, существует *вполне реальная возможность*, что у Клариссы были веские основания оставить детей одних. И ваша попытка убедить тетю заключается в том, чтобы привести пример такой *возможной* причины.

Критические ответы на аргумент от зла принимают обычно именно такую форму. Отвечая на аргумент от зла, философ, как правило, приводит какую-нибудь историю, в которой Бог имел веские основания попустить существование зла. Подобные истории философы называют апологией. Апология и теодицея не обязательно отличаются друг от друга по содержанию. Они могут иметь одинаковое словесное выражение. Разница между теодицеей и апологией заключается только в том, что первая притязает на истинность, тогда как вторая — лишь на реальную возможность, или, точнее, реальную возможность чего-то при том условии, что Бог существует. Если я излагаю историю о Боге и зле как защиту, то я надеюсь на следующую реакцию моей аудитории: «Если Бог существует, то все остальное вполне может быть истинным. Не вижу никаких причин опровергать это».

Апология может принимать не только форму повествования о том, как Бог извлекает великое благо из зла в мире — благо, которое перевешивает это зло. Как минимум, она включает в себя утверждение, что Бог *не мог* совершить большее благо, не попуская наблюдаемое зло (или какое-нибудь другое зло, такое же или даже худшее). Предложить историю, которая бы убедительно об этом свидетельствовала, — непростая задача. Причина такой трудности заключается в божественном всемогуществе. Человека часто можно извинить за допущение или даже причинение некоторого зла, если это было необходимым средством или неизбежным следствием более весомого блага или же необходимым средством предупреждения большего зла. Хирург XVIII столетия, оперировавший без анестезии, причинял невероятные страдания своим пациентам; но мы не осуждаем его, потому что (по крайней мере, если он знал, что делает) боль была неизбежным следствием применения средства, необходимого для достижения более весомого блага — спасения жизни пациента. Но мы не нашли бы оправдания для современного хирурга, имеющего анестетики, но тем не менее оперирующего без них — не нашли бы даже в том случае, если его операция спасла бы пациенту жизнь и оказалась бы благом, перевешивающим страшную боль, причиненную пациенту.

Итак, апология должна принять форму повествования, согласно которому проявление зла в этом мире, сотворенном и сохраняемом всемогущим существом, в некотором смысле *необходимо*. И это требование делает аргументирование апологии трудным делом. Ведь возможности всемогущего существа неограничены — или ограничены только тем, что внутренне невозможно, — и апология должна считаться с этими неограниченными возможностями.

Мне кажется, что есть только один вид апологии, дающий надежду на успех, и это так называемая апология на основании свободы воли. В своей простейшей, наиболее абстрактной форме она может быть представлена следующим образом. Бог сотворил мир, и мир весьма хорош. Неотъемлемая часть его благости — существование разумных существ, обладающих самосознанием и способных к абстрактному мышлению, любви и свободному выбору между доступными альтернативными действиями. Этот последний признак разумных существ — свобода выбора, или свободная воля — есть благо. Но даже всемогущее существо не в состоянии контролировать осуществление способности к свободному выбору, потому что контролируемый выбор *ipso facto* (в силу самого факта) уже не был бы свободным. Просить Бога даровать действующему лицу свободу выбора между *X* и *Y* и в то же время просить Его проследить за тем, чтобы это лицо

выбрало скорее *X*, нежели *Y*, — значит просить о том, что внутренне невозможно. Это то же самое, что просить Его сотворить круглый квадрат или невидимый предмет, отбрасывающий тень. Некоторые или даже все человеческие существа злоупотребляют даром свободной воли и производят определенное количество зла. Но свободная воля — достаточно значимое благо, чтобы ее существование перевесило зло, прорастающее из злоупотребления ею. И Бог предвидел это.

Апология, основанная на аргументе от свободы воли, немедленно вызывает несколько возражений. Два наиболее серьезных из них — следующие.

1. Может быть, свобода воли — благо, способное перевесить *некоторое количество* зла. Но представляется невероятным, чтобы она была способна перевесить всё действительно существующее количество физического страдания (не говоря уже о других видах зла).

2. Обратимся к природным катаклизмам — таким, как Лиссабонское землетрясение 1755 г. или цунами в Азии в декабре 2004 г. Подобные события вообще не являются результатом какого бы то ни было акта человеческой воли, свободного или несвободного.

На мой взгляд, апология на основании свободы воли в той простой форме, с которой я начал, не способна справиться ни с одним из этих возражений. В этой форме апология может в лучшем случае оправдать существование *некоторого* зла, но не всей той массы зла, которую мы в действительности наблюдаем. Притом то зло, которое эта апология способна оправдать, есть лишь зло, причиненное поступками людей. Однако я думаю, что более продуманные формы апологии на основании свободы воли действительно способны обратить наше внимание на любопытные вещи, связанные с существованием огромного количества зла в мире и с теми его разновидностями, которые не поддаются контролю со стороны человека. Но прежде чем я перейду к обсуждению этих «более продуманных» форм апологии, я хочу проанализировать одно возражение, выдвинутое против этой защиты. Указанное возражение имеет столь фундаментальный характер, что если бы оно имело силу, то опровергло бы любые ухищрения апологии, сколь бы изощренной она ни была. Это возражение касается природы свободной воли. Существует философская школа (ее наиболее выдающиеся представители — Гоббс, Юм и Милль), приверженцы которой полагают, что свобода воли и детерминизм вполне совместимы. Они считают, что возможен такой мир, в котором прошлое однозначно определяло бы собою будущее и тем не менее его обитатели были бы свободными существами. Если эти философы правы, то апология на основании свободы воли не имеет силы. Если

свобода воли и детерминизм совместимы, то, вопреки центральной посылке апологии на основании свободы воли, всемогущее существо могло бы сотворить человека, который будет обладать свободой выбора между X и Y и тем не менее гарантировать, что этот человек выберет не Y , а X .

Философы, допускающие совместимость свободной воли с детерминизмом, отстаивают свой тезис следующим образом: быть свободным — значит быть свободным делать то, что хочешь. Например, заключенные в тюрьме не свободны, потому что они хотят покинуть тюрьму, но сделать этого не могут. Человек, который отчаянно хочет бросить курить, но не может, не свободен по той же самой причине, пусть даже между ним и жизнью без никотина не стоит никаких физических препятствий, подобных тюремной камере. Само словосочетание «свободная воля» свидетельствует о правильности этого анализа: ведь воля человека есть просто то, чего человек хочет, а свободная воля означает не что иное, как волю, которая не встречает препятствий.

При таком понимании свободной воли Творцу, желающему наделить меня свободой выбора между X и Y , нужно лишь одно — устроить все так, чтобы истинные высказывания получались в обоих случаях. А именно, *если бы я выбрал X* , я был бы в силах достигнуть *того* желаемого; и *если бы я выбрал Y* , я был бы в силах достигнуть *этого* желаемого. И если бы Творец хотел, чтобы я выбрал X , а не Y , ему нужно было бы только вложить в меня сильнейшее желание X и проследить, чтобы я вовсе не желал Y . Эти две вещи, очевидно, совместимы. Рассмотрим следующий пример: Творец запретил одному из своих творений (пусть это будет женщина) вкушать от плода определенного дерева. Мог бы Он устроить все таким образом, чтобы она имела свободу выбора между вкушением и не-вкушением плода, и в то же время *гарантировать*, что она не вкусит от него? Несомненно. Чтобы обеспечить ей свободу выбора между этими двумя возможностями, Ему нужно только проследить за истинностью двух вещей: во-первых, пожелай она вкусить от плода этого дерева, никакое препятствие (вроде непреодолимой преграды или паралича членов) не встало бы на пути к осуществлению ее желания; во-вторых, пожелай она *не вкушать* от плода, ничто не принудило бы ее поступить вопреки *этой* желанию. А чтобы гарантировать ее не-вкушение от плода, Творцу было бы достаточно проследить именно за ее желанием не вкушать от плода. Этой цели можно было бы достигнуть разными путями. Поскольку мы допустили, что Творец запретил женщине вкушать от плода этого дерева, простейший путь состоял бы в том, чтобы встроить в ее психику сильнейшее желание повиноваться всем велениям

Творца и ужас перед неповиновением, подобный ужасу человека, страдающего боязнью высоты и насильно приведенного на край пропасти. Если принять теорию свободной воли, основанную на понятии «совместимости»*, придется признать, что всемогущее существо могло бы гарантировать своим созданиям как свободу воли, так и то, что они никогда не злоупотребили бы ей и не становились бы, таким образом, причиной зла в мире. Вот почему если теория «совместимости» верна, то апология на основании свободы воли не имеет силы.

Но насколько приемлема эта теория свободной воли, основанная на понятии «совместимости»? Думаю, что не слишком. Из нее неизбежно проистекают весьма странные следствия. Рассмотрим представителей низших социальных групп в романе О.Хаксли «Прекрасный новый мир» — групп «дельта» и «эпсилон». Глубочайшее желание этих несчастных созданий выбраны за них представителями другой группы — «альфа», образующими высший социальный слой, и оно состоит в желании повиноваться выходцам из «альфы». Это их первейшее желание, потому что оно заложено в них манипуляциями до и сразу после их рождения (если бы Хаксли писал свой роман сегодня, он, несомненно, добавил бы к списку средств, которыми группа «альфа» предопределяла желания своих добровольных рабов и генную инженерию). Трудно представить себе существа более подходящие под описание «существ, лишенных свободы воли», чем члены групп «дельта» и «эпсилон» из «Прекрасного нового мира». В то же время, если теория «совместимости» верна, представители «дельты» и «эпсилона» не только обладают свободной волей, но она у них куда свободнее, чем у вас или у меня. Каждый из них в любой момент времени делает именно то, чего желает. Поэтому согласно «теории совместимости» каждый из них наслаждается жизнью, исполненной совершенной свободой. Конечно, каждый из них желает только одного — исполнять то, что велит стоящий над ними старший. Но теория свободной воли, которую мы рассмотрели, ничего не говорит о *содержании* человеческих желаний; она требует только отсутствия препятствий в следовании этим желаниям.

Хотя у меня нет (я честно признаю это) удовлетворительного философского истолкования свободной воли, я твердо знаю одно: члены групп «дельта» и «эпсилон» ею не обладают. Я, следовательно,

* *От ред.:* Автор подразумевает попытки совмещения детерминизма и индетерминизма, которые получили техническое название компатибилизма. Суть этой концепции (основные представители — Э.Флю и Дж.Макки) в том, что человеческой свободе не мешало бы быть «свободной», даже если бы Бог предопределил её быть только благой.

настаиваю на том, что «теория совместимости» не может использоваться для опровержения апологии, основанной на свободе воли, — не может по той простой причине, что она неверна.

На мой взгляд, наиболее перспективной стратегией для атеиста было бы признать, что кто бы и что бы ни говорил, апология на основании свободы воли показывает лишь то, что в мире, сотворенном всемогущим и нравственно совершенным существом, присутствует определенное количество зла, определенное количество боли и страдания, а также сделать упор на то, сколь много этого страдания в личном мире и каковы его обнаруживаемые разновидности. Существующий мир включает в себе, как было сказано, немало поистине ужасного зла, причем некоторые виды обнаруживаемого зла имеют своей причиной отнюдь не людей: таковы, например, абсолютно непредсказуемые природные катаклизмы (здесь мы имеем пункт разновидностей зла). Может ли разработка нашей простой версии апологии на основании свободы воли удовлетворительным образом учесть эти два пункта?

Позвольте мне обозначить некое направление мысли, ведущее к этой цели. Вы — слушающие меня — вправе решать, насколько оно удовлетворительно. Апология на основании свободы воли, как я изложил ее, подразумевает, хотя и не требует этого с необходимостью, что Бог сотворил людей наделенными свободной волей, а затем предоставил их самим себе. Она подразумевает, что проявления зла в мире представляют собой более или менее разрозненные результаты бесчисленных миллионов не связанных между собой злоупотреблений свободной волей со стороны людей. Позвольте мне предложить своеобразное иносказание, дополняющее абстрактную схему апологии на основании свободы воли, изложенную выше. Обратимся к повествованию о сотворении мира, о бунте человека и об изгнании его из рая, которое содержится в первых трех главах книги Бытия. Могла ли эта история быть правдивой — правдивой в буквальном смысле слова? Конечно, нет. Она противоречит открытиям науки, касающимся эволюции человека и происхождения физической вселенной*. Это и неудивительно, поскольку библейское повествование гораздо старше этих открытий. Поэтому теперь я предложу вам довольно длин-

* *От ред.:* Хотя автор полагает, что эволюционистское объяснение генезиса человека «открытием науки» никак не противоречит (на этом основывается его последующий нарратив), можно отметить, что все предпринимавшиеся попытки обнаружения «связующих звеньев» между обезьяной и человеком пока еще научной критики не выдержали (начиная с полного опровержения в 1895 г. авторитетнейшим патологоанатомом Р.Вирховым так называемой гипотезы питекантропа).

ную историю о Боге и зле, которая во многих пунктах соприкасается с изложением книги Бытия, но в то же время согласуется с известными нам сегодня сведениями о предыстории человечества.

В течение миллиардов лет Бог направлял ход эволюции, пока в конце концов не появились очень умные приматы — непосредственные предшественники *homo sapiens*. В определенное время, несколько сотен тысяч лет назад, вся популяция наших предков-протолюдей образовала небольшое брачное сообщество: несколько тысяч, несколько сотен, а может быть, несколько десятков особей. Когда наступила полнота времен, Бог чудесным образом наделил членов этой брачной группы разумом. Иначе говоря, Он наделил их даром речи, абстрактного мышления и бескорыстной любви, а также, разумеется, даром свободной воли. Он дал им свободную волю потому, что она необходима для любви. Любовь, причем не только эротическая, предполагает свободу воли. Сущностная взаимосвязь между любовью и свободной волей прекрасно выражена в словах Руфи, обращенных к ее свекрови Ноемини: *Не принуждай меня оставить тебя и возвратиться от тебя; но куда ты пойдешь, туда и я пойду, и где ты будешь жить, там и я буду жить; народ твой будет моим народом, и твой Бог моим Богом; и где ты умрешь, там и я умру и погребена буду. Пусть то и то сделает мне Господь, и еще больше сделает; смерть одна разлучит меня с тобою* (Руфь 1: 16–17).

О том же свидетельствует обет, приносимый во время бракосочетания: «Я, Петр, беру тебя, Елизавету, в жены с этого дня и наперед, на добрые времена и на худые, в богатстве и в бедности, в болезни и в здравии, в любви и заботе, пока не разлучит нас смерть, по святому Божиему закону. Это мое торжественное обещание тебе».

Бог не только наделил приматов разумом, не только сделал их теми, кого мы сегодня называем людьми, но и возвел их к таинственному единению с Собою — единению, которое христиане уповают обрести на небесах и называют блаженным видением Бога. Пребывая в единении с Богом, эти новые человеческие существа, эти приматы, в определенный момент их жизни ставшие людьми, жили друг с другом в гармонии совершенной любви, обладая тем, что богословы когда-то называли сверхъестественными способностями, — чем-то подобным тому, что люди сегодня называют паранормальными способностями. Так как они жили в гармонии совершенной любви, ни один из них не наносил вреда другому. Благодаря своим сверхъестественным способностям они могли защитить себя от диких зверей (которых укрощали словом), от болезней (которые исцеляли прикосновением) и от стихийных и разрушительных природных явлений

(вроде землетрясений), потому что знали о них заранее и могли их избежать. Таким образом, тогда в мире не было зла. Согласно замыслу Бога они не должны были дряхлеть с возрастом и умирать, как это было с их предками-приматами. Но почему-то, по причинам, скрытым от нас, они не удовлетворялись этим райским существованием, злоупотребили даром свободной воли и сами отпали от единения с Богом.

Результат был ужасен: отныне они не только утратили блаженное видение, но и оказались подвержены разрушительному действию сил природы, старению и естественной смерти. Тем не менее они были слишком горды, чтобы перестать бунтовать. По мере того как поколения сменяли друг друга, люди все более отдалялись от Бога и все более погрязали в идолопоклонстве (порой содержащем и человеческие жертвоприношения), межплеменных войнах (сопровождавшихся захватом пленных, которых подвергали жестоким пыткам), убийствах, рабстве и грабежах. Хотя некоторые из людей, несомненно, понимали, что дела в мире идут скверно, у них не было возможности что-либо изменить. Отдалившись от Бога, люди больше не смогли, как сказал бы инженер, «работать в условиях проекта». В них возобладали образ мысли, запечатленный в генах и унаследованный от миллионов поколений дочеловеческих предков, — образ мысли, согласно которому на первом месте стояли собственные желания индивида, а главной ценностью было его собственное благоденствие, тогда как благоденствие ближайших родственников имело подчиненное значение, а благоденствие посторонних людей и вовсе не имело никакого. Когда же такой образ мысли соединился с разумностью, способностью к абстрактному мышлению, то плодом этого «брака» стала постоянная злоба, направленная на тех, кто мешал исполнению желаний индивида. Сердца лелеяли ненависть и жажду мести. Унаследованный ген, порождавший такие губительные последствия, был безвредным до тех пор, пока люди в блаженном видении постоянно имели перед глазами образ совершенной любви. Но в состоянии отделенности от Бога, при условии разумности, в них сформировался генетический субстрат так называемого первородного греха: врожденная устремленность ко злу, против которой все человеческие усилия напрасны.

Когда люди сделали такими, Бог обратил взор на лежавший в руинах мир. С Его стороны было бы справедливым оставить людей в том состоянии распада, в какое они привели себя и мир, в котором жили. Но Бог выше простой справедливости. Он выше и простой жалости: ведь Бог, который был бы всего лишь жалостливым, мог бы тогда просто положить конец истории человечества, подоб-

но тому, как пристреливают лошадь со сломанной ногой. Однако Бог есть Бог любви. Поэтому он не бросил человека на произвол его собственной судьбы, но и не довершил его гибель из жалости. Вместо этого Он начал спасательную операцию. Он принял осущест-влять план, призванный вновь привести отделившееся челове-чество к единству с Собой. При такой стратегии аполгии нет нужды уточнять природу этого плана спасения (три авраамические рели-гии — иудаизм, христианство и ислам — рассказывают три разные истории этого плана, и я не собираюсь отдавать предпочтение од-ной из них в ущерб другим, предлагая свою, на правдивости кото-рой в конечном счете не настаиваю). Но кое-что о нем сказать мож-но. Цель этого плана состояла в том, чтобы люди вновь полюбили Бога. А поскольку любовь по своему самому существу требует сво-бодной воли, ее нельзя навязать извне, актом абсолютной власти. Люди должны свободно выбрать восстановление единства с Богом и любовь к Нему. Но они не могут сделать это собственными сила-ми. Поэтому они должны сотрудничать с Богом. Спасательная опе-рация, задуманная Богом, имела одну важную черту, роднившую ее со всеми прочими спасательными акциями: спасатель и спасаемый должны сотрудничать друг с другом. А чтобы люди могли сотрудни-чать с Богом в этой великой операции, они должны понимать, что нуждаются в спасении. Они должны знать, что отделены от Бога, и понимать, что означает быть отделенным от Него. Быть отделен-ным от Бога — значит жить в мире, исполненном ужасов. Если бы Бог просто «отменил» все ужасы этого мира серией чудес, Он тем самым обрек бы на провал Свой собственный план примирения. Если бы Он это сделал, мы были бы довольны нашей участью и не видели бы смысла в сотрудничестве с Ним.

Этот пункт имеет ключевое значение в предлагаемой мною стра-тегии аполгии. Постараюсь пояснить ее по аналогии. Предполо-жим, что Дороти страдает от ангины и что ей необходимо бросить курить и сбросить вес. Предположим, что ее доктору известно ле-карство, облегчающее боль, но не имеющее собственно лечебного эффекта. Должен ли он выписать ей это лекарство, вполне осозна-вая, что боль из горла уйдет, но в состоянии Дороти — ничто не из-менится: она не перестанет курить и не потеряет вес? Быть может, на этот вопрос следует ответить утвердительно. В конце концов, доктор — такой же взрослый человек, как и Дороти, и такой же граж-данин, как и она. Возможно, было бы невыносимым патернализ-мом по отношению к доктору запретить ему облегчить боль, испы-тываемую Дороти, только для того, чтобы стимулировать ее моти-

вацию вести себя соответственно ее собственным интересам. Человек, обладающий либеральным складом ума, вероятно, даже сказал бы, что доктор, выписывая такое лекарство, поступает «по-божески». Однако совсем не ясно, в какой мере те же критерии допустимо применять к Богу. Во всяком случае, вполне допустимо, что для Бога нравственно дать человеку пострадать, тогда как в случае устранения страдания человек окажется лишенным великого блага, перевешивающего страдание. Тем не менее (я добавлю это утверждение к моей защите, хотя оно и не обусловлено строгой логической необходимостью) Бог действительно хранит нас от *многих* зол, от большого количества страданий, которые стали бы естественным следствием нашего бунта. Если бы Он этого не делал, вся человеческая история была бы, по меньшей мере, ужасной, всякое человеческое общество находилось бы на моральном уровне нацистской Германии. Но от скольких бы зол ни хранил нас Бог, он вынужден оставить место достаточному количеству зла, если не хочет вводить нас в заблуждение относительно истинного смысла нашей отделенности от Него. Количество зла, которое он попускает, столь велико и ужасно, что мы не в силах по-настоящему охватить его, в особенности принадлежа к так называемому среднему классу американцев или европейцев. И все же всё могло бы быть и гораздо хуже. Обитатели мира, в котором люди отделились от Бога и затем были Им предоставлены самим себе, восприняли бы наш мир как относительный рай. Но все зло закончится. Настанет такое время, когда больше не будет незаслуженных страданий. За всякое зло, причиненное порочным человеком невинному, воздастся по заслугам, и всякая слеза будет осушена. Если страдание и останется, оно будет заслуженным страданием тех, кто откажется сотрудничать с Богом в Его великой спасательной операции и кому Он позволит существовать в вечности веков в состоянии добровольного саморазрушения — тех, кто в буквальном смысле пребудет в аду.

К моей апологии на основании свободной воли следует добавить еще один, заключительный, элемент: немало зла в мире происходит *случайно*. Как правило, нет объяснения тому, почему именно *это* зло постигло именно *этого* человека. Зато можно объяснить, почему зло случается с людьми беспричинно. И это объяснение гласит, что такое положение дел вызвано отделенностью от Бога. Быть отделенным от Бога — значит быть игрушкой случая. Это значит жить в мире, где невинные дети умирают страшной смертью. Хуже того, это значит жить в мире, где невинные дети умирают страшной смертью *просто так*. Это значит жить в мире, где негодяи удачливы и процвета-

ют. Всякому человеку, не желающему жить в мире, где люди — всего лишь игрушки случая, лучше принять то, что предлагает ему Бог, и пойти путем, выводящим из этого мира.

Такова эта апология. Напомню, что это не более чем апология. Я не навязываю ее вам как теодицею, т.е. как истину о сосуществовании Бога и зла в мире. Я настаиваю только на том, что эта история правдива, судя по тому, что нам известно, и при условии, что Бог существует. Насколько удачна такая апология? Я не вижу никаких неопровержимых доводов, которые заставили бы меня отказаться от любого из выдвинутых тезисов. В частности, я не вижу никаких доводов против тезиса, что Бог наделил разумом малую популяцию наших предков Своим особым актом, совершенным 13 июня 193027 г. до н.э., или в какой-либо другой день. То, что в истории нашей эволюции не было чудесных событий, — вовсе не открытие эволюционной биологии. Оно *не может* им быть, подобно тому, как то обстоятельство, что погода в Данкирке никак не объясняется специфическим локальным действием Бога, не является открытием метеорологии. Всякий, кто верит, что возникновение человеческого разума или погода в Данкирке имеют чисто природные причины, по необходимости опирается в своей вере не на научные, а на философские основания. Применительно к происхождению рациональности это особенно верно. Ведь о погоде мы знаем очень многое: знаем, как формируются погодные условия, знаем, что присутствие дождевых облаков над Данкирком вполне *может* объясняться естественными причинами. Но мы, безусловно, не знаем, является ли разум результатом действия природных причин. В любом случае, мы не знаем этого до тех пор, пока не будет доказано, что *все на свете* имеет чисто природные причины (всякий, кто верит, что человеческий разум имеет чисто природные причины, верит в это исключительно на основании следующего аргумента: все на свете имеет чисто природные причины; человек разумен; следовательно, разумность человека должна была иметь чисто природные причины).

В заключение я прошу вас задуматься над следующим вопросом. Предположим на минуту, что представленная мною апология есть подлинная история. Оправдывает ли она существование зла в мире? Поставим вопрос иначе. Допустим, что всемогущее и всезнающее существо действовало именно так, как действовал Бог в истории, которую я вам рассказал. Тогда можно ли выдвинуть какое-либо моральное обвинение против существа, которое действовало подобным образом? И можно ли представить возражения к утверждению, что это существо — не только всемогущее и всезнающее, но и нравствен-

но совершенное? На мой взгляд, никак не очевидно, что таких возражений нет, как не очевидно и то, что они есть. Представленная мною защита и рассказанная мною история служат предметом для размышлений и исходным пунктом для обсуждений. Если кто-то сочтет, что эта история, будь она правдивой, не освобождает от серьезной нравственной критики то существо, которое поступило так, как, по моим предположениям, поступил Бог, — пусть объяснит, почему он (или она) так считает. Тогда я (или кто-нибудь другой), защищая тезис, отвечу на возражение, а противник сможет дать свой ответ и т.д. Но так обычно и бывает в философии, ибо философия — это дискуссия, которая не имеет конца. Как сказал философ Дж.Л.Остин, также рассуждавший на тему оправданий: «Здесь я заканчиваю и вручаю предмет обсуждения вам».

Тимоти О'Коннор

Теодицея и природа человека: Достоевский о святом как свидетеле

Введение

Существует много аспектов проблемы зла. Философы, в целом, заняты группой *теоретических* аспектов этой проблемы. Таковые состоят в оценке различных видов аргументации в пользу следующего общего вывода: повсеместные факты страдания людей и животных делают существование Бога почти невероятным, если не очевидно ложным. Общая, базовая версия восходит к Эпикуру. Она была вновь выдвинута шотландским философом XVII в. и яростным критиком христианства Дэвидом Юмом в его сочинении «Диалоги о естественной религии»: (ч. 10) «Старые вопросы Эпикура ещё остаются без ответа. Может быть, божество хочет, но не может предотвратить зло? Значит, оно не всемогуще. Если же оно может это сделать, но не хочет, значит, оно недоброжелательно. Если же оно и хочет и может, то откуда же берется зло?»¹.

В ответ христианские философы и не они одни пытались определить причины, по которым Бог мог бы допустить столько страданий или, это если не удавалось, обосновать возможность разумной веры в существование Бога даже при отсутствии правдоподобного объяснения причин, по которым Бог мог допустить страдание.

Обычных людей также с очевидностью волнуют эти теоретические проблемы, но они не всегда четко отделяют их от проблем в большей мере практических. Я предполагаю, что многие отклонили бы термины, в которых философы обсуждают эти вопросы, как «нежизненные», обойдя до некоторой степени «суть» дела. Многие люди, побуждаемые к атеизму размышлениями о фактах страдания, могут не заметить перемену в себе самих, когда сначала проявляют склон-

ность соглашаться с выводом, что факты страдания делают существование Бога объективно невозможным. Для них проблема зла имеет практическое, экзистенциальное измерение.

Федор Достоевский хорошо понимал суть этого измерения, и его понимание нашло отражение в его литературной трактовке проблемы зла, представленной в его шедевре «Братьях Карамазовых». Здесь я попытаюсь дать интерпретацию по-своему глубокого экзистенциального отрицания христианства, которое предлагает в романе антагонист автора, Иван Карамазов, на основании фактов человеческого страдания. Я укажу на некоторое сходство истории Ивана с тем, о чем говорит в романе «Чума» французский философ-экзистенциалист Альбер Камю, а затем вернусь к ответу Достоевского, данному им в изложении последней беседы старца Зосимы. Моя цель состоит в том, чтобы дать интерпретацию и ясно обозначить подход Достоевского к проблеме зла. Я надеюсь, это послужит началом нашей дальнейшей дискуссии о значении проблемы, поставленной Достоевским, а также о перспективности и ограниченности его стратегии разрешения таковой.

Экзистенциальная проблема зла у Достоевского

«Братья Карамазовы» Достоевского представляют собой большое и сложное сочинение, сюжетную линию которого я не стану здесь повторять. Я лишь напомним, что она вращается вокруг наследства беспутного сластолюбца Федора Карамазова. У Федора три сына: Дмитрий, впечатлительный и страстный человек, соперник отца, Иван, убежденный социалист и атеист, воспитанный на светский манер в традиции западного способа мышления, и Алеша, мягкосердечный благочестивый христианин, находящийся под влиянием загадочного и всеми почитаемого монаха, старца Зосимы. В двух важных главах («Бунт» и «Великий инквизитор») в начале романа Иван ведёт диалог с Алешей и пытается доказать свою правоту, отвергая всякие попытки толковать худшие формы человеческого несчастья в христианских терминах. Одну из этих двух глав часто печатают в антологиях, посвященных проблеме зла. Но ни в чем слова Ивана не напоминают философскую *аргументацию* на основе страдания, которая привела бы к заключению, что христианство ложно или в высшей степени невероятно. Я думаю, он все-таки строит некое доказательство, но приходит к заключению другого рода. Вот как он начинает:

«Верую в Слово, к которому стремится вселенная... которое есть само бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность. Слово-то много на этот счет наделано. Кажется, уж я на хорошей дороге — а? Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого божьего — не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять. Оговорюсь: я убежден как младенец, что страдания заживут и сгладятся, что весь обидный комизм человеческих противоречий исчезнет, как жалкий мираж, как гнусненькое измышление малосильного и маленького, как атом человеческого эвклидовского ума, что, наконец, в мировом финале, в момент вечной гармонии, случится и явится нечто до того драгоценное, что хватит его на все сердца, на утоление всех негодований, на искупление всех злодейств людей, всей пролитой ими их крови, хватит, чтобы не только было возможно простить, но и оправдать все, что случилось с людьми, — пусть, пусть это все будет и явится, но я-то этого не принимаю и не хочу принять! Пусть даже параллельные линии сойдутся и я это сам увижу: увижу и скажу, что сошлись, а все-таки не приму. Вот моя суть, Алеша, вот мой тезис. Это уж я серьезно тебе высказал. Я нарочно начал этот наш с тобой разговор как глупее нельзя начать, но довел до моей исповеди, потому что ее только тебе и надо. Не о боге тебе нужно было, а лишь нужно было узнать, чем живет твой любимый тобою брат. Я и сказал»².

Заметьте, как с самого начала Иван ставит проблему: он занимает позицию человека, принимающего существование Бога и благодать Его высших целей, верит в окончательное разрешение проблемы страданий в будущей жизни, и тем не менее заявляет, что не «принимает это», что на первый взгляд звучит странно. Если человек по-настоящему верит в то, что *есть* ответ (даже если он не знает его), то в каком смысле он отказывается «принимать» его?

Иван продолжает, перечисляя страшные жестокости, в том числе истории о детях, одного из которых страшно и бессмысленно избивают родители, а другого собаки, спущенные с цепи помещиком, «растерзали в клочки», тогда как его мать беспомощно смотрит на это. Иван замечает походя, что страдание этих малышей уличает всякое безжалостное, но легкое оправдание, которое видит во всем человеческом страдании воздаяние за наше единство в грехе. Затем он говорит:

«Понимаю же я, каково должно быть сотрясение вселенной, когда всё на небе и под землю сольется в один хвалебный глас и всё живое и жившее воскликнет: «Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои!» Уж когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее,

и все трое возгласят со слезами: «Прав ты, Господи», то уж конечно настанет венец познания и все объяснится. Но вот тут-то и запятая, этого-то я и не могу принять. И пока я на земле, я спешу взять свои меры. Видишь ли, Алеша, ведь, может быть, и действительно так случится, что когда я сам доживу до того момента, али воскресну, чтоб увидеть его, то и сам я, пожалуй, воскликну со всеми, смотря на мать, обнявшуюся с мучителем ее дитяти: «Прав Ты, Господи!» Но я не хочу тогда восклицать. Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезками своими к «Боженьке»! Не стоит потому, что слезки его остались неискупленными. Они должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии. Но чем, чем ты искупишь их? Разве это возможно? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше. И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены. Не хочу я, наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему! Если хочет, пусть простит за себя, пусть простит мучителю материнское безмерное страдание свое; но страдания своего растерзанного ребенка она не имеет права простить, не смеет простить мучителя, хотя бы сам ребенок простил их ему! А если так, если они не смеют простить, где же гармония? Есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и неправ. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно».

Когда Алеша говорит, что это бунт, Иван бросает вызов:

— Скажи мне сам прямо, я зову тебя — отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего

себя кулачком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!

— Нет, не согласился бы, — тихо сказал Алеша³.

Сила слов Ивана «я не принимаю» заключается, как я понимаю, вот в чем. Каждый человек, всегда думающий о худших аспектах человеческого страдания, сталкивается с практической проблемой: как продолжать жить так, чтобы привести в гармонию свои нравственные/религиозные взгляды на страдание и свои внутренние нравственные порывы. Иван говорит, что христианское благовестие не может возвещаться честно, потому что оно в некотором смысле несовместимо с переживанием элементарного человеческого сочувствия угнетенным и страдающим. Его вызов Алеше «*Ты согласился бы?*» — это вызов, перед которым стоит каждый христианин. Каким в моем понимании должно быть христианское благовестие в связи со страданием? Как принять его, смотря сквозь его призму на все случаи сильного страдания, с которым сталкиваешься, и при этом не ожесточиться морально настолько, чтобы сегодняшняя точка зрения стала глубоко отвратительна? Иван заявляет, что не *хочет*, чтобы его взгляд изменился (в христианских терминах — освятился), и смиряется с человеческим страданием, принимая его как нечто уготовленное Богом в качестве части последней гармонии всего. Это изменение может произойти, как он намекает, только когда он перестанет сочувствовать жертвам угнетения и чувствовать единение с ними.

Затем Иван рассказывает Алеше притчу о Великом инквизиторе. Действие происходит в Испании XVI в., в пик инквизиции. Там появляется Иисус, Великий инквизитор узнает его и, по иронии судьбы, бросает в тюрьму. Он произносит длинный монолог, в котором поносит Иисуса за Его благовестие. Ведь инквизитор усомнился в Нем и выбрал другой идеал — «исправить» первоначальное христианское благовестие. Напоминая Иисусу об искушении в пустыне диаволом, инквизитор говорит:

«Реши же сам, кто был прав: Ты или тот, который тогда вопрошал тебя? Вспомни первый вопрос; хоть и не буквально, но смысл его тот: «Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, — ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное...»⁴.

Хлеб здесь выступает символом того, к чему стремится большинство людей. Инквизитор замечает, что Иисус, однако, предложил нам нечто совершенно другое — «хлеб небесный», требующий «любви человека, чтобы он следовал за Тобой по своей свободной воле, очарованный и захваченный Тобой». И главная проблема с этим благовестием заключается в том, что большинство не могут по природе своей принять его:

«Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагородного людского племени с земным? И если за Тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для хлеба небесного? Иль тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных...? Нет, нам дурогои и слабые... [Ты] жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками. Озрись и суди, вот прошло пятнадцать веков, поди посмотри на них: кого ты вознес до себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем Ты о нем думал! Может ли, может ли он исполнить то, что и Ты? Столь уважая его, Ты поступил как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал, — и это кто же, Тот, Который возлюбил его более Самого Себя!»⁵.

Здесь мы видим второй, практический аспект проблемы зла, выраженной Иваном. Цель изначального христианского благовестия, — цель, ради которой человеческое страдание дозволено в первую очередь, — для большинства людей недостижима. Она не объясняет наши явные слабости, неизбежную немощь нашей природы. Христианское благовестие, по мнению Ивана, просто не подходит для обычных людей. Подразумевается, что оно вряд ли истинно: совершенный Творец не мог замыслить спасения, не сообразующегося с нашими основными наклонностями.

Итак, вызов, брошенный Иваном христианину, состоит не в том, чтобы дать абстрактное, возможное оправдание попустительству Богом страдания, которое мы видим и испытываем. Он скорее конкретен, практичен и выражается двояко: 1) покажи, как человек может без ожесточения принять благовестие о Боге, Который в конечном счете приведет все к вечной гармонии, включая бесчисленных угнетателей и их жертвы; 2) докажи, что, вопреки всякой очевидности, христианский призыв к самоосуждению ради свободно даруемой любви к Богу может быть осуществлен простым слабым человеком. В какой форме может выражаться адекватный ответ на эти вызовы?

Альбер Камю о провидении и страдании

Прежде чем перейти к ответу Достоевского, мне бы хотелось указать на то, как реальный западный атеист, французский философ Альбер Камю попытался передать почти ту же дилемму, стоящую перед верующим христианином. В романе «Чума» он описывает город, в котором правительство ввело карантин из-за эпидемии смертоносной чумы. Д-р Бернар Риз, от лица которого ведется повествование, — агностик, как мы обнаруживаем позднее, который делает всё возможное для помощи гибнущим от болезни. Он и Жан Тарру («молодой, финансово независимый наблюдатель») олицетворяют светский гуманизм, исповедуемый Камю. Их религиозный соратник отец Панлю — «ученый и воинствующий иезуитский» священник.

В начале повествования рассказчик говорит нам о своей цели — описать события. Эта цель заставляет нас отбросить всяческие иллюзии относительно происходящего, сохраняя при этом твердую приверженность гуманизму. И хотя мы, как правило, не определяем нашу судьбу в таких крайних выражениях, у Камю отчаянные страдания пораженного чумой города символизируют естественное состояние человека: мы все в той или иной степени страдаем (некоторые — ужасно по несчастливой случайности), мы надеемся на что-то, отличное от того, что переживаем, и мы все умрем. Многие в первой трети книги посвящено описанию последствий карантина и судьбе обитателей города: с одной стороны, возникает чувство утраты, изгнания и бесперспективности; с другой — обретенная свобода служить своим целям. Постепенно все иллюзии в связи с их судьбой у горожан исчезают, и они, как говорит автор, яснее осознают человеческое состояние (в конце романа, когда чума отступает, освобождая жителей от своего плена, многие снова впадают в иллюзию, предпочитая не вспоминать о том, свидетелями чему они были и чему научились во время сурового испытания).

Проповедью отца Панлю Камю передает свое понимание христианского благовестия в связи со страданием:

«С самого начала истории человечества бич Божий смирял жестоковых и слепцов. Поразмыслите над этим хорошенько и преклоните колена... Бог дозволил бичу обрушиться на вас... Вы полагали, что достаточно один раз в неделю, в воскресенье, зайти в храм Божий, дабы в остальные шесть дней у вас были развязаны руки. Вы полагали, что, преклонив десяток раз колена, вы искупите вашу преступную беспечность. Но Бог, Он не тепел. Эти редкие обращения к

небу не могут удовлетворить его ненасытную любовь. Ему хочется видеть вас постоянно, таково выражение Его любви к вам, и, по правде говоря, единственное ее выражение»⁶.

Обсуждая потом проповедь с Тарру, Риэ сначала формулирует дилемму, перед которой стоит атеист:

«Риэ сказал..., что если бы он верил во всемогущего Бога, он бросил бы лечить больных и передал их в руки Господни. Но дело в том, что ни один человек на всем свете, да-да, даже и отец Панлю, который верит, что верит, не верит в такого Бога, поскольку никто полностью не полагается на Его волю... Так или иначе, – повторил доктор, – раз порядок вещей определяется смертью, может быть, для Господа Бога вообще лучше, чтобы в Него не верили и всеми силами боролись против смерти, не обращая взоры к небесам, где царит молчание»⁷.

Далее он говорит, что его, в свою очередь, страдание *научило* светскому гуманистическому мировоззрению. В том же духе Тарру говорит, что «постижение» состояния человека толкает его к действию, независимо от какого-либо религиозного или философского закона.

Стержневым событием романа является длительная и мучительная смерть маленького ребенка, свидетелем которой стал отец Панлю. Наблюдая страдания собственными глазами, Панлю осознает невозможность теодицеи в том духе, которым он наполнил свою проповедь. Вместо этого он кричит: «Боже мой, пощади этого ребенка!» После смерти малыша Панлю произносит вторую проповедь. Его тон смягчается, когда он заменяет «вы» на «мы». Но его проповедь, уже не осуждающая, превращается в нечто гротескное. Верный взгляд, говорит он собравшимся, наводит на мысль: «все или ничего», полное смирение перед всемогущим Богом, Который делает, что угодно Ему:

«Братья мои, любовь к Богу – трудная любовь. Любовь к Нему предполагает полное забвение самого себя, пренебрежение к своей личности. Но один лишь Он может смыть ужас страдания и гибели детей, во всяком случае лишь один Он может превратить его в необходимость, ибо человек не способен это понять, он может лишь желать этого. Вот тот трудный урок, который я желал усвоить вместе с вами. Вот она, вера, жестокая в глазах человека и единственно ценная в глазах Господа, к которой мы и должны приблизиться»⁸.

По мнению Камю, именно это должен заявить последовательный христианин, принимая то, что отказывался принять Иван Карамазов. Камю акцентирует на этом внимание, заражая отца Панлю чумой и вынуждая его отвергнуть любую медицинскую помощь как «противную его принципам».

Позднее Тарру говорит, что главная проблема заключается вот в чем: «Можно ли быть святым без Бога?». Далее Камю через мировоззрение Тарру и Риэ обрисовывает светскую мораль как альтернативу религиозной — морали, которая охватывает человеческую любовь, признавая при этом, что истинный мир при непрестанном страдании, с которым следует бороться, невозможен.

Решение Достоевского: святой как нравственный свидетель

Итак, каким же образом христианин должен ответить на вызовы, по-разному брошенные Иваном у Достоевского и Риэ и Тарру у Камю? Можно ли включить в широкий взгляд на Промысл Божий с порой ужасающими страданиями, сохраняя при этом глубокое сочувствие к страждущему и солидаризируясь с ним? Есть ли альтернатива жестокости Панлю, нашедшей выражение в первой проповеди («бич Божий»), и смирению человеческой личности, с которым он соглашается во второй?

Собственный ответ Достоевский наиболее ясно выразил в описании жизни и учения почитаемого православного монаха, старца Зосимы⁹. Хотя Зосима умирает, когда читатель не одолел еще и половины романа и не дошел до некоторых важных драматических эпизодов, оказанное им влияние на Алешу прослеживается на протяжении всей книги, и его последнее символическое действие по отношению к Дмитрию предвещает драматический конец романа, увязываясь с собственным учением Зосимы о значении страдания. Чтобы до конца оценить ответ Достоевского на вызов Ивана, необходимо рассмотреть не только учение Зосимы, но и его жизнь и характер.

Я начну с учения Зосимы о значении страдания, изложенного им монахам за несколько часов до его смерти. Во-первых, необходимо отметить, что он вообще никак не объясняет, почему Бог решил сотворить мир, в котором так много человеческих страданий. В частности, он нигде не намекает на взгляд, подобный представленному отцом Панлю у Камю, согласно которому наше страдание является в конечном итоге воздаянием Бога за человеческий грех. Вместо этого его единственно заботит ответ христианина не только страждущему, но и тем, кто причиняет страдания другим. Разгадка, считает он, заключается в понимании нами свободы. Иван олицетворяет собой главную светскую альтернативу, основы которой следует искать в идеале Просвещения. Согласно этому взгляду применение абстрактно-

объективной научной методологии к нашему пониманию человека должно вести к прогрессу человечества и будущему счастью. На самом же деле этого не происходит. И главный ложный шаг, сделанный европейской светской культурой, заключался в неправильном взгляде на свободу человека: «Понимая свободу, как приумножение и скорое утоление потребностей, искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок»¹⁰. Это неизбежно ведет к изолированности людей друг от друга, их расколотости, устраняя из их картины мира основу серьезной нравственной озабоченности, — людей, которых наука просто сделала более эффективными средствами причинения боли другим.

Отметим, что Камю представляет важное направление светской мысли, включающее взгляд на свободу, критикуемый Зосимой, но согласуемое при этом с тем, что выделяет Зосима, а именно с необходимостью человеческой солидарности. Мы, однако, имеем все основания сомневаться в том, что в человеческой в более широком понимании экзистенции у Камю есть что-либо подлинно побуждающее относительно удовлетворенных людей солидаризироваться с тяжело страдающими. Жан Тарру у Камю говорит, что стремление к такой солидарности происходит от простого «понимания» общечеловеческих страданий. Наверное, это так в отношении некоторых людей. Но речь идет о том, какая реакция на страдание своих собратьев возобладает среди людей, разделяющих отношение Просвещения к прогрессу и вытекающее из него светское понимание свободы. Расширение таких тенденций в светской культуре после Достоевского дают достаточные основания для сомнений на этот счет: «кто же из них способнее вознести великую мысль и пойти ей послужить — уединенный ли богач или сей *освобожденный* от тиранства вещей и привычек?»¹¹.

В любом случае наше дело — понять альтернативу, предлагаемую Зосимой. Он утверждает, что истинная свобода приходит через стремление к монашескому идеалу, когда личные желания сводятся к минимуму. Эти желания искажают наш взгляд и притупляют нашу заботу о других. Становясь свободными на пути к монашеству, мы принимаем божественное всеединство и присутствие «божественной тайны» во всем — понимаем в глубине души, что все царство природы является единым божественным творением, назначение которого — воссоединиться с Богом, залечив глубокую рану человеческого греха. Самое важное нравственное следствие, которое Зосима извлекает из такого видения, состоит в том, что мы осознаем себя «ответственными за каждого»:

«...Ибо все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается. Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы...

Помни особенно, что не можешь ничьим судиею быть. Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же точно преступник, как и стоящий пред ним, и что он-то за преступление стоящего пред ним может прежде всех и виноват.

...И поймёшь, что сам виновен, ибо мог светить злодеям даже как единый безгрешный и не светил. Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть не совершил бы его при свете твоём. И даже если ты и светил, но увидишь, что не спасаются люди даже и при свете твоём, то пребудь тверд, и не усомнись в силе света небесного; верь тому, что если теперь не спаслись, то потом спасутся. А не спасутся и потом, то сыны их спасутся, ибо не умрет свет твой, хотя бы и ты уже умер»¹².

Впервые Зосима говорит об этом учении, когда встречается с Карамазовыми в связи с их спором о наследстве между Дмитрием и его отцом. Тон разговора снижается до язвительного, и Дмитрий спрашивает, можно ли допустить, чтобы жил такой жалкий человек, как его отец. Впоследствии Зосима скажет Алеше, что он увидел нечто пугающее в Дмитрие и «ужаснулся тому, к чему готовился этот человек». Отвечая Дмитрию, Зосима подходит к нему, встает перед ним на колени и кланяется ему до земли. А поднявшись, кланяется каждому и просит прощения:

«Дмитрий Фёдорович стоял несколько мгновений как поражённый: ему поклон в ноги — что такое? Наконец вдруг вскрикнул: “О Боже!” — и, закрыв руками лицо, бросился вон из комнаты»¹³.

Что можно сказать о нашей реакции на тяжкое страдание? Ризэ и Иван, оба заявляют, что невозможно и нельзя принять страшное страдание невинных как часть какого-то всеохватывающего божественного замысла. Рассуждая об Иове, который вместе со своим здоровьем и богатством теряет детей, обретая счастье в новой семье, Зосима говорит:

«Да как мог бы он, казалось, возлюбить этих новых, когда тех прежних нет, когда тех лишился? Вспоминая тех, разве можно быть счастливым в полноте, как прежде, с новыми, как бы новые ни были ему милы?». Но можно, можно! Старое горе великою тайной жизни человеческой переходит постепенно в тихую умиленную радость;

вместо юной кипучей крови наступает кроткая ясная старость: благословляю восход солнца ежедневный, и сердце мое по-прежнему поет ему, но уже более люблю закат его, длинные косые лучи его, а с ними тихие, кроткие, умиленные воспоминания, милые образы из всей долгой и благословенной жизни, — а надо всем-то правда Божия, умиляющая, примиряющая, всепрощающая! Кончается жизнь моя, знаю и слышу это, но чувствую на каждый оставшийся день мой, как жизнь моя земная соприкасается уже с новою, бесконечною, неведомою, но близко грядущею жизнью, от предчувствия которой трепещет восторгом душа моя, сияет ум и радостно плачет сердце...»¹⁴.

В целом его мысль, по-видимому, заключается в том, что, принимая факт повсеместного страдания и разделяя ответственность за него, человек со временем смягчается и примиряется с ним, даже видя в нем всеохватывающий Промысл Божий, распространяющийся в равной степени и на жертву, и на убийцу.

Зосима признает, что сказанное им попирает наше обычное нравственное и человеческое представление и, казалось бы, поддерживает недовольство Великого инквизитора морально слабыми миллионами в противоположность каким-то тысячам сильных. Хотя «весь мир так долго стоит на нелепостях» и такой взгляд представляется большинству из нас абсурдным, некоторым удалось принять его и стать свидетелями лучшей жизни¹⁵. Спор ведется не о том, что такое понимание жизни для большинства людей в их сегодняшнем состоянии *сейчас* невозможно, а о том, возможно ли оно *когда-либо*: смогут ли «миллионы» обрести радость и сострадание в стремлении жить так, как видит это Зосима?

В этом вопросе решающее значение имеют жизнь и характер самого Зосимы. Он вспоминает свое преобразование из всем недовольного и поглощенного собой офицера в того старца-монаха, каковым он стал. Охваченный внезапным осознанием собственной глупости, он отказывается от дуэли, которую намеренно спровоцировал, и извиняется за свои неоправданные действия. Потом, несмотря на ожидаемое презрение со стороны своих сослуживцев, он делает решительный шаг, обращаясь к монашеской жизни*. Старец Зосима, с которым знакомится читатель, — это человек исключительного терпения, доброты и сострадания, человек, к которому издали прихо-

* *От ред.*: Хорошо известно, что прототипами старца Зосимы были оптинские старцы, в частности преп. Варсонофий (Блиханков) [1845–1913], в миру дослужившийся до полковника; «из блестящего военного в одну ночь по соизволению Божию, он стал великим старцем» (преп. Некторий Оптинский).

дят крестьяне, чтобы получить благословение и услышать его совет. Траектория его жизни указывает на возможности даже слабых людей, по природе своей не расположенных к святости.

Таким образом, принципиальный ответ Достоевского людям с убеждениями Ивана (или Рие) состоит в том, что им — как, по правде говоря, и большинству из нас — никак не показать, как можно принять Божественный Промысл, никоим образом не понять, что Бог есть сама совершенная Любовь, и вряд ли испытать радость от жизни в единении со страждущими. Тем не менее можно предположить, что это все же возможно, а потому принять свидетельство живого святого разумно¹⁶. Если проблема зла, которую мы пытаемся решить, — *практическая* по своей природе, то мы должны судить об альтернативах, спрашивая себя, каково то всеохватывающее видение, которое *способно* воспитать величайшую нравственную силу в пораженном болью мире. Тогда святой Достоевского предстает как умудренный опытом нравственный свидетель, человек, который в состоянии увидеть то, что мы сейчас увидеть не можем, ибо находимся в «периоде уединения»:

«Ибо всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство, ибо вместо полноты определения существа своего впадают в совершенное уединение. Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдалается, прячется и, что имеет — прячет, и кончает тем, что сам от людей отталкивается и сам людей от себя отталкивает. Копит уединенно богатство и думает: сколь силен я теперь и сколь обеспечен, а и не знает безумный, что чем более копит, тем более погружается в самоубийственное бессилие. Ибо привык надеяться на себя одного и от целого отделился единицей, приучил свою душу не верить в людскую помощь, в людей и в человечество, и только и трепещет того, что пропадут его деньги и приобретенные им права его. Повсеместно ныне ум человеческий начинает насмешливо не понимать, что истинное обеспечение лица состоит не в личном уединенном его усилии, а в людской общей целостности. Но непременно будет так, что придет срок и сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. Таково уже будет веяние времени, и удивятся тому, что так долго сидели во тьме, а света не видели. Тогда и явится знамение Сына Человеческого на небеси... Но до тех пор надо все-таки зная беречь и нет-нет, а хоть единично должен

человек вдруг пример показать и вывести душу из уединения на подвиг братолюбивого общения, хотя бы даже и в чине юродивого. Это чтобы не умирала великая мысль...»¹⁷.

Примечания

- ¹ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 451.
- ² Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 9. Ч. 2. Кн. 5. Гл. 3. Л., 1991. С. 264–265.
- ³ Там же. Гл. IV. С. 275–276.
- ⁴ Там же. Гл. V. С. 284.
- ⁵ Там же. С. 285, 288.
- ⁶ Камю А. Соч. Т. 2. Харьков, 1997. С. 259–261.
- ⁷ Там же. С. 284–285.
- ⁸ Там же. С. 363–364.
- ⁹ Закончив очередную главу романа, Достоевский писал К.Б.Победоносцеву 24 августа 1879 года: «...что ответу на все эти атеистические положения, у меня пока не оказалось, а их надо... Тем более, что ответ-то ведь не прямой, не на положения прежде выраженные (в “В <еликом> инквизиторе” и прежде) по пунктам, а лишь косвенный (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30. Кн. 1. Письма 1878–1881. Л., 1988. С. 121–122).
- ¹⁰ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 9. Ч. 2. Кн. 6. Гл. 3. С. 352.
- ¹¹ Там же. С. 353.
- ¹² Там же. С. 359, 360, 361.
- ¹³ Там же. Ч. 1. Кн. 2. Гл. 6. С. 86.
- ¹⁴ Там же. Ч. 2. Кн. 6. Гл. 2. С. 328.
- ¹⁵ Ср. слова К.С.Льюиса: «...мы просто знаем странных людей, которые не принимают этики своего круга, доказывая тем самым, к нашему неудобству, что можно вести себя иначе» (Льюис К.С. Страдание. М., 1991. С. 54).
- ¹⁶ Достоевский писал Н.А.Любимову 11 июня 1879 г.: «В следующей книге произойдёт смерть старца Зосимы и его предсмертные беседы с друзьями... Если удастся, то сделаю дело хорошее: заставлю сознаться, что чистый, идеальный христианин – дело не отвлечённое, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее» (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30. Кн. I. С. 121–122).
- ¹⁷ Там же. С. 68.

диакон Андрей Кураев

Генезис зла: человек и не только

Православная мысль знает четыре источника зла.

Первый из них — Бог, Творец. То, что человек может расценивать как зло, может иметь своей причиной волю Творца. Церковно-славянский текст пророческих книг говорит: *Нет зла во граде, еже Господь не сотвори* (Амос 3:6). *Аз Бог, творяй мир и зиждей злая* (Ис 45:7; русский перевод: *делаю мир и произвожу бедствия*). Св. Иоанн Златоуст говорит, что он также «воскликает» вместе с пророком, и уточняет, что злом Исайя называет бедствия¹.

Эта богословская неожиданность есть следствие того, что Бог, для Которого *длиннее земли мера Его* (Иов 11:9), говорит о себе: *Мои мысли — не ваши мысли* (Ис 55:8).

В этом случае то, что человек считает злом и неудачей, может приходиться к нему из его будущего. Чтобы избавить этого человека или тех, чьи судьбы с ним связаны, от того зла, к которому они вольно или невольно движутся, Бог может остановить это движение, и эта остановка порой бывает весьма болезненна. Но это боль, причиняемая хирургом.

Второй источник зла — сам мир в его искаженном состоянии. Как после взрыва ядерного устройства источником радиации становится даже то, что до того было радиационно безопасным, так и в космосе, пережившим катастрофу грехопадения. Говоря о конце мира, Христос предсказывает скорбь, которой не было от *начала мира* (Мф 24:21).

* *От ред.*: Следует отметить, что это слова Руфина Аквилитского, переводчика трактата Оригена «О началах» на латынь.

В греческом оригинале мы читаем — καταβολή (в церковно-славянском — сложение). Оттого Ориген² счел нужным подчеркнуть: «Полатыни это выражение неверно перевели как constitutio (устройство) мира. В греческом языке καταβολή означает скорее низвержение, то есть свержение вниз, Итак, словом καταβολή, по-видимому, указывается низведение всех вообще существ из высшего состояния в низшее»³.

Мир, отпавший от Бога, пронизывается токами энтропии, распада, тления. Поэтому если человек живет лишь «в мире сем», то в нем он не сможет найти энергии, которая поставила бы его выше этой тленной переменчивости. Инерция обезбоженности, а значит — духовной слепоты, коррупции и смертности, — давит на него. По слову преп. Марка Подвижника, «мы наследовали не преступление Адамово, но смерть от него происшедшую»⁴.

Источник, отравленный в своих истоках, несет примешавшийся ему яд вдоль всего своего течения (что тем более не удивительно, поскольку источник человеческой истории с каждым поколением становится скорее более мутным, нежели более чистым). «Наследственность греха вовсе не имеет характера кары по отношению к потомству. Она представляет собою логически необходимое продолжение и развитие греховной жизни или, как сказано выше, *полужизни*. Если я не вмещаю в себе жизни божественной, безусловной, я не могу и передать ее по наследству моим детям. Я могу дать им только ту *относительную* жизнь, которая характеризуется как непрерывное умирание и непрерывное оживление умирающего», — писал князь Евгений Трубецкой⁵.

Восточно-христианская традиция знает иное понимание слов апостола: *Как одним человеком грех вошел в мир, так и смерть перешла во всех человек, потому что в нем все согрешили* (Рим 5:12), чем традиция западная, августинианская. Здесь перспектива, отличная от западного августинианства, которое рассматривает падшую природу в категориях коллективной виновности, унаследованной от Адама через рождение. На Востоке полагали, что для падшего человечества необходимо освободиться от Узурпатора, царство которого использует смерть как орудие своего владычества. *Тварь от страха смерти через всю жизнь подвержена рабству* (Евр 2:15). Греческие Отцы изображали смерть, ишедшую от Адама, как причину личных человеческих грехов в падшем мире. «Став смертным, — пишет блаженный Феодорит Кирский, — (Адам и Ева) зачали смертных детей, а все смертные являются жертвой страстей и страхов, плотских наслаждений и страданий, гнева и ненависти»⁶ ... Скованный страхом неминуемой смерти, падший человек находится в постоянной борьбе

за выживание (ср. с Дарвином!), но в себе самом он не имеет никакой гарантии бессмертия. Если у него и есть способы выжить какое-то время, то обычно за счет ближнего. А это пробуждает противоречивые потребности и является причиной постоянного конфликта за контроль над материальными ресурсами тварного мира... Падшее человечество пребывает рабом болезненного детерминизма: смертность обуславливает физические потребности и делает неизбежными страсти»⁷.

Итак, давление падшего космоса на человека может рассматриваться как один из источников зла. Человек входит в мир как в зону, пострадавшую от чернобыльской катастрофы.

Частный случай давления искаженного космоса на свободную волю человека — это давление социальное. *Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы* (1 Кор 15:33).

Третий источник зла — это мир нечеловеческого разума. Мир демонический. Мы не знаем, как возникло зло внутри него. Можно вспомнить гипотезу митрополита Антония Сурожского, согласно которой перед каждой свободно-личностной волей (а личность предполагает определенную осознанную центрированность своей жизни, своего рода апперцепцию) однажды встает выбор: или любить Бога больше, чем себя, или любить себя больше, чем Бога.

Это выбор, а значит — свобода. Объясненная свобода уже перестает быть таковой. Если найдены и указаны логически необходимые пути, приведшие именно к такому свободному акту, значит, этот акт не был свободен, но был спровоцирован своими причинами.

Итак, происхождение зла необъяснимо не только потому, что оно означало бы разложимость тайны свободы на философские реактивы. Дело в том, что не только философски невозможно, но и нравственно недопустимо описывать происхождение зла.

В русской философии произошел настоящий бунт, заключавшийся в том, что, едва речь заходила о проблеме происхождения зла, философы и богословы просто отказывались ее решать⁸. С.Л.Франк при этом пояснял, что в силу нашей ложной (а потому, наверное, и распроstrаненной) мыслительной привычки «объяснить» — значит «понять», а «понять» — значит «простить». Так вот, говорил он, «прощать зло я не намерен, а потому и не буду придумывать, откуда, как и «в силу каких причин» оно произошло. У зла нет причин, нет оснований — его не должно быть и ни к чему строить такие схемы мироздания, которые рационально и аргументированно показывали бы необходимость зла и предоставляли ему уютное место. «Здесь человеческая мысль претерпевает жгучий соблазн доказать необходимость

греха, его неизбежность во вселенском равновесии, и этим «оправдать Бога». Подобаёт с сугубой трезвостью духа преодолевать эти искушения», подтверждал эту позицию и о. Георгий Флоровский⁹. Ещё ранее то же предостережение мы слышим от Климента Александрийского: «Пусть не говорят необдуманно, что причина зла — недостатки материи, а также легкомыслие, происходящее от невежества, да и вообще что зло — необходимость»¹⁰.

Христианская теодицея носит эстетический характер. Очевидная порочность мира преодолевается через волевую переориентацию взгляда на иной предмет созерцания. В библейской книге Иова Бог не даёт ответа. Он отвергает слишком поверхностные теодицеи друзей Иова. Но Свой ответ Он не вмещает в слова. Он лишь показывает Иову Себя. Истинный ответ дается сердцу Иова: *Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя* (Иов 42:5). Нет, он увидел Бога не как космического самодура. Напротив, именно такой образ он отказывался принять в полемике с друзьями. Концовка книги Иова — параллельное место к вопросу Пилата «что есть истина?». Перед лицом Истины нельзя спрашивать о ней. Иов это понял: *Поэтому я отрекаюсь и рассказываюсь в прахе и пепле* (Иов 42:6). Нельзя бесконечно спрашивать лишь о Боге. Хотя бы иногда надо спросить Самого Бога. Надо обратиться к Тому, Кто по сути выразим и познаваем лишь в звательном падеже: «Боже мой!»

Похоже, что-то подобное понял и Экзюпери. Памятуя, что бытие полнее человеческих слов, он написал в своей последней книге: «Ах, Господи! Перейдут времена, Ты станешь складывать в житницу сотворенное, Ты отворишь дверь болтливому человеческому роду, чтобы навек поместить его у Себя в хлеву и, как от болезни, разрешишь нас от всех вопросов. Ибо я понял: продвинуться вперед — значит узнать, что вопрос, который тебя мучил, потерял смысл. Я спросил своих ученых, а они — о Господи! — рассмеялись, потому что истина явилась перед ними как ненужность этих вопросов. Я ведь знаю, Господи, что мудрость — не умение отвечать, а избавление нашей речи от превратностей. Вот влюбленные сидят на низкой ограде, они сидят рядышком и болтают ногами, они не нашли ответов на вопросы, которые задавали вчера. Но я знаю любовь, — им не о чем больше спрашивать. Только безумец может уповать на ответ от Господа. Если Он примет тебя, Он избавит тебя от лихорадки вопросов, отведя их Своей рукой как головную боль. Вот так»¹¹. Отголосок мудрости Иова слышится и у К.С.Льюиса, одна из героинь которого говорит: «Теперь я знаю, Господи, почему Ты не отвечаешь. Перед ликом Твоим умирают вопросы»¹².

Иов увидел, что мир Бога больше человеческой боли. Человек не может наделить его смыслом. Но в том-то и дело, что человек в мире не один. У мира есть смысл, и в конце концов этот смысл окажется не чужд человеку, потому что в мире есть Бог. Интонацию книги Иова Честертон попробовал передать так: «Иов ничего не узнал, но ощутил грозный дух того, что слишком прекрасно, чтобы поддаться расказу. Загадки Божии утешают сильнее, чем ответы человеческие»¹³.

Утешение Иов находит в стороне, прямо противоположной утешению Моисея. Как мы помним, утешение Моисея в том, что мир антропоцентричен, что Бог заботится о человеке и ведет его по дорогам истории, что человек не случаен в мире. Иов находит утешение в том, что мир несоразмерен человеку. Моисей ведет свой народ в землю обетованную, чтобы на земле обрести Бога. У Иова земля выбивается из-под ног, чтобы он в обнажившейся пустоте увидел лик Бога.

И в Евангелии Христос не объясняет генезис зла. *Кто согрешил — он или родители его?*, — спросили Христа, показывая на слепорожденного. Ответ был странен: *Ни он, ни родители его, но чтобы на нём явились дела Божии* (Ин 9:3). Слава Божия, теофания — это то, что можно именно созерцать, узреть. В книге Иова слава Божия явилась через унижение Иова. В Евангелии она же являет себя через уничтожение самого Бога. Перед распятием Христос говорит: *Пришел час прославиться Сыну Человеческому* (Ин 12:23). Прославиться не в смысле стать известным, а в смысле явить подлинную силу Божию. Итак, Сын Божий пришел в мир, чтобы победить зло, а не чтобы его объяснить. Крест означает еще и то, что Бог стремится к решению той задачи, которую так никак и не может решить человеческая этика: как уничтожить зло, не уничтожая носителя зла.

Подвижник XX столетия архим. Софроний (Сахаров), возмущенный видением страданий, обратился с вопросом о них: «Почему Он допускает?» И в ответ услышал в сердце слова: «Разве ты распялся за них?»¹⁴.

Так созерцание Бога и в величии теофании и в уничтожении креста позволяет преобразить боль и недоумение в славословие. Молитва православного обряда отпевания говорит об этой метаморфозе: «Надгробное рыдание творяще в песнь “Аллилуия”».

И, конечно, генератором зла может быть сам человек. Библейский рассказ о грехопадении не позволяет человеку сложить с себя ответственность. Усмотрение человеческой вины оказывается и теодицеей и космодицеей одновременно. Христианский ответ на вопрос о причине зла не должен при этом разрушать, демонизировать самого человека.

Четыре ценности должны сохраниться при осмыслении причин зла: возможность добрым и надеющимся взглядом смотреть в сторону Бога; возможность оправдать присутствие и действие человека в «мире сем»; возможность принимать человека как предмет благой заботы; возможность моральной оценки человеческих действий, которую дает лишь вера в свободу человека.

Так как же добрый деятель в добром мире, руководимом добрым Богом, смог стать источником зла?

Китайский мудрец Сюнь-Цзы в III в. до Р. Х. полемизировал со своим коллегой Мэн-Цзы, полагавшим, что природа человека добра: «Я утверждаю, что это неправильно. С древности до наших дней добро — это соответствие поступков и высказываний истинному дао. Если предположить, что природа человека действительно изначально соответствовала истинному дао, что человек всегда следовал установленным правилам, то зачем еще существовали совершенномудрые правители и какое они имели значение? Какое значение они могли иметь, если природа человека независимо от них соответствовала истинному дао и, следовательно, установленным правилам?»¹⁵.

В этом отрывке замечательно непонимание того, что человек может действовать не просто как экземпляр рода: действия человека здесь однозначно определяются его природой и даже перед лицом самого себя человек не свободен.

Проще всего объявить человека онтологическим калекой, а его искаленность представить как результат действия чьей-то порчи. Если же по-прежнему искать свободу в самом человеке, то придется создавать более сложные антропологические модели, нежели те, в рамках которых спорили Сюнь-Цзы и Мэн-Цзы.

В православии человек есть прежде всего сложное существо («система»). Эта система открыта для внешних воздействий и сама должна, преодолевая собственные рамки, встать на путь самотрансцендирования. Вот в этой-то динамической сложности и таится возможность промаха.

Человеку присуща двойная сложность. Первая сложность — в его микрокосмичности. Человек живет многими жизнями: физиологической, биологической, плотской (*плоть* на языке православной аскетики означает те слои нашей психики, которые связаны с нашей телесностью, в том числе и сексуальностью), собственно человеческой (культурной, разумной, той, которая проявляет себя в системе межличностных человеческих коммуникаций) и сверхчеловеческой (собственно духовной).

Между ними должны быть установлены иерархические отношения: более высокое должно контролировать более низкое. Одно дело — пёс на цепи у меня во дворе, а другое — этот же пёс, залезший четырьмя лапами на мой обеденный стол и пожирающий мой обед вместо меня. Вот здесь надо сказать: «Место!».

Причем более низкие жизни человеку при рождении и навязываются ему первичным опытом его социализации и воспитания. А вот более высокие жизненные уровни должны входить через свободу человека, и потому они не всегда реализуемы. Более того, однажды достигнутый «апгрейдинг» не гарантирован в дальнейшем: он может быть утрачен, и к нему придется восходить снова.

Вторая сложность человеческого феномена связана с тем, что вся комплексная и подвижная его природа все же отлична от его личности.

То, что в человеке отвечает на вопрос «что?», составляет его сущность. Субъект же, который владеет этими качествами и энергиями, — это личность. Личность в патристике понималась как конкретное бытие. Через Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Феодора Студита, Боэция, Августина, Ришара Сен-Викторского, Иоанна Дунса Скотта мысль пришла к итоговой для средневековой антропологии формуле: личность есть «индивидуальное существо, которое отличается благодаря своеобразию, относящемуся к достоинству»¹⁶.

В русском богословии конца XIX — начала XX вв. личность отождествлялась с самосознанием*. С середины XX столетия Владимир Лосский и С.Верховской призывают с осторожностью отнестись к каким бы то ни было качественным определениям личности. Если апофатическое богословие прежде всего озабочено различением Бога и мира, то апофатическая антропология старается пояснить несводимость личности к природным характеристикам, нередуцируемость категории «кто» к любой «чтойности». В патристике подобный ход мысли проводился в контексте монофелитских споров, когда православная сторона настаивала на том, что нельзя отождествлять «личность» и «волю».

Некоторые пласты сложной человеческой природы даны в распоряжение личности от рождения («образ Божий»), некоторые, высшие, она должна актуализировать в себе своим свободным усилием («подобие Бога»).

* См., например, митроп. Сергей (Страгородский) и др. Указ Московской Патриархии преосв. Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию от 27.12.1935.

Есть такое добро, которое, если оно не пройдет через свободное человеческое согласие, а будет навязано, станет своим антиподом.

Стоит вспомнить рассуждения Б.Вышеславцева на тему взаимоотношения человека с миром ценностей. Антиномию свободы Вышеславцев видит в том, что «Полное подчинение должному есть недолжное, неподчинение должному есть нечто недолжное. Ценности требуют безусловного господства в жизни носителя ценностей, и вместе с тем они же требуют, чтобы это их господство не было безусловным. Ценности притязают на полную детерминацию той самой личности, которая имеет ценность лишь как не детерминированная ими вполне. В религиозной формулировке это противоречие можно выразить так: Бог хочет, чтобы человек был Его рабом, — Бог не хочет, чтобы человек был Его рабом. Две суверенные инстанции сталкиваются здесь: суверенитет ценностей, суверенитет принципа — с одной стороны, и суверенитет я, суверенитет свободной личности — с другой»¹⁷.

В конце концов антиномия снимается тем, что положительная свобода содержит в себе два начала: автономию лица и автономию принципа, между которыми отношение восполнения. «И это потому, что ценности не могут сами по себе ничего определять, они выражают лишь идеальный принцип, и требуется реальная воля, которая захочет взять их осуществление. С другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол — не может ничего идеально обусловить и определить, не может сделать зло добром и наоборот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собой порядок ценностей, который ей дан и в котором она ничего изменить не может»¹⁸.

Воля человека лишь открывает, а не изобретает ценности, которые уже есть в мире. Человек может избрать путь, но не создать сам путь. Без созерцания идеальных реалий воля будет слепой и бессмысленной, следовательно, несвободной. Бессмыслен и идеал, если его некому реализовывать.

Личность боится нравственного закона, ибо не видит и не верит, что в «царстве целей» она будет сохранена как самоцель, ей кажется, что она будет обращена в средство. Это опасение естественно в случае, если мир ценностей сам имперсонален. «Но если Смысл есть Человеколюбец, если высшая ценность по природе своей персональна и даже в Себе Самой находит место для Трех — то это значит, что человек замечен Вечностью, различим с ее высот (*В доме Отца Моего обителей много*)»¹⁹.

Человек должен быть защищен от мира идеальных ценностей. Он не должен быть лишь местом проявления высших «реалий», местом приложения внечеловеческих стихий: языка, архетипов, нравственных идеалов, платоновских идей и т.п. Значит, человек нетождествен даже высшему, что есть в нем и в бытии.

Таким образом, перед нами догмат о пластичности человеческого бытия. Именно потому, что человек не тождествен своей природе, личность каждый раз заново устанавливает свои отношения со своей природой, каждый раз заново через свою свободу входит в те или иные отношения с ней.

Полнота этих отношений и очередность их установлений создают ту динамику, в которой возможны неудачи.

В человеке есть некоторая автономность от его собственной душевно-телесной природы. Она необходима для того, чтобы в конце своего космического пути человек смог стать причастником природы Божественной, а не человеческой, но при этом все же не перестать быть человеком.

Вот в этом неравенстве человека себе самому, своей наличности, актуальности и может родиться неудача. Именно в зазоре между личностью и природой возможен распад.

Человеческая природа сама по себе сложна и иерархична: в ней есть плоть (со своими специфическими потребностями, волениями и действиями), есть душа (с огромным многообразием разных потребностей и влечений) и есть дух, жаждущий Высшей Радости и Истины. Над всем этим «оркестром» помещается «дирижер» — личность с присутствующим ей «личностным произволением»²⁰. Жизнь человека напоминает заседание парламента. Есть множество фракций, каждая из которых предлагает реализовать именно ее проект. Нередко в один и тот же момент в президиум поступает несколько запросов: фракция головы предлагает что-то почитать, фракция сердца робко намекает, что читать-то ты и так читаешь, а вот молиться совсем позабыл... Фракция желудка напоминает, что вообще-то пора поесть. Что предлагает фракция «радикально-либеральных демократов», лучше в печати не упоминать... Каждый из этих импульсов сам по себе законен (каждая фракция в парламенте присутствует на законных основаниях). В принципе и проект каждой из них совсем не плох (в природе человека нет зла). От личностного произволения зависит, какой из этих энергий дать выход, в какой мере, каким образом, когда и при каких условиях.

Грех — это реализация природно-благого желания, возникшего не вовремя и некстати, недолжным образом. Это — ошибка личного произволения, неправильно ощутившего некое добро там, где его в

данный момент не было. Желание поесть не постыдно и благо. Но если я достану бутерброд аккуратно во время пения Херувимской песни и стану его жевать прямо перед Царскими Вратами — это будет все-таки грехом (в диапазоне от невоспитанности до кощунства, в зависимости от намерений и степени осведомленности жующего). Да и само это физиологическое желание можно удовлетворить многими способами: можно пойти и заработать на хлеб; можно попросить хлеб у близких; можно его вырвать у соседа. Не желудок подсказывает образ удовлетворения его потребности, а личность находит способ реализации некой природной энергии в соответствии с тем, что она посчитала подходящим. Если личность неверно ориентируется в координатах добра и зла, то она найдет дурные способы реализации добрых энергий. Но в том, что человек крадет хлеб ближнего, виноват не его желудок, а его личная воля...

Личность не может создать новое желание, но она может усилить, расчистить дорогу для еле слышного голоса той фракции, которая желает обновления жизни. Личность может установить иерархию влечений и сказать, что проекты фракции, жаждущей развлечений, будут финансироваться по «остаточному принципу», после того, как требования долга и совести будут хотя бы в главном исполнены. По сравнению, предложенному А.И.Введенским в «Споре о свободе воли перед судом критической философии», личностная «воля должна поступать вроде того, как поступает искусный правитель с сильно ограниченной властью, который может производить лишь самое легкое давление на управляемых им людей; но этим путем он так комбинирует их собственные личные стремления, что его подданные, стремясь к достижению собственных интересов, независящих от его воли, уже одним этим осуществляют и намеченные им цели»²¹.

Поскольку сама личность бескачественна, надприродна, то в своей политике, устанавливающей ценностную иерархизацию запросов «подданных» и «фракций», она по большей части следует аппарату советников (например, подсказкам фракций «разум» или «совесть»). А вот их советы могут оказаться недостаточно добротны. Они подсказывают личности, где в данной ситуации добро, а где зло (или — меньшее добро). Если человек смог правильно распознать нравственный смысл предлагаемой ему ситуации, о нем можно сказать, что он познал ее провиденциальный смысл, т.е. познал волю Творца. Замыслы Творца о твари и в твари в патристике называется «семенными логосами».

Но если человек не вполне распознал этот смысл, если он надеялся на какую вещь, некоторого человека или некоторое событие смыслом, который не придавал ему Творец, то он подменил «семенной

логос» «логосом измышленным». Эта подмена может произойти как в результате недостаточно глубокого проникновения человека «в то сокровенное горнило, где первообразы кипят» (А.К.Толстой в поэме о преп. Иоанне Дамаскине), так и в результате сознательного искажения со стороны духов зла. Фантастический, примысленный логос тогда играет по отношению к произволению ту же роль, что и топор, подложенный Негоро под компас в романе Жюль Верна «Пятнадцатилетний капитан». Он отклоняет стремление к добру на несколько делений, и корабль приплывает совсем не туда, куда стремилась природная воля человека. Поэтому «вся брань монаха состоит в том, чтобы отделять страсти от мыслей. Иначе ему невозможно бесстрастно взирать на вещи», — поясняет преп. Максим Исповедник²².

Поскольку личность возвышается над всеми природными стремлениями, она может отождествить себя с тем или иным из них. Если личность делает ставку на низшее, она вступает в обладание не целостной природой, но уже индивидуированной, ущербной. В этом случае в человеке расходятся две воли: собственно природная («душа человеческая по природе христианка»²³) начинает искажаться ипостасным, личностно-свободным «произволением». Само «произволение» есть результат наложения на общую энергию (волю) природы решения (γνώμη) конкретной ипостаси.

Через произволение человек может отождествить себя с одним из низших стремлений многосоставной человеческой природы, воипостазировать в себя тягу к такому добру, которое не дает человеку Бога.

Так как произволение систематически уродует природную волю человека, то греховная личность как бы создает себе новую человеческую природу. По желанию своего сердца человек творит себя сам. И тогда произволение, привыкшее ходить по путям греха, становится обладателем не той человеческой природы, которую создал Бог, а изуродованного самодела. Произволением направив волю и действия природы на тленные вещи, личность делает природу человека тленной.

В такой, раздробленной и перестроенной, человеческой природе появляются свои привычки, свои устоявшиеся стремления, реакции и пожелания. И однажды личность, породившая их своим свободным произволением, обнаруживает, что сама стала всего лишь инструментом самореализации этих греховных импульсов. Человек оказывается в состоянии страстной одержимости. Его индивидуальное *esse* уже навязывает личности способ *operari*. Некогда сама дав природе греховный импульс, личность теперь уже влечется грехом по всем колдобинам разрастания страсти.

Итак, у православного христианина есть палитра возможных ответов на вопрос о причине той боли, которая требует его осмысления и реакции в той или иной ситуации. Если речь идет о боли в моей жизни, то лучше думать, что я сам притянул ее к себе. Но этот ответ не всегда уместен перед лицом боли другого человека. Морализм в стиле «ты болеешь, потому что расплачиваешься за свои грехи» может стать ядом, а не лекарством. В этом случае лучше сказать о боли как о форме теофании: Бог пробует войти в твою жизнь, и для этого вырезает твою катаракту.

Есть удивительное совпадение двух рассказов. В «Древнем Патерике» (20, 17), латинская версия которого известна с VI в., повествуется об Ангеле, сопровождающем монаха, который просил открыть ему суды Божии. Первая встреча — у святого и человеколюбивого старца. Но ангел выбрасывает из его дома блюдо. На второй день у такого же человека ночуют, и ангел задушил его сына. На третий день ангел помогает подправить стену в доме у весьма дурного человека. Затем он поясняет: единственный грех первого хозяина был в несправедном приобретении этого блюда. У второго сын вырос бы мерзавцем, и разрушил бы дело спасения не только себя, но и отца. У третьего в стене был клад, и если бы он нашел эти деньги, то еще больше начал бы притеснять бедных. Аналогичный рассказ есть и в Коране (сура *Пещера* 64–84). Но это уже выход на другую, историческую тематику. Это вопрос о том, коранические ли тексты оказались открыты для влияния православных монашеских преданий, или же христианские монашеские наставники оказались способны открывать себя для влияния со стороны ислама.

Я же вновь скажу, что многообразии христианских версий генезиса зла дает человеку возможность в каждом проблемном случае обращаться к любой из них с тем, чтобы сохранить шанс для веры в Бога и в человека.

Примечания

- ¹ *Св. Иоанн Златоуст. Беседы о дьяволе I. // Творения. Т. 2. Кн. 1. СПб., 1896. С. 278–279.*
- ³ *De principiis III 54. Цит. по: Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 232–233.*
- ⁴ *Преп. Марк Подвижник. Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 1911. С. 109.*
- ⁵ *Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 194.*
- ⁶ *Comm. in Rom. // PG. 80, 1245A.*

- ⁷ Протосвитель Борис Бобринский. Наследие Адама с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа // Богословский вестник. Вып. 3. М., 1999. С. 18–19.
- ⁸ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Париж, 1957. С. 302–303.
- ⁹ Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 48.
- ¹⁰ Stromata 7.3.
- ¹¹ Сент-Экзюпери А. де. Цитадель // Согласие. 1993. № 2. С. 132.
- ¹² Цит. по: Еп. Каллист. Можно ли считать К.С.Льюиса «анонимным православным»? // Страницы. 1996. № 2. С. 107.
- ¹³ Честертон Г.К. Книга Иова // Мир Библии. М., 1993. № 1. С. 33–35.
- ¹⁴ Архим. Софроний (Сахаров). О молитве. СПб., 2003. С. 60.
- ¹⁵ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 231.
- ¹⁶ Цит. по: Лобковиц Н. Что такое «личность»? // Вопр. философии. 1998. № 4. С. 58.
- ¹⁷ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955. С. 76.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 81.
- ²⁰ Св. Феофан Затворник в человеке усматривает пять уровней жизни: жизнь телесная, душевно-телесная, душевная, духовно-душевная и духовная. «Пять ярусов, но лице человека одно, это одно лице живет то тою, то другою, то третьею жизнью» (Епископ Феофан Говоров. Что такое духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1914. С. 42).
- ²¹ Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 45.
- ²² Преп. Максим Исповедник. О любви // Творения. М., 1993. С. 126.
- ²³ Тертуллиан. О душе // Творения. Ч. 1. Киев, 1910. С. 130.

Бог, зло и страдания животных

Введение

Когда мне было одиннадцать лет, меня взяли на выходные в курортное местечко в Кэтскильских горах в штате Нью-Йорк. Вечером, когда мы устали от купанья и игр, мои родители повели нас в маленький захудалый зоопарк. Многие животные в этом уникальном зоопарке были предоставлены самим себе и бродили повсюду, устраиваясь на скамейках или на слякотных тропинках, протоптанных между тротуарами. Некоторые из них спали, набив желудки всякой пищей, которую приносят с собой посетители зоопарка. Но не всем животным, конечно, было позволено гулять свободно. И это хорошо. Никому не интересно, повернув за угол, наткнуться на лежащего на парковой скамейке тигра! Тигры, слава Богу, были заключены в небольшую квадратную клетку с бетонным полом и двумя лоханями из нержавеющей стали в углу для пищи и воды. Они расхаживали взад и вперед, как маятники, ступая своими огромными мягкими лапами с подшерстком по твердому полу. Я помню, что думал, как, пожалуй, думаем мы все, глядя на животных в таких условиях: как печально, что эти несчастные прекрасные создания не могут гулять в своей природной среде с той же грацией, с какой они это делают в замедленных телевизионных клипах.

Конечно, только самые сентиментальные из нас остаются в плену подобных мыслей надолго. Каковы бы ни были страдания тигра в неволе, природная среда безусловно не так милосердна, как эта искусственная. Большинство животных в своем естественном состоянии рождаются с риском для жизни, живут в постоянной опасности и умирают ужасной смертью. Хотя все мы содрогаяемся при виде человеческой жестокости по отношению к животным, нам не меньше

следует содрогаться при виде многого другого в дикой природе: паразитов, болезни и смерти, больных китов, сотнями выбрасываемых на берег, зебр, заваливаемых львами, тюленей, раздираемых челюстями акул. Как однажды заметил американский президент Теодор Рузвельт: «Насильственная смерть, смерть от холода, смерть от голода — все это естественный конец для величественных и прекрасных созданий дикой природы. Сентиментальные люди, лепечущие о мирной жизни природы, не понимают ее абсолютной безжалостности»¹.

Страдания животных в мире природы во все времена, но не часто беспокоят христиан. На протяжении всей истории христианской мысли большинство утверждало, что эти страдания являются следствием грехопадения Адама или наказанием за него. Однако в XIX в., когда с очевидностью стало понятно, что животные существовали и до людей, такие объяснения зазвучали фальшиво. С публикацией же дарвиновского «Происхождения видов» в 1859 г. это беспокойство только усилилось. Хотя большинство христиан в то время примирилось с таким пониманием творения, которое требовало лишь менее буквального понимания книги Бытия, утверждение, что сложность и многообразие организмов лучше всего объясняется мутациями фенотипа и естественным отбором, произвело эффект разорвавшейся бомбы и на читателей Дарвина, и, как следствие, на него самого. Дарвинизм не только принял точку зрения, согласно которой животные со всей их дикой жизнью, болью и смертью, существовали до человека, но объявлял эту их жизнь, боль и смерть орудиями творения. Таким образом, оказалось, что само устройство тварного порядка содержит механизм творения, чреватый злом в своей основе.

Через полвека после публикации «Происхождения видов» защитникам христианства, принявшим эволюционное объяснение биологического происхождения видов, пришлось решать вопрос: как объяснить всеобщий характер страдания и смерти животных, которых требует дарвиновская точка зрения? Сам Дарвин объяснял эту проблему тем, что почти неизбывные страдания миллионов низших животных явно несовместимы с существованием творца «неизбывной» благодати². Эти чувства побудили Дарвина произнести свою остроту, ставшую знаменитой: «Какую книгу мог бы написать служитель дьявола о никчемных, нелепых, низких и очень жестоких делах природы!»

Многие христианские мыслители того периода пытались примириться с дарвиновской картиной мира, указывая на те стороны его теории эволюции, которые говорят скорее о мудрости, силе или заботе Провидения. Например, многие указывали на то, что биологи-

ческий мир, несмотря на неприятные побочные следствия, был все же сотворен так, чтобы способствовать постепенному появлению созданий, все более соответствующих образу Творца, и что это движение увенчивается самим человеком. Другие видели в творении живых существ посредством «естественного закона мутации и отбора» свидетельство мудрости Творца — наподобие того, как используемые в промышленном производстве машины свидетельствуют об изобретательности их конструкторов. Популярный в XIX в. проповедник Генри Уорд Бичер отмечал в своей проповеди в 1885 г., что, глядя на восточный ковер ручной работы, мы можем сказать о ковровой фабрике:

«Конечно, и рисунок прекрасен, и женщины, которые сплели его, искусны, сомнений нет. Но посмотрим на ткацкий станок, на котором не вручную, долгим и нудным трудом созданный ковер, но ковер бесконечной длины, сделанный машиной... Теперь встает вопрос: разве это не свидетельство замысла, по которому эти женщины делали такую работу, и разве это не свидетельство высшего замысла, по которому мужчина сделал такую машину..., которая выполняет ту же работу в тысячу раз лучше человеческих пальцев?»³

Как подытожил свои чувства Бичер, «замысел оптом внушительней замысла в розницу»⁴.

Богатые промышленники, заполнявшие скамьи бруклинской церкви, наверное, кивали головами в знак одобрения пронизательных, если не сексистских, слов Бичера. Но другие сочли такого рода рассуждения совершенно неудовлетворительными. При всей пронизательности такие попытки объяснения не помогли понять, почему процесс эволюции должен сопровождаться явными ужасами. Именно эта невозможность объяснения заставила философа бостонского университета Бордена Боуна воскликнуть в отчаянии:

«Если эволюция является законом жизни, то настоящее без сомнения должно быть несовершенным по отношению к будущему, а прошлое — к настоящему... [Но это] не отвечает на вопрос, почему бы этому прогрессу не совершаться меньшей ценой труда, борьбы и боли. Поистине, это равносильно тому, чтобы сказать, что о системе следует судить по ее результату, считая результат хорошим. То, что эволюция как-то умаляет ответственность Бога за зло, выглядит несколько инфантильно... Почему бы не отказаться от боли как средства? Почему бы не сделать все совершенным сразу? Может быть, все хорошо, но если в корне всего — всемогущая благодать, почему все — не совершенно?»⁵

Это соображение привело многих к заключению, что цели Бога в природе, словами Бичера, — выше нашего понимания и что «ни в Природе, ни в Провидении Его пути не похожи на наши»⁶.

Страдания животных и теодицея

Вопросу о страдании животных и благодати Бога уделяется поразительно мало внимания в современной философии. Это удивительно по множеству причин. Во-первых, сторонники развития теории эволюции за последние сто или около того лет сделали некоторые неуклюжие попытки объяснить страдание животных еще более трудными для оправдания. Например, точка зрения, по которой мутация и отбор являются неизбежным инструментом обеспечения биологического прогресса, отвергается. Точку зрения, согласно которой развитие эволюции имеет какой-либо телеологический характер, тоже мало кто защищает. Более того, современные критики теизма, обращаясь к страданиям животных, сделали заметную уступку атеизму за счет укрепления аргумента от зла. Излагая этот аргумент, Уильям Роу приводит в качестве главного примера оленя, горящего в лесном пожаре, а стало быть, медленно умирающего в одиночестве в лесу от невыносимой боли. Какой Бог, спрашивает он, может допустить не неизбежное страдание животного, которое не несет моральной ответственности, если это страдание не служит никакой цели? В своем докладе я попытаюсь развить один тип объяснений страдания животных, дабы показать, что, насколько нам известно, есть по крайней мере некоторые морально допустимые причины, по которым Бог позволяет таковое.

Теодицея страдания животных

В XVII в. некоторые христианские мыслители, а именно Декарт и Мальбранш, попытались устранить озабоченность, возникающую в связи с совместимостью благодати Бога и допускаемыми Им страданиями животных: они отрицали тот факт, что боль и страдания животных реально существуют. Некоторые христианские мыслители недавнего времени попробовали возродить эти картезианские доводы. Кое-кто найдет эту нео-картезианскую позицию близкой для себя; большинство этого не делает. Признаться, я думаю, что большинство согласится с бывшим спичрайтером Джорджа Буша, ныне — защитником животных, Мэтью Скалли, который пишет: «Представление о том, что животные не испытывают физической боли, сравнимой с нашей, как замечает Стивен Р.Л.Кларк, «никогда никого не удовлетворяло как бесплодное». От такого утверждения можно раз и навсегда отказаться как от вздорного... Современная наука подтверж-

дает то, что человечество допускало всегда, а именно, что животные страдают, что они несомненно имеют чувства и бесспорно являются существами сознающими. Это не выражение чувств. Это не идеологическое заявление. Это ни признание, ни отрицание какого-либо религиозного или философского догмата. Это факт, объективная реальность, познанная нами как нельзя лучше. Три века вслед за Декартом плач животных уподобляли «сломанной машине», но ни один серьезный человек больше не может так считать»⁷.

Конечно, мы все хотим быть серьезными людьми. Поэтому, если мы принимаем наставление Скалли со всей его ответственностью, мы должны склониться к тому, что страдание животных допустимо как средство обеспечения превосходящего блага либо для самого животного, либо для блага творения в глобальном смысле, либо для того и другого. Отпущенное время не позволяет мне осветить различные мнения, исходящие из перечисленных подходов к решению проблемы. Поэтому позвольте мне остановиться на рассмотрении только одного взгляда на благо, а именно того, по которому допустимое страдание приносит пользу самим животным. Предположим, например, что, вопреки нашим первоначальными ожиданиям, возможность боли и страдания у животных есть безусловное благо для них самих. Это звучит как весьма маловероятное допущение. Разрешите мне, обосновывая ее, для начала обратиться к другой теме.

В конце 1940-х гг. доктор Пол Бранд был нанят на работу в Индию для оказания помощи больным проказой или болезнью Хансена. Болезнь Хансена имеет бактериальный характер, вследствие чего здоровье человека подтачивается всю жизнь. По мере развития болезни больных одолевает паралич: отказывают в движении пальцы, а затем и все конечности, и это сопровождается потерей чувства боли. В результате паралича руки многих больных деформируются и имеют вид бесполезных клешней, составляя клинический признак этой болезни. Бранд начал искать способы устранения последствий паралича и восстановления работы рук и ног своих больных. Однако он обнаружил, что дегенерация тканей конечностей повышается по мере увеличения степени их функциональности.

Почти все пациенты Бранда были изолированы в лепрозории, где они жили и лечились, как правило, без всякой надежды выйти оттуда. Бранд описывает одного пациента, Садана, который поступил в лепрозорий с сильно деформированными болезнью руками и ступнями. С помощью серии операций на руках врачам удалось существенно восстановить их функциональность. Садан даже вернулся к работе наборщика. Но несмотря на эти успехи, состояние стоп Сада-

на значительно ухудшилось. Несколько врачей порекомендовали ампутировать стопы до щиколоток с целью остановить прогрессирующую дегенерацию, сопровождающуюся распространением инфекции, которая грозила перекинуться на все его тело. Бранд продолжал лечить стопы Садана, укороченные уже наполовину и покрытые воспаленными язвами от округлых культей до пяток. Но несмотря на регулярные смены повязок и активное использование антибиотиков состояние больного ухудшалось.

Бранд описывает решающее посещение Садана, когда тот вернулся в клинику, чтобы в десятый раз за день поменять повязку. Вследствие нарушенной болезнью способности чувствовать боль Садан сидел спокойно, пока Бранд снимал окровавленные зараженные бинты. Окончательно убедившись, что Садан никогда не восстановится из своего ужасного состояния, он дал согласие на ампутацию, рекомендованную ранее. Бранд перевязал ступни Садана и, наблюдая, как тот спускался по лестнице и переходил дорогу, заметил нечто важное. При том, что Бранд потратил полчаса на санацию сильно воспаленной раны на его культе, Садан шел без малейшего признака хромоты. Во время всего курса лечения он продолжал ходить, опирая весь свой вес на поврежденные ткани, которые они с такой тщательностью лечили.

Садан мог делать это только потому, что болезнь лишила его способности чувствовать боль в ступнях. Любой другой вообще не смог бы ходить на столь изуродованных ступнях. Однако Садан, не ощущая увечья, которое он усугубляет с каждым шагом, продолжал стирать в кровь воспаленную и зараженную кожу, травмировать мышцы и кости в своих беспощадных туфлях.

Бранд предположил и потом убедительно показал, что инфильтрация и дегенерация тканей у больных болезнью Хансена происходит вследствие повреждений, неосознанно наносимых себе больными из-за неспособности чувствовать боль.

Живые ткани могут расти и реагировать на повреждение так, чтобы не допускать дальнейшей дегенерации, либо регенерироваться, либо и то, и другое. Всё это требует от организма способности распознавать вредные (т.е. потенциально разрушительные) воздействия и соответственно реагировать на них. Одним из наиболее важных защитных механизмов является воспаление. Когда ткани подвержены сильному вредному воздействию, например через ушиб бейсбольным мячом, организм сначала реагирует воспалением в ушибленном месте. Это способствует не только большому притоку крови к пораженному месту, а тем самым повышению доступа кислорода к тканям и насыщению им неповрежденных клеток, но и увеличению давления

на болевые точки или «ноцицепторы», которые соответственно делают ткани чувствительными. В результате большей чувствительности мы — когда это же место подвергается дальнейшему вредному воздействию — ощущаем боль сильнее. В итоге мы стремимся больше защитить поврежденные ткани, что позволяет им регенерироваться.

Именно эта реакция заставляет нас хромать при повреждении тканей на ноге. Рана, вызванная воспалением, делает поврежденное место особенно чувствительным, побуждая нас изменить походку, дабы не увеличивать давления на ткани. Этой-то реакции и не было у Садана, что мешало его излечению.

Теперь вернемся к нашей главной теме. Соображения такого рода объясняют одну очень распространенную нашу реакцию и подкрепляют ответ на вопрос: «Почему Бог позволяет своим тварям чувствовать боль?» Эта распространенная реакция указывает на то, что боль, удерживающая нас от травмы, чрезвычайно полезна. Если бы не боль, мы не отдергивали бы руку от пламени или не прекращали режущего действия ножа.

Тогда вполне возможно, что боль и страдания животных дозволены Богом, ибо таковые необходимы живым организмам для выживания в естественной среде, управляемой физическими законами. Если Богу было угодно сотворить животных в первую очередь, то хорошо, что они подвержены боли.

Конечно, можно спросить, почему мы должны считать, что, во-первых, создавать физические организмы — хорошо, и, во-вторых, что существование таковых в управляемой законами среде — тоже хорошо? Если мы сможем ответить на эти основные вопросы, нам потребуются подумать о следующем: можно ли как-то иначе, без боли и страдания способствовать сохранению целостности организма животного? Этому последнему вопросу я хотел бы уделить большее внимание. Поговорим, однако, кратко о первом, отложив на время второй.

Размышляя о догмате творения, христианские мыслители утверждают, что Бог творит по причине избытка Своей благодати. Это позволяет Богу создавать существа, которые причастны божественной благодати и проявляют эту благодать в полной мере. В христианской традиции принято утверждать, что эти две цели достигнуты, по крайней мере частично, многообразием творения. Таким образом, многообразие творения — по сути хорошая его черта, поскольку в нем в полной мере проявляется благодать Бога. Так св. Фома, пишет:

«Он создал все, чтобы передать Свою благодать тварям и отобразиться в них; и оттого что Его благодать не могла отобразиться только в одной твари, Он создал много разных тварей, дабы что-то не хвата-

ющее в одной для отображения благодати Его дополнилось другим. Ведь благодать, которая в Боге проста и одинакова, в тварях сложна и разделена, отсюда вселенная в целом совершеннее соучаствует в благодати Божией и отображает ее лучше, чем какая-либо одна тварь»⁸.

Для св. Фомы это значит, что наличие творений всякого рода, например бестелесных разумных существ (ангелов), разумных телесных (людей), неразумных телесных (растений и животных) и т.д. — хорошо⁹.

Христиане, таким образом, утверждают, что творение, обнаруживающее разнообразие всего и, возможно, границы все лучшего, соответствует совершенному и любящему Богу. Если в этих границах мы находим организмы живые, чувствующие и телесные, было бы хорошо, чтобы эти организмы чувствовали боль как механизм защиты своей телесной целостности.

Как отмечалось выше, для такого объяснения зла очень важно, чтобы было также некоторое обоснование нахождения этих организмов в управляемом естественными законами мире. Ибо если у мира нет причин быть «систематичным», Бог мог бы предотвратить повреждение падающей с дерева белки, сделав почву более эластичной, сделать так, чтобы ткани организмов, дегенерировав, мгновенно и чудесным образом регенерировались.

Исходя из допущения, что есть основополагающие причины для сотворения живых, телесных и чувствующих организмов в управляемой законами среде, у Бога есть веская причина наделить животных чувством боли, пока нет другого способа сохранять их телесную целостность, требующего меньшей боли и страдания или вообще не требующего их.

Я предполагаю, что большинство людей склонно считать, что такое сохранение вообще возможно без боли и страдания. В конце концов, мы можем вообразить роботов, способных выявлять вредные воздействия среды. Более того, представляется, что Бог мог бы создать организмы с механизмом, умеющим подавать сигналы об угрожающих воздействиях, избавив этот механизм от *причинения боли*. Наверное, все, что нам потребовалось бы, это что-то вроде внутреннего аналога пожарной тревоги. Свистки и сигналы включались бы в нашей голове, давая знать: «Опасность! Действуй!»

Без сомнения, мы могли бы представить себе роботов, способных распознавать опасности в окружающей среде и предупреждать о них. Но мы сейчас полагаем, что нео-картезианская позиция ложна, т.е. мы считаем, что создание Богом телесных, чувствующих организмов — благо. Исходя из последнего, могут ли эти организмы выживать без механизма, вызывающего боль?

Допустим, ответ будет положительным по следующим причинам. Первая из них, по которой боль адаптивна, состоит в том, что боль вызывает соответствующее предохранительное поведение. Безусловно, такое поведение можно было бы сделать чем-то вроде рефлекса. Если бы Бог сотворил неразумных животных такими, то даже при наличии у них ощущений не потребовалось бы выражать адаптивное поведение — ассоциируемое нами, как правило, с болью, с соответствующими состояниями чувствительности. И хотя животные — не роботы, тезис, согласно которому некоторые виды их поведения не опосредованы выражением сенсорности, всё равно справедлив¹⁰. Так предотвращение боли во многом сходно процессу дыхания или пищеварения.

Но есть и другие серьезные причины, по которым по крайней мере некоторые виды поведения, обусловленные болью, не могли бы благополучно изменяться на ее действие чисто рефлексивного типа. Часть из них заключена в том, что адаптивность поведения, обусловленного болью, нередко зависит от обстановки. Вероятно, в каких-то обстоятельствах я осторожен, обращая внимание на определенного сорта вредное воздействие окружающей среды. Если я наступлю на гвоздик, мне, прежде чем идти дальше, нужно остановиться и вытащить его из ступни. Но мы, безусловно, не хотим, чтобы такое поведение срабатывало в виде рефлекса. В конце концов, если за мной гонится большой, голодный медведь, а я наступаю на гвоздик, мне лучше бежать дальше! Жестко выстроенное поведение, вызванное болью, будет отвлекать от необходимой гибкости адаптации к сложным условиям окружающей среды, с которыми сталкиваются организмы.

Наверное, нам следует согласиться с этим, чтобы показать, как хорошо, что болевое поведение опосредовано порой сознательными реакциями того или иного рода. Но это еще не объясняет, почему болевые состояния обладают элементом *нежелательности*, иными словами, почему боль должна *травмировать*. Мы можем предположить, что польза от нее такова: если бы болевые состояния не травмировали, они не вызывали бы такого выраженного или целенаправленного предохранительного поведения. Но на это можно ответить, что если это так, то *этот факт* можно отнести к плохому замыслу Бога. Вероятно, Бог мог бы внушить сильно выраженное и целенаправленное предохранительное поведение, которое приносило бы огромное удовольствие. Или мог бы сделать так, чтобы акты сознания, сопровождающие вредные воздействия среды, были бы по своему характеру познавательными, ведущими животное, скажем, к убеждению: «Если я не действую, я рискую серьезно повредить свою стопу».

Интересно, что у нас есть все основания считать такие альтернативные механизмы в конечном счете не действенными. Об этом свидетельствует тот факт, что эксперименты по реконструированию человека с целью развернуть такие стратегии не удалась. Пол Бранд, упомянутый выше врач, который работал с пациентами, пораженными болезнью Хансена, попытался ослабить дегенеративные последствия болезни, сконструировав перчатки и носки, соответствующим образом реагирующие на проявление чрезмерного давления. Так, если пациент слишком сильно сожмет железку, схватит колючую ветку или наступит на гвоздь, преобразователи на аппарате дадут сигнал о потенциально травматическом воздействии. Я приведу с подробностями выдержки из описаний результатов исследования Бранда:

«Мы много говорили о сохранении «в боли хорошего без плохого», что означало конструирование предупредительной системы, которая не причиняла бы боль. Сначала мы попробовали приспособление наподобие слухового аппарата: он должен был жужжать при ощущении нормального давления, звенеть — в легкой опасности и издавать пронзительный звук, обнаружив реальную опасность. Но когда пациент с поврежденной рукой слишком сильно закручивал штопор, то раздавался громкий предупредительный сигнал, а он просто игнорировал его..., и продолжал поворачивать штопор. Мерцающий свет не годился по той же причине. Пациентов, воспринимавших «боль» только абстрактно, невозможно было убедить доверяться искусственным ощущениям. Или им просто наскучивали сигналы, и они игнорировали их. Нас отрезвило осознание того, что пока мы не снабдим прибор качеством обязательности, наша замещающая система работать не будет»¹¹.

Эти выводы дают нам достаточное основание полагать, что та «боль», которая *не причиняет боли*, не будет стимулировать необходимую поведенческую реакцию»¹².

Что же ответить на возражение, что если чувствующие организмы на самом деле не реагируют соответствующим образом на вредные воздействия окружающей среды, которые не причиняют им боли, то это само по себе является неизбежным дефектом творения? Почему чувствующие организмы не обращают соответствующее внимание на сигналы другого рода, говорящие об угрозе телесной целостности? Почему Бог не мог сделать эти организмы соответствующим образом реагирующими на безболевого вредное воздействие среды? Не очевидно, что мы можем знать, как отвечать на такое возражение, даже если бы и был какой-нибудь хороший ответ на него. Ведь, насколько

нам известно, ощущения не могли бы играть соответствующей роли, не воспринимайся они как очень нежелательные, какими мы в действительности и воспринимаем болевые состояния.

Заключение

На рубеже XIX–XX вв. немногие считали, что христиане дарвинистского толка дали убедительные объяснения страданиям животных. Эти настроения хорошо подытожены Джоном Фиске, последователем Спенсера, который писал:

«Схему, позволяющую тысячам поколений жить и умирать в страдании, нельзя... избавить от... обвинения в беспомощности или в злонамеренности... Невозможно назвать благим Существо, которое, существовав до воспринимаемой вселенной и создав ее от полноты своего бесконечного могущества и предвидения, наделило ее такими свойствами, при которых ее материальное и моральное развитие должно было неизбежно сопровождаться страданием многих миллионов чувствующих созданий, за существование которых их Создатель в конечном счете один несет ответственность»¹³.

Фиске и подобные ему скорее всего просто ошибаются. Я бы сказал, «насколько нам известно», Фиске ошибается. Творение — достаточно многообразное, чтобы надлежащим образом проявлять величие Бога, — может быть таким, в котором есть по крайней мере некоторые физические чувствующие организмы. А если так, то вполне возможно, что у этих организмов должна быть способность испытывать нежелательные состояния как способ избежать вредных воздействий среды и сохранять целостность своего организма.

Примечания

- ¹ *Roosevelt T.* African Game Trails. N. Y., 1988. P. 240.
- ² См.: Письмо Дарвина Хукеру от 13 июля 1856 г.: *More Letters of Charles Darwin* (F. Darwin and A. C. Seward). V. 1. L., 1903. P. 94.
- ³ *Beecher H. W.* Evolution and Religion. N. Y., 1885. P. 116.
- ⁴ *Ibid.* P. 115.
- ⁵ *Bowne B.* Philosophy of Theism. N. Y., 1887. P. 227, 232.
- ⁶ Цит. по: *Roberts J. H.* Darwinism and the Divine in America: Protestant Intellectuals and Organic Evolution 1859–1900. Notre Dame, 2001. P. 135.
- ⁷ *Scully M.* Dominion: The Power of Man, the suffering of Animals, and the Call to Mercy. N. Y., 2003. P. 297.

⁸ Summa theologiae (ST) I que. 47, a.1, resp.

⁹ Лейбниц, немецкий философ XVII в., утверждал, что, творя мир таким образом, Бог указывает различные пути, которыми атрибуты Бога (бытие, благодать, знание, сила, творчество и т.д.) могут проявляться в конечных, тварных существах ограниченным образом. Он писал, что «каждая субстанция есть как бы целый мир и зеркало Бога или всего универсума, который каждая субстанция выражает посвоему, так же как один и тот же город смотрится по-разному в зависимости от различных положений наблюдателя. Таким образом, универсум, так сказать, умножается во столько раз, сколько существует субстанций, и слава Бога увеличивается от такого количества совершенно различных воспроизведений Его творений. Можно сказать даже, что всякая субстанция некоторым образом несёт в себе свойство бесконечной мудрости и всемогущества Божьего и по мере способности подражает Ему». — Рассуждение о метафизике, 9. Цит. по: *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982, С. 132–133.

¹⁰ Фактически нам известны многочисленные примеры поведения, вне зависимости от выражения сенсорности. Во-первых, это основные физиологические функции: выделение инсулина или изменение ритма биения сердца во время физических упражнений являются примерами адаптивных механизмов, не опосредованных выражением сенсорности или сознательным состоянием. Хотя такие функции организма могут протекать неосознанно, нас при этом заботит поведение. Безусловно, его виды различны. Но даже они могут быть иногда опосредованы неосознанно, адаптивными способами. Все мы, шагая по тротуару, рассеянно оступались когда-то на самом краю бордюра. Компрессия на стопу заставляет ее изгибаться, связки коленного сустава растягиваются, посылая сигналы в мозг, который дает команду ослабить напряжение в мышце бедра, побуждая нас скорее потерять равновесие и упасть, чем порвать связку в колене. Так чувствительность связок успешно переводит внимание на все тело, стимулируя поведение предотвращения разрыва связок, которое не вызывает проявления сознания или ощущений.

¹¹ *Brand P., Yancey Ph.* Pain: Gift Nobody Wants. N. Y., 1993. P. 195.

¹² Возможно, сосредоточивать внимание только на человеке не совсем справедливо. Ибо человек в силу своего свободного выбора может проигнорировать сильное желание ради какой-то другой, более желанной цели. Конечно, потребность в требующей внимания боли представляется необходимой и для других телесных, чувствующих организмов, у которых тоже есть свободный выбор такого рода: целенаправленное поведение, поддерживаемое ярко выраженным желанием, в равной степени возможно и у животных. И механизм распознавания вредных воздействий среды, не ведущий к проявлению качественно нежелательных ощущений, будет в равной степени неэффективен.

¹³ *Fiske J.* Outline of Cosmic Philosophy // Miscellaneous Writings. Vol. IV. Boston, 1902. P. 225.

Рациональность, наука и тайна зла

«Проблема зла» имеет свое отражение во множестве вещей. В своей основе, она отсылает к нашим духовным и психологическим реакциям на вполне определенные проявления зла, а невозможность или неспособность объяснить или понять проявления зла часто приносит духовные и психологические страдания. Но несмотря на этот основной и, возможно, самый важный аспект проблемы зла, он тем не менее не является главным предметом специальных философских дискуссий. В рассмотрении данной проблемы философы уделяют специальное внимание тому, как через зло проявляется проблема рациональности веры в Бога¹. К примеру, если бы было доказано, что существование зла логически несовместимо с существованием Бога, то можно было бы утверждать, что зло дает нам основание считать веру в Бога нерациональной. Последнее время со всех сторон доносятся утверждения, что зло представляет убедительное доказательство против существования Бога. Аргументы от зла имеют различные формы, но существует одна особенно распространенная точка зрения, согласно которой они дают основание для отрицания теизма как такового.

Зло — это проблема, и перед его страшным лицом мы делаем судорожные попытки понять смысл существования мира. Мы не понимаем, почему Бог допускает зло. Как таковая это духовная проблема, но имеет ли здесь место и философская? Как возможна философская проблематизация религиозной веры вне ее духовной составляющей? В дальнейшем я попытаюсь рассмотреть, дает ли эта духовная проблема какой-либо серьезный повод к философскому рассмотрению теизма. Изначально не очевидно, что из рассмотрения зла в свете духовной проблематики следует убедительный философский вывод о неразум-

ности веры в Бога. Те, кто думает таким образом, должны привести аргументы в поддержку такого утверждения. Я начну свое рассуждение с рассмотрения того, что традиционная философия науки говорит о доказательстве, поскольку философы науки подробно исследовали процедуру обоснования гипотезы. Я рассматриваю также, оказывает ли зло какое-либо влияние на рациональность религиозной веры. Центральной же задачей нашего обсуждения станет вопрос, допускает ли рациональность тайну. Зло есть тайна, и один из путей аргументации против веры в Бога заключается в попытке доказать, что неразумно придерживаться систем верований, содержащих в себе тайны.

Современные философы, защищающие точку зрения, согласно которой зло — это философская проблема рациональности религиозной веры, часто опираются на утверждение, что зло свидетельствует против существования Бога. Однако главная претензия к подобным утверждениям состоит в том, что последние обычно сформулированы неявно и нечетко. Среди философов науки самое распространенное понимание обоснования некоторых гипотез основывается на их вероятности. Этот прием именуется обычно «возрастающим подтверждением» и подкрепляет интуицию такого рода, при котором обоснование гипотезы не может снизить ее вероятность. Было бы очень странно говорить, что *E* является обоснованием гипотезы *H* и утверждать при этом истинность того, что *E* делает менее вероятным это *H*. Напротив, данные, снижающие вероятность истинности утверждения, воспринимаются как опровергающие доказательство. Это дает нам основание заключить, что данное утверждение скорее ложно. Таково доказательство *против* утверждения, которое, возможно, дает нам хотя бы частично право не верить высказанному утверждению. К примеру, красное смещение (эффект Доплера) есть доказательство «большого взрыва», поскольку «большой взрыв» более вероятен при разбегании галактики. Философы религии часто подходят к философской проблеме зла, рассматривая существование Бога как гипотезу, и затем смотрят, не опровергает ли эту гипотезу существование зла. Далее я проанализирую проблему зла и с этой точки зрения, но важно помнить, что, подвергая гипотезу проверке, мы обычно абстрагируемся от собственного опыта. Мы требуем, чтобы наш опыт был описан в строгих понятиях, но результат может разительно отличаться от того, что мы испытываем в действительности. Подобным образом, рассматривая существование Бога как гипотезу, мы можем оказаться слепы к важным аспектам нашего опыта. Существует множество трудностей при определении того, снижает ли некоторая информация вероятность существования Бога: как заметил Юм,

мы не имеем каких-либо данных или статистики на этот счет. Я уже говорил в другом месте, что основная трудность для утверждения о том, что зло есть доказательство против христианства (или любой другой теистической религии), заключается в том, что христианство подразумевает существование зла². Все основные теистические религии логически подразумевают это: если зла нет, то все эти религии — просто ложны. Но в процедуре подтверждения теории существует общепринятый принцип, согласно которому если некоторая гипотеза H предполагает некоторое доказательство E , то E не может снизить вероятность гипотезы H . Если мы обратимся к научным объяснениям и подтверждениям, то увидим, что архетипы наших подтверждений представляют собой те случаи, при которых гипотеза предполагает доказательство. Во всех этих случаях условие, при котором некоторое наблюдение, предполагаемое гипотезой, повышает вероятность гипотезы и полагается как ее обоснование, принимается на веру. Беря это во внимание, можно сказать, что существование зла не может служить доказательством против христианства, поскольку последнее предполагает существование зла. Напротив, зло будет служить доказательством христианства, поскольку оно повышает вероятность его достоверности. Как следствие, проблема зла составляет проблему для тех позиций, которые не предполагают существования зла, — например, для натурализма, но не для христианства, иудаизма или ислама.

Хотя, как правило, верно считать, что обоснование, предполагаемое гипотезой, подтверждает эту гипотезу, есть причины сомневаться в универсальной достоверности данного утверждения. Возможно, его проще проиллюстрировать примером. Итак, рассмотрим следующую историю.

Много лет назад я и моя коллега-философ отправились в поездку, совмещающая знакомство с мало посещаемыми местами и приятные философские беседы. Расположившись в купе поезда, мы повели разговор о парадоксах, и в конце концов моя собеседница принялась растолковывать мне «черный» парадокс. Я никогда не слышал о «возрастающем подтверждении» или о «положительных случаях», и она стала разъяснять мне это так: если у нас есть гипотеза в виде «все F суть G », тогда объекты, являющиеся одновременно F и G , суть положительные случаи гипотезы, которые ее подтверждают, а объекты, являющиеся F , но являющиеся G , гипотезу фальсифицируют; и наконец, объекты, которые не являются G и не равны, F — иррелеванты. Мне это было удивительно, и я попросил ее растолковать подробнее, как это ее объяснение будет применимо к гипотезе о том, что

рост всех людей ниже трех метров. Наш поезд подъезжал к одной отдаленной станции, и я, не желая упустить шанс посмотреть на местных жителей, встал и направился к выходу, тогда как моя знакомая объясняла мне, каким образом положительные случаи гипотезы подтверждают ее. Как только я сошел с поезда, ко мне подошла очень высокая женщина и предложила купить какой-то местный товар. Я был поражен ее ростом, а моя подруга, стоя за моей спиной, говорила, что всякий, чей рост ниже трех метров, подтвердит: рост всех людей ниже трех метров. С разрешения подошедшей женщины я измерил ее рост; он составил 2,5 метра. Я сообщил женщине о ее росте, как вдруг она позвала другую, проходившую мимо. Та была еще выше: ее рост оказался 2,8 метра. Я много повидал в своих путешествиях, но эти женщины меня потрясли. Моя знакомая дернула меня за рукав, недоумевая по поводу моего невнимания к ее аргументам, и я опять услышал, как она говорит, что любой, столь же высокий (под 3 метра) человек, подтвердит, что рост всех людей меньше 3 метров. В этот момент мимо прошла женщина, чей рост составлял 2,9 метров. Наконец, моя спутница, возмущившись, и, кажется, заревновав, стала кричать мне, что все эти женщины с их ростом не имеют никакого отношения к делу, иллюстрируя лишь случаи подтверждения, — ведь будучи ниже трех метров, они повышают вероятность того, что рост каждого человека ниже трех метров. Тут между нами возник спор, связанный с моей неспособностью увидеть, как эти три женщины повышали вероятность гипотезы, по которой каждый человек имеет рост меньше трех метров³.

Эта история демонстрирует примеры людей ростом ниже трех метров; но она же с очевидностью указывает на то, что в действительности каждая из встреченных мною женщин снижала вероятность суждения «все люди ростом ниже трех метров». Хотя данная гипотеза и подразумевает, что каждый встречный будет иметь рост ниже трех метров, тем не менее увеличение роста каждой из женщин (а это так называемые положительные примеры) не повышает вероятность гипотезы, а опровергает ее. За отсутствием времени мы не сможем обсудить здесь этот тезис подробно, но он заставляет задуматься над тем, что зло может опровергнуть христианство и другие теистические религии, даже если последние допускают его существование. Возможно, зло указывает на то, что существует некоторое внутреннее напряжение в христианстве, или на то, что существует какая-то проблема, проистекающая из пересечения христианства и зла. Обычно считается, что зло ставит проблему рациональности веры в Бога, поскольку Бог, будучи всемогущим и всеблагим, не имел никакой при-

чины допускать существование зла в мире. Исходя из этого делают вывод, что зло могло бы стать опровержением существования Бога только в том случае, если бы Бог не имел достаточной причины для допущения зла. В результате многие современные дискуссии по проблеме зла вращаются вокруг того, разумно ли верить, что Бог имеет причину допускать то зло, которое мы наблюдаем. Если это так, значит, Богу позволительно допускать зло. И если мы знаем, что у Бога есть достаточная причина допускать зло, то у нас нет оснований считать, что зло создает эпистемическую проблему для веры в Бога. Однако если мы знаем, что у Бога такой причины нет, тогда можно сделать вывод, что зло — опровержение бытия Бога.

К сожалению, мы не знаем причины, в силу которой Бог допускает многие проявления зла, наблюдаемые нами. Вопрос, таким образом, заключается в следующем: позволяет ли незнание причины допущения Богом зла думать, что Бог не имеет таковой? И разумно ли верить, что Бог имеет подобную причину, о которой мы, однако, ничего не знаем? Утверждая, что Бог имеет причину допускать зло, о которой мы не знаем, нам следует различать два типа таких причин. Первый: *R* может быть причиной допущения Богом конкретных проявлений зла, мы знаем эту причину *R*, но не видим, что *R* дает действительное основание для этого. Давайте назовем этот тип причин «непризнаваемыми причинами допущения зла». Например, Плантинга А. утверждает, что без зла не было бы Воплощения, и оно дает Богу основание допускать зло⁴. В нашей терминологии это означает следующее: Плантинга говорит, что Воплощение — это непризнаваемая достаточная причина для допущения Богом зла; мы знаем о Воплощении, но не видим ясно, как это дает основание Богу допускать зло. Второе: *R* может быть причиной допущения Богом конкретных проявлений зла, но мы не знаем о существовании *R*. Назовем этот тип причин «неведомыми причинами допущения зла». Примером такого типа причин могло бы стать неизвестное или ненаблюдаемое благое последствие зла в мире. Возможно, что (нам это неведомо) проявления зла в действительности имеют преимущественно благие последствия. Поэтому Бог имеет достаточное основание для допущения такого зла.

В философских кругах очень часто обсуждается вопрос, дает ли наше неведение относительно непризнаваемых, так и неизвестных нам достаточных причин допущения зла основание верить, что подобные причины вообще существуют. Уильям Роу является одним из главных сторонников аргумента от нашего неведения достаточных причин к несуществованию таких причин. И один из главных контраргументов был сформулирован Стивеном Викстрой⁵. Викстра

утверждал, что наше неведение относительно достаточных причин допущения Богом конкретных проявлений зла не является доказательством того, что у Бога нет таковых, так как мы не смогли бы узнать о них, даже если бы они существовали. Далее я приведу иной довод в пользу того же утверждения, по которому наше неведение достаточных причин допущения зла не является доказательством того, что Бог не располагает таковыми.

В философии существует распространенная форма аргументации, которая называется аргументацией от недоопределенности. Обычно данная аргументация направлена на то, чтобы показать, что наши данные по тому или иному предмету рассмотрения согласуются с двумя (или более) противоречащими друг другу гипотезами*. Отсюда делается вывод, что эти данные не дают нам никакого основания предпочесть одну гипотезу другим. Выбор между гипотезами *недоопределен* этими данными. Например, было отмечено, что в рамках ньютоновской физики все наши эмпирические данные совместимы как с теми теориями, согласно которым центр массы вселенной покоится, и с теми, согласно которым он движется с постоянной скоростью. Из этого делается вывод, что ни одно обоснование в физике не дает нам основания предпочесть одну гипотезу другой: различные гипотезы были *недоопределены* возможными данными. Другой пример — судебное разбирательство. Адвокат может предлагать альтернативные объяснения поведения своего подзащитного и убеждать, что доказательство, основанное на этом альтернативном истолковании, вероятно лишь постольку, поскольку подзащитный *мог бы* быть виновным. В конечном счете доказательство не дает нам основания считать подзащитного виновным — доказательство *доопределено* различными истолкованиями поведения подзащитного. В дальнейшем я приведу два аргумента от «*недоопределенности*». Первый говорит, что наше неведение достаточной причины допущения Богом зла не является доказательством того, что Бог не располагает таковой; суть второго заключается в том, что рациональность не требует от нас веры в то, что это есть доказательство против существования Бога.

В нашей аргументации от *недоопределенности* использована следующая основная позиция в связи с данным. *E* есть доказательство гипотезы *H1* и опровержение гипотезы *H2* только при том условии, что *E* с большей вероятностью является доказательством *H1*, чем *H2*.

* *От ред.*: Автором употреблен термин undetermination arguments, который соответствует логико-эпистемологической проблеме соотношения оснований и заключений. В наших учебниках по теории аргументации этому термину приблизительно соответствует «неразвёрнутый аргумент».

Заключение из данного принципа таково: если E есть с равной вероятностью доказательство гипотезы $H1$ и гипотезы $H2$, то доказательство E не дает основания предпочесть одну гипотезу другой.

Мы используем это заключение, чтобы показать, что наше незнание достаточных причин допущения Богом зла не является основанием утверждать, что Бог действительно не имеет подобных причин. Мы используем умозаключение для того, чтобы аргументировать: рациональность не требует нашей веры в то, что зло есть доказательство против существования Бога.

Наш первый аргумент основан на следующих гипотезах или убеждениях:

$H1$: для Бога не существует достаточной причины допущения зла;

$H2$: существует неизвестная или непознаваемая достаточная причина допущения Богом зла.

Каждое из этих положений предполагает, что мы не знаем достаточной причины допущения Богом зла. Таким образом, наше обоснование (то, что мы не знаем достаточной причины допущения Богом зла) имеет равную силу для обеих гипотез. Согласно умозаключению это значит, что наше незнание достаточных причин допущения Богом зла не является доказательством того, что Бог не имеет подобных причин. Это важно, поскольку самое правдоподобное основание думать, что Бог не имеет достаточной причины допущения зла, — это наше неведение относительно всякой подобной причины. Выше мы показали, что зло может служить доказательством против бытия Бога только в том случае, если Бог не имеет достаточной причины допущения зла. Здесь же мы видим, что нет оснований полагать, что Бог подобной достаточной причины не имеет. Соответственно крайне сложно увидеть, почему кому-то следует верить в то, что зло есть доказательство против бытия Бога.

Это заключение и есть то, о чем мы интуитивно догадывались. Часто мы неспособны задуматься о достаточных основаниях действий обычных людей. И получается так, что их действия действительно имели причины, о которых мы даже не могли подумать. Эта наша неспособность понять основания действия еще более очевидна, когда мы пытаемся понять действия Бога. Принимая, что наше знание и опыт в отношении Бога достаточно ограничены, мы не должны ожидать, что поймем действительные причины Его действий.

Мне возражали, что этот аргумент может обосновать слишком многое и что я окончательно впал в скептицизм. Это не является моей целью, и я, конечно, хотел бы избежать крайнего скептицизма. Однако зло может быть и доказательством, и опровержением различ-

ных положений, хотя бы это и не относилось к выбору между *H1* и *H2*. Например, наше незнание причины допущения Богом зла есть опровержение *H3* и доказательство *H1* и *H2*, поскольку оно меньше подходит для *H3*, чем для *H1* и *H2*, где *H3* — это достаточна причина допущения Богом зла.

Наше доказательство позволяет нам отбросить *H3*, несмотря на то что это доказательство не годится при выборе между *H1* и *H2*. Изложенный выше пример аргументации от недоопределенности не ввергает нас в крайний скептицизм. Здесь защитник проблемы зла может модифицировать и изменить этот аргумент. Возможно, что от попытки аргументации, идущая от нашего незнания причины допущения Богом зла к отсутствию у Него таковой, можно и отказаться; вместо этого можно просто утверждать, что зло само по себе есть доказательство того, что нет причины допущения Богом зла, а значит — доказательство против бытия Бога. Подобный аргумент также был бы издержкой метода аргументации от недоопределенности. Рассмотрим следующую гипотезу:

H4: Бога не существует,

H5: Бог существует, и он имеет причину (неизвестную или неопознаваемую) для допущения зла.

Каждая из этих гипотез — и *H4*, и *H5* — согласуется с нашим опытом зла. Теперь нам нужно определить, насколько справедливым было бы существование зла, наблюдаемого нами, учитывая утверждения *H4* и *H5*. В согласии с принципом доопределения зло является доказательством для *H4*, но не для *H5* только в том случае, если оно будет вернее подходить для *H4*, нежели для *H5*. Здесь, конечно, чрезвычайно трудно определить вероятность и достичь хотя бы грубого приближения. Кто-то, возможно, попытается определить эту вероятность, но вопрос, является ли зло более подходящим для *H4* или для *H5*, остается спорным. Однако рациональность не требует иметь точное суждение обо всем. Рациональность ни от кого не требует брать это за основание. И вполне рационально отказаться от суждения, оценивающего, какая вероятность выше. Но если рационально отказаться от подобного взгляда, то столь же рационально было бы отказаться и от мнения, согласно которому Бога не существует. Как правило, если случайное условие *S* является необходимым условием для некоторой веры *X* и если вполне разумно отказаться от мнения, что *S* — верно, то также разумно отказаться от мнения, что *X* — верно⁶. Отсюда следует, что рациональность не требует считать зло доказательством против бытия Бога и что зло не имеет отношения к проблеме доказательства веры в Бога.

Важно понять, что приведенное выше рассуждение не указывает нам на необходимость отказаться от суждения, существует ли Бог. Метод аргументации от недоопределенности не вводится здесь для подтверждения скептицизма относительно существования Бога. Напротив, утверждается, что мы по логике вещей не обязаны верить, что зло дает основание не верить в Бога. Из этого аргумента следует доказательство, которое утверждает веру в Бога как иррациональное, и другое доказательство, утверждающее веру в Бога как рациональное. Этот аргумент просто указывает на то, что он может быть рациональным и не утверждает зло как доказательство против существования Бога. Представитель естественных наук может полагать, что *H2* и *H5* неправдоподобны. Он может согласиться с тем, что наше неведение достаточных причин для допущения Богом зла может и не быть доказательством их отсутствия. Тем не менее он может считать, что наличие таких причин очень сомнительно. Подобно этому теист может полагать, что *H1* и *H4* непохожи на правду и что существование Бога весьма вероятно. Я лишь указал на отсутствие у нас основания думать, что зло и наше неведение относительно достаточных причин для допущения Богом зла не делают *H1* и *H4* более правдоподобными.

Возможно, будет полезно рассмотреть аналогичную ситуацию. Положим, некто верит в существование внешнего мира, и этот некто поставлен перед лицом скептической гипотезы, которая эмпирически равнозначна вере в здравый смысл. Вот типичный пример скептических гипотез: мы живем во сне, мы — «мозги в коробке», и наше ощущение мира на самом деле вырабатывается компьютером, установленном в нашем мозге. Скептические гипотезы построены таким образом, что наши специфические наблюдения внешнего мира равно схожи с содержанием этих гипотез и со здравым смыслом. В итоге наш перцептивный опыт не является доказательством для одной из гипотез в большей степени, чем для другой. Мы не можем опровергнуть этот скепсис, апеллируя к нашему перцептивному опыту, поскольку этот опыт не дает нам основания предпочесть точку зрения здравого смысла данной скептической гипотезе. Аналогично этому зло и наше неведение достаточных причин для допущения Богом зла также не дают нам основания отвергать теистическую веру.

Я думаю, что приведенное выше рассуждение убедительно демонстрирует, что зло не является доказательством против бытия Бога. Но все же очевидно, что ответ на вопрос, почему Бог допускает зло, остается тайной. Мы просто-напросто не имеем объяснения этого. В связи с этим, кто-то хотел бы сказать, что тайны (или наша неспособность объяснить такой существенный феномен как зло) рождают

эпистемологическую проблему веры в Бога. Но вовсе не очевидно, что наша неспособность объяснить зло является эпистемологической проблемой веры в Бога. Атеист стремится обосновать некоторый вывод о рациональности веры в Бога через неспособность объяснить феномен зла или через противоречие между нашей верой в Бога и более общими представлениями о зле, добре и природе Бога. Поскольку многие теисты берут за основу своей веры определенный религиозный опыт, они оказываются перед проблемой: их религиозная вера, основанная на опыте, оказывается в противоречии со всеми остальными нашими убеждениями. В такой ситуации существуют как минимум три возможных решения:

- 1 – отрицать соответствие этого опыта действительности;
- 2 – отбрасывать верования, ведущие к конфликту с этим опытом;
- 3 – удерживать вместе и опыт, и убеждения, веря, что есть решение, которого мы не знаем.

Я предполагаю, что третий вариант часто становится самым подходящим ответом на конфликты между верованиями и опытом. Скажу, что даже в науке, пытающейся быть образцом рациональности, третий вариант обычно становится разрешением этого конфликта.

В начале XX в. общим местом было то, что наука прежде всего занимается верификацией теорий. Согласно Попперу, *sine qua non* (необходимым условием) научной теории является ее «фальсифицируемость», когда фальсификация – это то, что отделяет науку от ненауки. Он делает особый акцент на том, что деятельность ученых – как ученых – предполагает попытку фальсификации собственных теорий. Другие философы предложили гипотетико-дедуктивную (HD) модель науки. Согласно HD-модели ученые извлекают из теории прогнозы, поддающиеся наблюдению. Если прогноз оправдался, то теория считается доказанной; если нет – фальсифицированной. Мы можем показать схему HD-модели науки в следующем виде:

Гипотеза предполагает наблюдение.
Результат наблюдения неверен.
Гипотеза фальсифицирована (неверна).
Гипотеза предполагает наблюдение.
Результат наблюдения верен.
Гипотеза доказана (верна).

Большинство философов вскоре отвергли HD-модель доказательства и предлагали различные альтернативы. Но все они имели с HD-моделью общее положение, согласно которому делом науки является проверка теорий посредством результатов наблюдения⁷. Ко-

нечно, существовало множество вариантов, но, как казалось, ученые впустую тратили большую часть своего времени на попытки найти путь «наблюдательной» проверки теории. Было принято считать, что теория, дающая неверные прогнозы, ложна или, по крайней мере, не доказана. Иными словами, проверка теорий посредством выводов, основанных на наблюдениях, представлялась самой важной частью научной деятельности.

Однако во второй половине XX в. философы начали интересоваться соответствием этих научных моделей доказательств и рациональностей действительной научной практике. С выходом книги Томаса Куна «Структура научных революций» они стали следить за соответствием научных моделей науке⁸. Кун и другие философы заметили, что каждая принятая научная теория не согласуется с некоторыми наблюдениями; таким образом, все теории следует классифицировать как ложные в рамках традиционного воззрения. Но вместо того, чтобы отвергнуть эти теории как ложные, ученые живут среди аномалий и работают над решением своих задач. Философы обратили внимание на то, что если мы отвергнем все ложные или дающие неверные выводы теории, то мы отвергнем все теории без исключения. Даже Поппер, который думал, что фальсификация есть самое важное свойство научной теории, осознал это. Фейерабенд заметил, что «все теории рождены ложными», и Кун сделал вывод: «Не существует такой вещи, как исследование без противоречий»⁹. Это отнюдь не иррационально — признавать теории, которые заключают в себе аномалии; напротив, наука сама по себе необходимо требует этого.

Поскольку все теории содержат в себе аномалии и вступают в конфликт с нашим опытом в некоторых его сферах, кое-кто из философов отметил, что основной задачей науки является не проверка наших теорий; классические философы науки уделяли особое внимание тому, чему ученые не уделяют много времени. Напротив, ученые в основном проводят свое время в попытках устранить эти аномалии. Кун говорил о норме науки в первую очередь как о предприимчивости в решении головоломок. Ученые знают, что наши теории вступают в конфликт с опытом, и не могут объяснить наши наблюдения. Но это не дает основания подвергать теорию сомнению; наоборот, *это дает ученому новую головоломку*. Как утверждал Кун, наличие аномалий — это неизбежное условие существования науки, и поэтому аномалия сама по себе не дает основания сомневаться в теории или отвергать ее. Для ученых, работающих над устранением аномалий, совершенно рационально не иметь никаких сомнений относительно своих теорий. Ученые ищут пути большего согласования на-

ших теорий с миром. Более того, когда ученые оказываются неспособны устранить некоторую аномалию, даже тогда не возникает сомнения в достоверности этой теории. Если ученые снова и снова оказываются неспособными ликвидировать аномалию, они предпочитают отложить решение этого вопроса на некоторое время, и это сознательное решение, поскольку такая аномалия не может быть решена с помощью имеющегося в наличии инструментария и знаний, и потому работа над ней отдана будущим поколениям ученых. Конечно, частой причиной отказа от теорий является неразрешимость аномалий. Но это происходит лишь потому, что уже есть альтернативная теория, которая кажется более перспективной. В таких случаях у ученых возникают сомнения в истинности старой теории, и они переносят свою веру на другую теорию. Важно, что простая неудача в решении вопроса аномалии не расценивается как внутренняя проблема теории и не дает оснований её отвергнуть. Напротив, неудача — это вина ученых; их недостаточная находчивость не позволила им найти решение. Это обстоятельство объясняет, почему некоторая проблема может быть отложена для будущих ученых: возможно, мы не в силах разрешить ее сейчас, но ученые в будущем, возможно, и осият ее. Но заметьте, что даже если ученые осознают, что эта проблема на данный момент не может быть разрешена, это не имеет никакого отношения к рациональности веры в теорию. Коль скоро неудача в решении вопроса обнаруживает проблему самих ученых, но не теории, то рациональные ученые могут просто-напросто прожить с аномалией всю свою жизнь. Например, Кун заметил, что после расчетов Ньютона предсказанное им движение луны на протяжении 60-ти лет было неверным¹⁰. Этот ошибочный вывод не стал тем не менее препятствием для широкого признания его теории. Она была принята с энтузиазмом, несмотря на массу необъяснимого ею.

Некоторые, однако, могут возразить, что, хотя принятые теории и заключают в себе аномалии, это не такая серьезная проблема, как зло для наших религиозных верований. Возможно, кто-то будет утверждать, что некоторые незначительные ошибки — к примеру, погрешности в расчетах движения луны — не настолько серьезны, чтобы бросать тень сомнения на теории, поскольку предсказания близки к правильным. Прогнозы теории могут быть не точны, но приближены к точным, и именно поэтому эти теории позволительно рационально утверждать, несмотря на незначительные ошибки.

Несмотря на то, что из принятых теорий делают только приближительные выводы, из наших теорий можно делать выводы, относительно которых никто не скажет, что они приближительны. В подоб-

ных ситуациях такие теории продолжают признаваться, даже если в них нет и намека на решение проблемы. Рассмотрим это на примере парадокса Олбера. В 1610 г. Кеплер заметил, что правдоподобные предположения по космологии говорят, что ночному небу должно быть светлым, но не темным. В 1721 г. лекцию об этой проблеме в Королевском обществе (под председательством Исаака Ньютона) прочитал Эдмунд Хали, а Шезо из Лозанны обсуждал ее в 1744 г. Парадокс назван в честь Олбера, который представил толкование этой проблемы в 1826 г. Учитывая общепринятые предположения космологии, кто-нибудь может сделать вывод, что ночному небу должно быть гораздо более светлым, чем оно есть, — таким светлым, как если бы солнце заполняло весь небосвод. Выведение этого утверждения из теории не ставилось под сомнение. Основная идея была довольно проста, и любой студент, изучающий физику, может ее понять. Но этот вывод из наблюдения настолько неверен, насколько только возможно. Невозможно заявить, что ночное небо — невероятно светлое и что это — практически верно. Кто-нибудь может подумать, что этот ошибочный вывод сделал теорию ложной, поверг ее в кризис или, по меньшей мере, стал одним из главных в обсуждении ученых. Напротив, ничего подобного не случилось. Конечно, парадокс Олбера не опроверг традиционную космологию и не оказал существенного влияния на доверие к теории. Естественно, никто не считал парадокс Олбера основанием для отрицания нашего опыта и не утверждал, что ночное небо не темное. Хотя физики заинтересовались этой проблемой, я не считаю этот подход серьезной исследовательской программой. Несмотря на множество предложений, сделанных для разрешения этого парадокса, создается впечатление, что на протяжении, по крайней мере, трех веков ученые старались избегать этой проблемы и надеялись, что будущие поколения смогут ее решить. В поисках ответа в ситуации конфликта опыта и веры они следовали третьему пути, приведенному мною выше, придерживаясь одновременно и результатов, и своего опыта, и своих теорий, веря, что решение, неизвестное к настоящему моменту, непременно будет.

Урок из сказанного заключается в том, что рациональность очень толерантна к проблемам и тайнам нашей веры. Даже наука, почитаемая образцом рациональности, позволяет придерживаться теорий, находящихся в прямом конфликте с результатами наших наблюдений. Это верно и в отношении религиозной веры: рациональность допускает тайну и необъяснимое. Основываясь на своем опыте, многие люди верят, что Бог существует, к тому же мы озадачиваемся, почему Бог допускает зло. В нашей неспособности ответить на вопрос,

почему Бог допускает зло, у нас есть выбор одного из трех вариантов ответа. Мы можем отказаться от веры в то, что религиозный опыт имеет отношение к действительности, отказаться от конкретных верований или же можем верить, что существует решение проблемы, которого мы пока не знаем. Я полагаю, что последний вариант — самый лучший. Наша неспособность объяснить, почему Бог допускает зло, не дает основания сомневаться в однозначном свидетельстве нашего религиозного опыта о существовании Бога, тем более, что теисты обычно верят, что решение есть, хотя мы его и не знаем. Рациональность не заставляет нас отказаться от веры в существование Бога, и было бы неразумно отвергать веру только потому, что мы не можем понять всего связанного с нею.

Можно сказать, что рациональность допускает тайну зла даже больше, чем аномалии в науке. Научные теории создаются для того, чтобы учесть все наблюдаемые феномены в конкретной области, и у нас нет оснований думать, что подобная теория не может быть выведена. Но мы имеем достаточно оснований сомневаться, что сможем исчерпывающе объяснить тайну зла: как уже неоднократно было сказано, наша неспособность найти объяснение злу должна подразумеваться, исходя из наших верований относительно Бога и нас самих. Поэтому теистическая вера перед лицом тайны имеет внутреннюю логику, которой не хватает науке. В случае с наукой мы имеем аномалию просто потому, что мы неспособны объяснить феномен — в случае с религиозной верой у нас есть достаточное основание ожидать, что мы не сможем объяснить тайну зла.

Коль скоро невозможно утверждать, что придерживаться необъяснимых тайн неразумно, нам могут предложить отказаться от религиозной веры, поскольку существует лучшая альтернатива — натурализм. Согласно научному взгляду можно сказать, что вполне разумно придерживаться теории с аномалиями сколь угодно долго, пока не появится какой-либо альтернативы, но когда теория, не имеющая в себе аномалий, найдена, она должна быть принята. Отсюда следует, что, коль скоро мы имеем альтернативу религиозной вере, лишённую тайны зла, нам следует отказаться от этой веры. Хотя можно показать, что это не объясняет процессов, происходящих в науке (определённые теории могут существовать, несмотря на то, что есть альтернативы, объясняющие те же вещи гораздо лучше), это еще менее очевидно в других областях. Нетрудно привести примеры, в которых есть альтернативная гипотеза или совокупность верований, не имеющих тайн, присущих нашим обычным верованиям. В то же время мы все согласимся, что было бы безумием принимать альтернатив-

ную веру. Рассмотрим следующий сценарий. Существует множество загадок и проблем в интерпретации квантовой механики. Предположим, мы могли бы ликвидировать многие из них путем принятия такой радикальной точки зрения, как та, согласно которой внешний мир не существует. Эта точка зрения была бы альтернативной нашему обычному взгляду, по которому внешний мир существует. Даже при возможности устранить конкретные необъяснимые тайны принятием этой радикальной точки зрения я склонен утверждать, что рациональность не принуждает нас это делать. Одна из причин состоит в необходимости рассмотреть, сколь подходящими мы полагаем различные позиции. Мы можем думать, что обычный взгляд подходит больше, нежели альтернативный ему радикальный взгляд. Хотя и альтернатива может не иметь некоторых важных необъяснимых тайн, которыми обладает обычный взгляд. Таким образом, вполне разумно продолжать придерживаться нормальных религиозных верований, несмотря на альтернативу. Подобные примеры вы найдете в изобилии. Если бы мы могли ликвидировать конкретные тайны путем отбрасывания собственных верований в реальном времени, в чужих умах или в прошлом, рациональность не вынуждала бы нас поступать таким образом.

Теисты находятся в аналогичной ситуации. Для многих из них религиозные верования опираются на какой-то род религиозного опыта, но не на какую-то форму доказательства, как, например, вывод из лучшего объяснения. Многие сторонники натурализма могут призывать к отвержению теизма, поскольку в натурализме проблемы зла нет. Принимая во внимание тайну зла и альтернативу натурализма, теист должен решить, что больше похоже на правду: наш религиозный опыт, несмотря на необъяснимую тайну зла, или натурализм, противоречащий тому, что переживают теисты. Теисты, как правило, думают, что теизм (вместе с его тайнами) более правдоподобен, чем натурализм. У нас нет оснований думать, что придерживаться верований, содержащих в себе тайну зла, неразумно. Отсюда следует, что рациональность не требует от теистов отказываться от веры в Бога.

Возможно, другой пример лучше проиллюстрирует то, как рациональность допускает нашу неспособность объяснять различные проблемы. Очевидно, что парадокс Олбера не является серьезной проблемой для классической космологии. А причина того, что зло есть серьезная проблема в контексте веры в Бога, заключается в том, что проблема зла не получает своего разрешения гораздо дольше, чем парадокс Олбера. Итак, я хотел бы привести пример проблемы, которая имела бы тот же «срок давности», что и проблема зла. Часто его называют дихотомией или «геометрическим парадоксом Зенона», и он входит в число парадоксов движения. Я считаю его более трудным,

чем парадоксы движения: многие из них не могут удовлетвориться «обычными» решениями. Геометрический парадокс поднимает для нашего опыта следующую проблему: существуют предметы разной длины, и эти предметы занимают разное по протяженности пространство. В качестве альтернативы мы могли бы сказать, что все предметы имеют одинаковую длину. Парадокс гласит, что пространство бесконечно делимо, и это рождает дилемму. Предположим, что мы имеем линейный отрезок или часть пространства, и основополагающие точки пространства имеют нулевую длину. Соответственно отрезок или часть пространства должны иметь также нулевую длину, поскольку, добавляя бесконечное число нулей, мы все равно получаем нуль. Теперь предположим, что основополагающие точки пространства имеют некую постоянную конечную длину. Тогда отрезок или часть пространства будут иметь бесконечную длину, потому что бесконечная сумма постоянных конечных чисел является бесконечной. Поскольку основополагающие точки пространства должны или иметь нулевую длину, или постоянную конечную длину, все отрезки и части пространства должны иметь или нулевую длину, или быть бесконечными. Но это противоречит нашему опыту, который говорит, что существуют отрезки и части пространства разной величины.

В качестве разрешения данного парадокса мы можем принять радикальное решение и сказать, что наш опыт восприятия отрезков различной конечной протяженности — иллюзия, и это было бы аналогичным утверждению об иллюзорности нашего религиозного опыта. Для большинства из нас очень сложно понять, какое из других верований следует отвергнуть, потому что парадокс, как представляется, имеет в своем основании очень простой принцип. Таким образом, я думаю, большинство разумных людей, слышавших об этом парадоксе, просто игнорируют его. Я спрашивал о нем у очень многих философов, и лишь немногие знали о каком-либо его решении. Любопытно, что большинство моих респондентов не казались очень заинтересованными в этой проблеме. Конечно, никому из них не было интересно много размышлять или искать решения этого парадокса. Теперь мы можем сказать, что большинство из них просто иррациональны, продолжая считать, что существуют вещи разной длины, но это скорее крайность. И напротив, я полагаю, что нет ничего предосудительного в их игнорировании этой проблемы. Мы внутренне верим, что должно быть решение — известное или неизвестное. Если мы настолько уверены в достоверности нашего опыта, то можем рационально заключить, что аргумент Зенона, должно быть, содержит в себе ошибку. Подобно этому, теисты тоже могут находить рациональное основание в том, что, коль скоро мы уверены в достовернос-

ти нашего опыта относительно бытия Бога, должно быть и достаточное основание для допущения Им зла. Некоторых вещей мы просто не понимаем, и в этом нет ничего иррационального.

В заключение следует сказать, что нераскрытые тайны суть условия человеческого существования. Таким образом, человеческий разум должен допускать тайны. Зло — это тайна, но это имеет малое отношение к рациональности веры в Бога. Однако, защищая рациональность тайны, я не навязываю фидеизма или принятия иррационального. Наоборот, я утверждаю, что рациональность сама по себе допускает тайну и необъяснимое. Одна из причин допущения рациональностью веры в Бога при существовании зла заключается в том, что разумно верить, что Бог имеет достаточную причину допущения зла, о которой мы пока не знаем. Это дает нам повод для дальнейших попыток решения этого вопроса и не дает никакого основания остановить работу над решением проблемы зла. Нам по-прежнему следует искать понимания, даже при отсутствии гарантий на успех. Зло — это та проблема или тайна, которую мы хотели бы понять лучше.

Примечания

- ¹ Под «Богом» я буду иметь в виду Бога традиционного теизма (христианства, ислама и иудаизма).
- ² См.: *Otte R. Evidential Arguments from Evil // Intern. J. for Philosophy of Religion. 2000. Vol. 48. P. 1–10.*
- ³ Мне кажется, что много лет назад я однажды слышал подобный пример, но, к сожалению, не могу его вспомнить или дать на него ссылку.
- ⁴ *Platinga A. Supralapsarianism, or 'O, felix culpa' // Christian Faith and the Problem of Evil /Ed. by Peter van Inwagen. Grand Rapids MI, Eerdmans Publishing Company, 2004. P. 1–25.*
- ⁵ См.: *Rowe W. The Problem of Evil and Varieties of Atheism; Wykstra S. Rowe's Noseeum Arguments from Evil // The Evidential Argument from Evil /Ed. by Daniel Howard-Snyder, Bloomington: Indiana University Press, 1996.*
- ⁶ Важно, чтобы С было возможно, иначе отказаться от суждения обо всем будет разумно, поскольку разные эзотерические логические истины являются необходимыми условиями всего, и отказаться от суждения относительно этих логических истин разумно.
- ⁷ См.: *Putnam H. The Corroboration of Theories // The Philosophy of Karl Popper /Ed. by P.A.Schilpp. Open Court Press, La Salle, 1974.*
- ⁸ *Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962.*
- ⁹ *Ibid. P. 79.*
- ¹⁰ *Ibid. P. 81.*

Иоанн Скотт о несуществовании зла

Учение Иоанна Скотта (fl. 3-я четв. IX в.) о зле продолжает ту линию христианской философии, которая восходит к Платону. В большей или меньшей степени его предшественниками были Филон, Климент Александрийский, Ориген, Василий Великий и Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, а на Западе Амвросий Медиоланский и Августин¹.

Первое связное и, главное, открытое изложение взглядов Иоанна Скотта на проблему зла появляется в его раннем трактате *О божественном предопределении*. Его учение (которое развивает некоторые положения Августина) можно резюмировать следующим образом.

Все «природы», поскольку они созданы благим Богом, — благи. Их не может коснуться грех, они вечны и неразрушимы². Причина возникновения греха и зла лежит не в природах вещей, иначе получится, что грех и зло происходят от Бога. Грех несубстанциален, т. е. не относится к субстанции, он акцидентален для всякой природы. Грех — это следствие неверно направленного (ко злу) движения воли³; кроме того, грех — это и умаление добра, и привязанность к низменному⁴, и порочность души⁵. Соответственно когда доходит до наказания, то самих природ оно не касается: они этого не заслужили, да они и не подвластны внешним воздействиям⁶. Ни одна природа не наказывает другую природу, и не Бог накладывает наказание, хотя часто так говорят⁷.

Но тогда что наказывается и кто накладывает наказание? Наказывается злая личная воля и сознание⁸ — результаты гордыни⁹. Злая воля — человека или падшего ангела — не наказывается чем-либо телесным извне, она казнит сама себя изнутри¹⁰. Собственный грех

порождает себе кару. А в чем состоит наказание? Оно может быть разным. В конечном счете это отсутствие счастья и блаженства¹¹: представление о них врождено природе человека, и их отсутствие вызывает страдание¹². Кроме того, тот, кто жаждет обладать чувственными вещами, на самом деле тщится ухватить призраки, а это ведет к отчаянию и бессильной ярости¹³. Наказанием могут быть и муки совести¹⁴.

Практически все вышеупомянутые в этом раннем сочинении Иоанна Скотта идеи заимствованы у Августина — без существенных изменений и непосредственно. Сочинения Августина — источник представления о том, что всякая тварная субстанция является благой и неуничтожимой¹⁵; что грех казнит сам себя¹⁶ (подкреплено цитатой из Григория Великого¹⁷, а позже, в *Перифьюсеон*, добавится цитата из Амвросия¹⁸); у Августина взяты идеи о том, что наказание состоит в невозможности достичь вожеленных чувственных фантомов¹⁹. Подход Иоанна Скотта остается тем же и в последующих сочинениях. Существенным изменением становится его знакомство с такими греческими христианскими философами, как Григорий Нисский, Максим Исповедник, и опосредованно с фрагментами из Григория Богослова. Наиболее сильное влияние на Эриугену оказал небольшой трактат о несуществовании зла, составляющий четвертую главу трактата Дионисия Ареопагита *О божественных именах*²⁰. Хотя подчас теории Иоанна Скотта кажутся неортодоксальными, как правило, они являются лишь концентрированным и доведенным до логического завершения изложением представлений, которые высказывались отцами Церкви. В полной мере вопрос о происхождении и существовании зла рассматривается Эриугеной в позднем трактате *Перифьюсеон*.

Бог не знает зла, но предвидит Его. Иоанн Скотт утверждает, что Бог не ведает зла, поскольку Его знание просто и образуется только сущностным благом, т.е. Им Самим. Ведь Он один есть сущностное Благо, в то время как все прочие блага суть лишь причастность Ему. Если бы Он знал зло, последнее необходимо составляло бы природу вещей, поскольку божественное знание есть причина всех сущих вещей. Не Бог знает вещи, поскольку те существуют, но вещи существуют, поскольку Бог их знает. Причина их бытия есть божественное знание, а потому, если бы Бог ведал зло, зло существовало бы сущностно и было бы причастно Благу; и порок, и грех происходили бы от добродетели и блага; но здравый смысл показывает, что это невозможно²¹.

Хотя у Бога нет знания зла, он обладает предведением зла. Таким образом, у Него есть предведение греха. Злая воля Адама, которая и есть скрытое зло, предшествовала вкушению запретного плода, что

явилось уже явным злом. В момент, когда ни благие, ни злые дела еще не были совершены во времени, их последствия уже осуществились в глазах Бога, Которому вся вселенная видится одномоментной и единой²². Важно, что божественное предзнание не является причиной существования вещей. Есть множество вещей, относительно которых у Бога было предзнание, но для которых Он не был причиной, поскольку они не обладали сущностным бытием. Более того, Он способен соделать добро из зла неразумной воли²³.

Тварная природа не есть зло. Как уже было сказано, Иоанн Скотт был убежден, что всякая природа — блага, будучи творением Божиим. Он утверждает, что ни одна сущность не зла, цитируя в поддержку этой точки зрения Августина²⁴. Человеческая природа вечно движется в поисках высшего Блага, к которому она спешит, как к собственной цели-концу. Тварь получила бытие от Него и была сотворена для Его созерцания. Ни одна разумная природа никогда не ищет зла²⁵. Поскольку человеческая природа является общей у всех людей, находясь в них как целое в целом, целиком в каждом индивиде, как в добром, так и в злом, она не лучше в добрых людях, и не хуже в злых²⁶.

Зло коренится в извращенной воле. В природе нет зла, как имеющего сущностное бытие, зло не происходит от естественной причины. Рассматриваемое само по себе, зло есть не что иное, как неразумное, извращенное и несовершенное движение разумной природы²⁷. Это движение рождается не только изнутри человеческой природы, но внушается и снаружи, посредством лукавства дьявола²⁸. В конечном итоге всякое зло зарождается в неразумном движении разумной природы и исполненных ненависти кознях дьявола. Вселенское зло многолико, существуют его многие разновидности²⁹. При этом важно, что воля, которая является причиной зла, сама не есть зло³⁰.

Телесное чувство. Телесное чувство играет важную роль в искушениях и страстях, соблазняющих человека. Таким образом, зло, которое во вселенском творении может существовать только там, где есть ложь, обретает свое место в телесном чувстве и его пустых фантазиях³¹.

Бесы. Много внимания Иоанн Скотт уделяет рассмотрению природы бесов. Хотя зло не существует субстанциально, бесы реальны. Как только в душе зарождается похотливая мысль, тотчас в ней проникает нечистый дух³².

Эриугена утверждает, что даже дьявол был сотворен благим, и цитирует Августина: «дьявол... развратился по собственной воле, а не сотворен Богом злым... Он постоянно отвращается от света истины, надмеваясь гордостью и развращаясь вожделением собственной власти»³³.

В эсхатологической перспективе произойдет всеобщее восстановление всей твари в исходное состояние. Даже бесы очистятся от своего греха. Иоанн Скотт цитирует Оригена и Амвросия в поддержку такой точки зрения³⁴. Он говорит, что из слов Амвросия о том, что «бесы не останутся навсегда, чтобы их зло не стало вечным», не ясно, уничтожится ли вместе со злом и самая сущность бесов, или же только зло пропадет, тогда как природа бесов останется нетленной. Здесь Иоанн Скотт цитирует Оригена, который заявляет, что в бесах субстанция, сотворенная Богом, пребудет вечно, тогда как зло, имеющееся в их извращенной воле, навсегда уничтожится³⁵. Ведь слова «бес», «дьявол», «враг» и «смерть» прикладываются не к природе, но к злой воле. К числу авторитетных источников Иоанн Скотт добавляет Августина и Дионисия Ареопагита. Он пишет, что Августин учил, что «в дьяволе Бог будет наказывать не то, что сам Он сотворил, но то, что Он не творил»³⁶. И Дионисий в *Божественных именах* учит, что в природе бесов нет зла и что природа не может ни разрушиться, ни умалиться³⁷.

Зло непостоянно, но добро непреложно. В пользу окончательного уничтожения зла в бесах имеется онтологическое доказательство. Иоанн Скотт замечает, что, согласно Дионисию, «зло неустойчиво. Так что если демоны пребывают вечно одними и теми же, то они не злы, потому что вечное тождество — свойство добра. Если же они не всегда злы, то злы не по природе, а от недостатка ангельских благ. И они не совершенно непричастны Добру... Что они злы, говорят из-за того, что они оказались неспособны к соответствующей их природе деятельности. Их зло — это отступничество, уход от того, что им подобает, упущение, несовершенство и бессилие, ослабление, отступление и отпадение от создающей их совершенство силы»³⁸. Среди источников Эриугены — и трактат *Об устройении человека* Григория Нисского, где говорится о том, что, когда ум отражает в себе безобразия вестества, возникает зло, «производимое изъятием прекрасного»³⁹.

Конечность зла и беспредельность добра. В эсхатологической перспективе грех и зло исчезнут тогда, когда от зла освободится вся земля. Не существуя в реальности, они сохраняются лишь до тех пор, пока человеческая природа остается под властью греха и зла. Когда человеческая природа вернется к былой чистоте, грех и зло, не существующие сами по себе, обратятся в ничто, чтобы более не существовать⁴⁰. Представление о божественной бесконечности и конечности зла Иоанн Скотт заимствует у Григория Нисского, писавшего, что зло недостаточно сильно, чтобы возобладать над силой добра. Дело в том, что божественная цель всегда и повсюду остается неизменной, тогда как человеческая природа неспособна оставаться твердо укоренен-

ной во зле из-за своей изменчивости. Кроме того, зло не распространяется беспредельно. Таким образом, после достижения крайней степени зла, любое последующее движение есть продвижение к благу, поскольку благо по своей природе бесконечно превышает меру зла⁴¹. Если божественная Благодать вечна и бесконечна, то очевидно, что её противоположность не может быть ни вечной, ни бесконечной, иначе она не была бы противоположностью. И поскольку зло противоположно благу, оно должно иметь конец, и нет природы, в которой оно могло бы пребывать вечно. Таким образом, наша природа и не утверждена во зле, и не предопределена вечно пребывать в путях зла. Когда со всяким злом будет покончено, она снова вернется к благу. В конечном итоге божественная Благодать поглотит зло и вечная Жизнь поглотит смерть⁴². Поскольку сила добра много больше силы зла, из зла может выйти добро. Как говорит Эриугена, нет порока, который у мудрого человека не мог бы превратиться в добродетель. Поэтому из зла может получиться добро, хотя зло никогда не может произойти от добра. Благодать имеет силу поглотить свою противоположность, а вот зло не в силах запятнать сияние благодати⁴³.

Зло под маской добра. Древо познания добра и зла. В чем причина того, что человек всё-таки выбирает вместо добра зло, — ведь, как уже было сказано, по Иоанну Скотту разумная природа всегда предпочитает благо? Дело в том, что зло часто смешано с добром и потому становится привлекательным, будучи «окрашено» в добро⁴⁴. Зло соблазняет человека видимостью добра⁴⁵. Вопрос о привлекательности зла обсуждается Иоанном Скоттом применительно к библейскому повествованию о древе познания добра и зла. Он пишет, что дерево следует понимать как зло, укутанное в форму добра, или как ложное добро, чьим плодом является смешанное знание. Ведь само по себе зло безобразно и противно. Чувство принимает зло за нечто доброе: хорошо на вид и приятное на вкус⁴⁶.

Но тогда Бог ли насадил в раю человеческой природы это дерево, чей плод есть смешанное желание добра и зла? Если его сотворил Бог, Его можно посчитать создателем зла и причиной смерти. В том, что касается благой формы, древо происходит от Бога, ведь Он есть источник всякой формы, но в отношении самого зла, у которого нет формы, оно не от Бога и не от какой-либо явной и определенной причины. Ведь зло непостоянно и не имеет причины, у него нет сущности нигде в природе⁴⁷.

Иоанн Скотт пишет, что согласно Максиму Исповеднику под древом познания добра и зла нужно понимать видимое творение, за которым последовал человек, оставивший Творца. Когда природа

видимых вещей постигается в духовном смысле, человек получает знание добра и духовный плод. Но тех, кто стремится к нему за плотским наслаждением и использует его противоположно божественным законам, оно заражает смертоносным знанием (*mortiferam scientiam*)⁴⁸. Таким образом, причина зла коренится не в самой природе, но в неводержности тех, кто ею злоупотребляет. Бог сотворил видимое творение для того, чтобы через чувственный мир, как и ранее через мир невидимый, могла распространиться Его благодать и чтобы Бог (относительно которого нельзя познать что Он такое есть, но только то, что Он существует) мог быть познан как единый Творец видимых и невидимых⁴⁹.

Наказание. Злодеяние предполагает наказание. В полном соответствии со своим учением Эриугена говорит, что Бог не наказывает природу, Им же и сотворенную, человеческую или бесовскую, но у всех природ Он наказывает то, чего Он в них не творил, то есть неразумные движения извращенной воли⁵⁰. Он ссылается на Августина⁵¹, который учил, что не только при первом творении, но даже и сейчас всеобщая природа — блага, и не потому, что злые в ней блага, но потому, что их зло не способно расстроить и унизить порядок и гармонию вселенной. Не природа, которую Бог сотворил благой, должна подлежать наказанию неугасимого огня, но злая воля грешника⁵².

Как и в раннем трактате *О божественном предопределении* Иоанн Скотт повторяет в конце *Перифюсеон*: скорее всего зло наказывает само себя. Злые люди сами казнят себя за свои грехи посредством извращенных движений своей злой воли. Печень каждого грешника будет мучима похотью собственных грехов как неугасимым огнем⁵³.

Будучи мучительным для грешников, наказание благо само по себе. Сам Создатель дозволил, чтобы извращенные побуждения человеческой и ангельской воли карались⁵⁴. Таким образом, наказание злых фантазий и неразумных желаний нельзя назвать злом⁵⁵. Наказание за грех есть существенный момент поддержания вселенской гармонии. Наказания блага, поскольку справедливы.

В конечном итоге не останется никакого зла ни внутри природы, ни вне её, зло не может быть совечным благу⁵⁶. Впрочем, уничтожение зла не означает отмены вечной кары за грехи. Зло оставляет неизгладимые отметины в человеческой памяти, и его фантазмы навсегда пребудут в сознании тех, кто грешил в земной жизни. Если же образы зла сохраняются вечно, значит, вечно будут и казнимы⁵⁷. Вся человеческая природа целиком будет восстановлена во славе божественного образа, но грешники и после этого будут мучиться воспоминаниями о содеянном, святые же превзойдут природу, стяжав обожение⁵⁸.

Примечания

- ¹ Ср.: Платон. Государство II, 379bc: «То, что не творит никакого зла, не может быть и причиной зла... Благо в зле неповинно... Бог, раз он благ, не может быть причиной всего... ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого [кроме бога], но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» (пер. А.Н.Егунова). Филон Александрийский полагал, что Яхве только благ, но материя, насколько она противостоит Богу, есть зло. Грех возникает при растлении души, когда та загрязняется материей. Это становится возможным из-за наличия свободы воли, поскольку человек способен противостоять материальным соблазнам. Для Климента всё, что несогласно со здравым разумом, есть грех (πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο δμάρτημά ἐστίν, Педагог I, 13, 101). У зла нет субстанции, но хотя оно есть μὴ ον, оно может повредить сущность добра. См.: Karavites, *Peter (Panayiotis). Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. Leiden–Boston–Köln, 1999.
- ² Иоанн Скотт. De divina praedestinatione [далее, Div. praed.] 16, 4, 120–121 (PL 420C–421A): «Omne quod ex deo factum est nullum uitium boni efficit»; 16, 5, 161 (421D) (= Августин. De vera religione XVI и XX // PL 34, 135; 138): «Substantia non est malum»; 17, 6, 107–111 (428B) (= De vera religione XXIII // PL 34, 141). Ср.: Августин. Исповедь VII, 12–13: «Всё, что есть, есть доброе, а зло... не есть субстанция: будь оно субстанцией, оно было бы добром... И для Тебя вовсе нет зла»; 16: «Хлеб, вкусный здоровому, мучительно есть, когда болит нёбо; свет, милый хорошим глазам, несносен больным... Греховность не субстанция: это извращенная воля, от высшей субстанции, от Тебя, Бога, обратившаяся к низшему...» (пер. М.Е.Сергеенко). Ориген. О началах III, 6, 5, 143–148: «[Deus] fecit omnia ut essent; et ea, quae facta sunt ut essent, non esse non possunt... Substantialem uero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt ut essent et permanerent, recipere non possunt» (цитируется в Papihyseon [далее, P] V, 3174–80, 930CD); Дионисий Ареопагит. О божественных именах IV, 26: «Все природные логосы происходят из всеобщей природы... Зло природы – противоестественность, отрицание природы. Так что нет злой природы, зло же природы состоит в неспособности исполнить свою природу» (пер. Г.М.Прохорова).
- ³ Div. praed. 16, 4, 127–129 (421A): «Ex nulla igitur creatura rationis particeps peccatum est»; 16, 2, 56–60 (419A): «Nullius hominis inuenitur iniquitas, nisi suae propriae uoluntatis culpabilis peruersitas... Juste igitur punita sit misera».
- ⁴ Ibid. 16, 4, 123–124 (421A): «Omne peccatum, quia malum est, uitium boni est»; 16, 5, 140–161 (421BD) (= De vera religione XX // PL 34, 138); 16, 5, 202–204 (422D–423A) (= De vera religione XII // PL 34, 132); 17, 6, 117–118 (428C) (= De vera religione XLI // PL 34, 156).
- ⁵ Ibid. 17, 6, 104–106 (428B) (= De vera religione XXIII // PL 34, 141): «Animae uitium... nihilque aliud est quam peccatum et poena peccati».
- ⁶ Ibid. 16, 1, 30–31 (418B): «Nulla dehinc natura punietur; non punita non erit misera»; 16, 2, 52–55 (418C–419A).
- ⁷ Ibid. 16, 6, 212–215 (423A): «Nullam naturam ab alia natura puniri ac per hoc nullam poenam a deo esse factam... quamuis saepe dicatur et fecisse»; 17, 1, 5–10 (426A); 17, 9, 194–196 (430C); 16, 4, 102–103 (420B).

- ⁸ Ibid. 16, 2, 41–43 (418BC): «Nullo modo in eo naturam, quam deus creauit, sed malam propriam uoluntatem poena ignis aeterni plectendam esse»; 16, 3, 91–94 (420A).
- ⁹ Ibid. 16, 4, 97–98 (420A): «In impiis supplicia non perpeti quod deus fecit, sed quod superbia uitiose inuenit».
- ¹⁰ Ibid. 16, 6, 224–231 (423B) (= *Августин*. Enarrationes in Psalmos 7, 16 // PL 36, 107): «Intelligamus unicuique homini supplicium fieri de peccato suo et eius iniquitatem in poenam conuerti... ipsa peccata sic ordinare ut quae fuerunt delectamenta homini peccanti sint instrumenta domino punienti... non esse alia instrumenta torquendae impietatis praeter illam ipsam impietatem»; 16, 6, 236–238 (423C); 16, 7, 251–254 (424A). Ср.: *Ориген*. О началах II, 10, 4: «Каждый грешник сам для себя зажигает пламя собственного огня, но не погружается в какой-то огонь, зажженный уже раньше кем-то другим или прежде него существовавший».
- ¹¹ Div. praed. 16, 1, 4–5 (417C): «In magno itaque aeterni ignis ardore nihil aliud sit poenalis miseria quam beatiae felicitatis absentia»; 19, 3, 40–44 (437BC).
- ¹² Ibid. 16, 1, 6–8 (417C): «Nullus erit qui non habeat insitam sibi naturaliter absentis beatitudinis notionem eiusque desiderium, ut eo maxime torqueatur quo ardentem appetat».
- ¹³ Ibid. 16, 8, 283–287 (424C). Ср.: *Климент Александрийский*. Какой богат спасется XXV, 3, 2–5, 1: «Гонение же одно происходит отвне... другое, тягчайшее гонение возникает изнутри, из души каждого: нечестивые пожелания, разнообразные удовольствия, лживые надежды и пустые грезы губят душу, когда она, стремясь постоянно к большему и неистовствуя от диких похотей, разгорячаемая преподносящимися ей страстями, как бы иглами и остриями, даже до крови бывает бичуема при безумных своих стремлениях, отчаянии в самой жизни и презрении Бога. Это гонение труднее и тяжелее как поднимающееся изнутри, поддерживаемое постоянно; от этого гонения преследуемый и убежать не может, потому что этого врага он повсюду с собой носит. Подобным же образом действует и ожог, отвне кем-либо полученный: он научает даже осторожности; внутреннее же горение за собой влечет смерть».
- ¹⁴ Ibid. 16, 9, 304–307 (425B) (= *Григорий Великий*. Moralia XI, 9 // PL 75, 959AB): «Omnis homo per id quod male agit quid sibi aliud quam conscientiae suae carcerem facit, ut hunc animae reatus premat, etiam si nemo exterius accusat?» Ср.: *Ориген*. Nom. in Jeremiam 20, 8, 48–67: «Он говорит (в Иер 20:9), что есть некий вид огня, огня не чувственного, карающего караемого мукой, которую тот не может вынести... Если бы мы терпели... этот огонь и огонь извне, который мы видим у тех, кого жгут правители народов, мы предпочли бы второй огонь этому. Ибо второй жжет кожу (τὴν ἑριφάνειαν), а этот огонь жжет душу (τὴν καρδίαν)... Сей огонь зажигает Спаситель, говоря: *Я пришел пролить огонь на землю* (Лк 12:49)»; *Ориген*. О началах II, 10, 4: «Известно, что *излишество пищи*... производит лихорадку... Так, я думаю, и душа собирает в себе множество злых дел и обилие грехов; в надлежащее же время все это собрание зла воспламеняется для наказания и возгорается для мук. Тогда самый ум или совесть божественною силою будут воспроизводить в памяти всё, *некоторые знаки или формы чего ум отпечатлел в себе при совершении грехов*, всё, что сделал гнусного и постыдного или что совершил нечестивого, и таким образом будет видеть перед своими глазами некоторую историю своих преступлений. Тогда сама *совесть* будет преследовать и бить себя своими собственными рожнами и сама делается обвинительницей и свидетельницей. Из этих слов [Рим 2:15] понятно, что орудия мучения образуются вокруг самой сущности души, из губительных греховных настроений».

- ¹⁵ Ср.: Августин. De Genesi ad litteram XI, 13 // PL 34, 436: «Non enim ualent intelligere, omne quod est, in quantum aliqua substantia est, et bonum esse, et nisi ab illo uero Deo, a quo omne bonum est, esse non posse». Даже в дьяволе есть что-то доброе, Ibid.; XI, 21 (440). Ср.: *Василий Великий*. О том, что Бог не виновник зла // PG 31, 352, 6–29: «Природа [дьявола] бесплотна... Место же начальствования в воздухе (Τόπος ἐναέριος)... Поэтому называется и князем мира (κόσμου ἀρχων), потому что начальство его в странах надземных (περίγειος αἰθέριος ἢ ἀρχή)... Когда же говорится о воинстве дьявола, что это духи злобы в поднебесных (ср.: Еф. 6, 12), то надобно знать, что Писание обычно называет небом воздух...» (цит. по кн.: Творения Василия Великого. Ч. IV. М., 1846; репринт. М., 1993. С. 161–162).
- ¹⁶ *Августин*. Enarrationes in Psalmos. In Ps. VII, 16 // PL 36, 107: «Intelligamus unicuique homini supplicium fieri de peccato suo et eius iniquitatem in poemam conuerti... sed ipsa peccata sic ordinari ut quae fuerunt delectamenta homini peccanti sint instrumenta domino punienti» (цит. в Div. praed. 16, 6, 224–229, (423B)); De vera religione XII // PL 34, 132: «uita carnalis... Trahitur ergo ad poenas, quia diligendo inferiora in egestate uoluptatum suarum et in doloribus apud inferos ordinatur... Quid autem dolor qui dicitur animi nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur... Hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum, et poena peccati» (цит. в Div. praed. 16, 5, 195–210 (422D–423A)).
- ¹⁷ *Григорий Великий*. Moralia in Job XI, 9 // PL 75, 959AB: «Omnis homo per id quod male agit quid sibi aliud quam conscientiae suae carcerem facit, ut hunc animi reatus premat, etiamsi nemo exterius accusat?» (цит. в Div. praed. 16, 9, 304–306 (425B)).
- ¹⁸ *Амвросий*. Expositio evangelii secundum Lucam VI, 46 // PL 15, 1680B: «Unusquisque sibi auctor est poenae» (цит. в P V, 3075–76 (928B)).
- ¹⁹ *Августин*. De vera religione LIV // PL 34, 168: «Qui ergo... male utuntur tanto mentis bono, ut extra eam uisibilia magis appetant... dabuntur eis exteriores tenebrae... Perficietur ergo in eis quod amant, ut ibi eis sit ploratus et stridor dentium. Plures enim sunt qui haec omnia inquit simul diligunt... in cogitatione sua nihil aliud quam phantasmata quae de tali uita colligunt amplexari» (цит. в Div. praed. 16, 8, 269–287 (424BC)). Ср. De vera religione XX // PL 34, 139. См. *Foussard J.*—C. Apparence et apparition. La notion de ‘phantasia’ chez Jean Scot /Ed. R. Roques // Jean Scot Érigène et l’histoire de la philosophie... P. 337–348. Ср.: *Афанасий Александрийский*. Слово против язычников IV, 18: «Полюбив удовольствие, душа начала различными способами воспроизводить его... она обращает свою деятельность уже не на добродетель и не на то, чтобы созерцать Бога, остановясь мыслию на *не сущем*, употребляет способности свои превратно, пользуясь ими для измышленных ею вожелений... Будучи... действительно по природе... видит в себе способность употреблять телесные члены... и на сущее и на не сущее... И сущее я называю добром, поскольку оно имеет для себя образцы (τὰ παροδείγματα) в сущем Боге, а не сущее называю злом, поскольку не сущее произведено человеческими примышлениями (ἐπινοίας)».
- ²⁰ Эта глава *Божественных имен* представляет собой упрощенный парафраз трактата Прокла *О существовании зла*. См.: *Proclus*. Trois études sur la providence III // De l’existence du mal / Texte établi et traduit par Daniel Isaac. Paris: Les Belles Lettres, 1982. О методе работы Дионисия с этим сочинением Прокла см.: *Steel, Carlos*. Proclus et Denys: De l’existence du mal // Denys l’Aéropagite et sa posterité en orient et en occident. Actes du Colloque International. Paris, 21–24 septembre 1994 /Éd. par de Andia, Ysabel. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997. P. 89–116.
- ²¹ Periphysion (далее – P) II, 596AC.

22 P IV, 808B.

23 P IV, 807B.

24 P IV, 814D–815A. *Августин*. De vera religione XX, 38, 1–8 // PL 34, 138. Ср.: *Иоанн Скотт*. Div. praed. XVI, 138–147 // PL 122, 421B. Ср. также: *Василий Великий*. О том, что Бог не виновник зла // PG 31, 332, 13–17 (рус. пер. т. 4, с. 144): «Безумен тот, кто говорит: *несть Бог*. Но близок к нему... и тот, кто говорит, что Бог – виновник зла (τῶν κακῶν αἰτιον)»; 341, 25–44 (153): «Не почитай Бога виновным в существовании зла (αἰτιον τῆς ὑπάρξεως τοῦ κακοῦ), и не представляй себе, будто бы зло имеет особенную свою самостоятельность (ἴδιαν ὑπόστασιν)... Зло есть лишение добра (στέρησις ἀγαθοῦ)... Зло не само по себе существует (ἐν ἰδίᾳ ὑπάρξει ἐστὶν), но возникает из-за повреждений души (τοῖς τῆς ψυχῆς πληρώμασιν ἐτιμνεται)... Зло не сотворено вместе с тем, что добро»; 341, 44–344, 3 (рус. пер. с. 153): «Умная тварь, происшедшая от Создателя, не с примесью лукавства приведена в бытие. Ибо если телесные твари не имели в себе присозданного зла, то умным тварям, которые столько отличны чистотою и святостью, как иметь общее с злом существование (τὴν ὑπόστασιν)?» Также и для Максима Исповедника зло не существует ни в природе, ни в силе, ни в деятельности и вообще ни в чем, описываемом категориями Аристотеля: *Максим*. Вопросы к Фалассию, Введение 209–223: «Зло не было, не есть и не будет существующим (ὑφεστῶς) по собственной природе, ибо оно не имеет [для себя] в сущих ровно никакой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности; оно не есть ни качество, ни количество, ни отношение, ни место, ни время, ни положение, ни действие, ни движение, ни состояние (εἶξις), ни претерпевание... но оно есть либо недостаток (ἐλλειψις) деятельности присущих естеству сил... либо неразумное движение (δλόγιος κίνησις) естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к [чему-либо] иному помимо цели; целью же я называю Причину сущих, к Которой естественно устремляется всё» (пер. А.И.Сидорова).

25 P V, 919A.

26 P V, 942C.

27 P IV, 826A, 844D. Ср. *Августин*. Исповедь VII, 12, 18 // PL 32, 743; *Дионисий Ареопагит*. О бож. именах IV, 20 и 30–31 // PG 3, 717B и 729C–732C; PL 122, 1139A и 1144C–1145A; *Василий Великий*. О том, что Бог не виновник зла 337, 53–340, 3 (рус. пер. с. 150): «В собственном смысле зло, то есть грех... зависит от нашего произволения (προαίρεσέως), потому что в нашей воле – или удержаться от порока, или быть порочным»; 332, 39–45 (рус. пер. с. 145): «Началом и корнем греха от нас зависящее, наша свобода» (τὸ ἐφ' ἑμῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον); 333, 3–5 (рус. пер. с. 145): «Зло по природе зависит от нас, таковы: неправда, распутство, неразумие, робость, зависть, убийства...». Василий учит, что зло и грех есть повреждение души, отклонение от своего естества, ср. Ibid. 344, 18 (рус. пер. 154): «Повредила (ἐκκακώθη) же душа, уклонившись от того, что ей естественно (παράφασα τοῦ κατὰ φύσιν). А что было для нее преимущественным благом? Пребывание с Богом и единение с Ним посредством любви. Отпав от Него, она стала страдать различными и многовидными недугами»; 348, 5–6 (157): «Отчуждение (ἀλλοτρίωσις) от Бога есть зло...»

28 P IV, 828D–829A. Ср.: *Василий Великий*. О том, что Бог не виновник зла 344, 38–345, 15 (рус. пер. с. 155): «Горé был некогда Адам, не местопребыванием, но произволением (προαίρεσει)... Он как согрешил по причине худого произволения (προαίρεσιν), так умер по причине греха... В какой мере (ὅσον...) удалился от жиз-

- ни, в такой (τοσοῦτον) приблизился к смерти; потому от Бога — жизнь, а лишение жизни — смерть. Поэтому Адам сам себе уготовал смерть чрез удаление от Бога... Не Бог сотворил смерть, но мы сами навлекли ее на себя лукавым соизволением (ἐκ πονηρᾶς γνώμης). Бог не воспрепятствовал нашему разрушению... чтобы са-
 29 мого недуга не сохранить в нас бессмертным...
 30 Р IV, 851С.
 30 Ibid.
 31 Р IV, 826А. *Августин*. Исповедь VII, 12, 18 // PL 32, 743; *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах IV, 20 и 30–31 // PG 3, 717В и 729С–732С; PL 122, 1139А и 1144С–1145А.
 32 Р IV, 849В.
 33 Р IV, 809D. *Августин*. De Genesi ad litteram XI, 23, 30 // PL 34, 441. Ср.: *Василий Великий*. О том, что Бог не виновник зла 348, 10–12 (рус. пер. с. 157): «Так и диавол лукав, имея лукавство от произволения (ἐκ προαιρέσεως), а не природа его противоположна (ἀντικειμένη) добру»; 348, 22–24 (158): «он не создан нашим врагом, но завистию приведен во вражду с нами».
 34 Р V, 928D–929С. *Ориген*. О началах III, 6, 3–5 // PG 2, 335С–338В: «Выражение Бог будет все во всем означает, что... во всяком отдельном существе Бог будет составлять... все, что только может чувствовать, или понимать или думать разумный дух, очищенный от закваски всех пороков... и от облака зла... Кроме Бога этот дух уже ничего другого не будет видеть, кроме Бога ничего другого не будет помнить, Бог будет пределом и мерою его движения... Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе, Он будет составлять все... Конеч, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстанавливают то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от древа познания добра и зла»; *Амвросий*. Expositio in Lucam VI, 46 // CCSL 14, p. 191: «Зло в демонах не может быть вечным».
 35 *Ориген*. О началах III, 6, 5: «Истребление же последнего врага нужно понимать, конечно, не в том смысле, что погибнет субстанция его, созданная Богом, но в том смысле, что погибнет расположение и враждебная воля, происшедшая не от Бога, но от него самого... Субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания».
 36 *Августин*. De Genesi ad litteram XI, 21 // PL 34, 441: «Было бы несправедливым, если бы Бог безо всякой предшествующей заслуги осуждал в ком-либо то, что Сам и сотворил... Осуждения на вечный огонь должна ожидать с диаволом не природа, которую сотворил Бог, а собственная его злая воля».
 37 Р V, 930D–931А. *Дионисий Ареопагит*. О бож. именах IV, 23 // PG 3, 724С–725С; PL 122, 1142А–1143А.
 38 Р V, 932В–934В. *Дионисий Ареопагит*. О бож. именах IV, 23.
 39 Р IV, 789AD. *Григорий Нисский*. Об устройении человека 12 // PG 44, 161С–164В: «Поелику прекраснейшее и превосходнейшее из всех благ есть само Божество, к которому устремлено все, возделывающее прекрасного, то... и ум, как созданный по образу Наилучшего, пока, сколь возможно ему, причастен подобия первообразу, и сам пребывает в лепоте; если же сколько-нибудь уклонится от сего подобия, лишается красоты, в которой пребывал... Ум украшается подобием первообразной красоте подобно какому-то зеркалу, которое делается изображающим черты видимого в нем; ...управляемое умом естество... украшается... делаясь как бы зеркалом зеркала... Если же высшее будет следовать низшему... то совершается есте-

ством передача гнусности вещества самому уму, так что в чертах твари не усматривается уже Божия образа. Ум... подобно кривому зеркалу... отражает в себе безобразии вещества. И таким образом совершается происхождение зла, производимое изъятием прекрасного».

40 P IV, 747C. Ср.: Div. praed. X, 89–94; XV, 175–184 // PL 122, 395B–396C и 416BC.

41 P V, 917A–918C. *Григорий Нисский*. Об устройении человека 21 // PG 44, 201A–204A: «Порок не настолько могуществен, чтобы превозмогать ему добрую силу, и безрассудство естества нашего не выше и не тверже божественной премудрости. Да и невозможно превратному и изменяемому быть сильнее и постоянное того, что всегда тождественно и водружено в добре. Совет же Божий всегда и непременно непреложен, а нашей природы превратность не тверда даже и во зле... Движимое... когда совершит путь порока и достигнет самой крайней меры зла... по необходимости обращает движение к добру. Ибо так как порок не простирается в беспредельность, но ограничен необходимыми пределами, то посему за пределом зла следует преемство добра; а таким образом... всегдашняя подвижность нашей природы опять наконец возвращается на добрый путь... Дошедши до предела порока, когда будем на краю греховной тьмы, снова начнем жить во свете, потому что Естество доброт по неисчислимости во много крат преизбыточествует пред мерою порока».

42 P V, 926D–927A. Ср.: Div. praed. XVIII, 87–108 // PL 122, 432C–433B.

43 P V, 916BC. Здесь Эриугена цитирует Максима Исповедника, Вопросыответы к Фалассию I, 18–20 // CCSG 7, р. 46–47: «У усердных [в добродетели] и страсти становятся прекрасными, когда те, мудро отстранив их от телесного, направляют их на стяжание небесного» (пер. А.И.Сидорова).

44 P IV, 820C. Ср.: *Климент Александрийский*. Строматы I, 84, 4: «Никто не выбирает зло как зло. Напротив, прельщенный возможными благами, грешник принимает их за добро и думает, что совершает правильный выбор» (пер. Н.Корсунского).

45 P IV, 824BC.

46 P IV, 826BC.

47 P IV, 827B–828A.

48 P IV, 842B–843A. Ср.: *Максим Исповедник*. Вопросыответы к Фалассию, Введение 286–306 // CCSG 7, р. 36; PG 90, 257C–260A: «А если, быть может, кто скажет, что древом познания добра и зла является видимое творение, то не погрешит против истины, ибо это творение естественным образом принимает наслаждения и страдания. И еще. Так как видимое творение обладает и духовными логосами, питающими ум, и природной силой, услаждающей чувство, а ум извращающей, то она и названа древом познания добра и зла, то есть как обладающая ведением добра и зла, когда созерцается духовно, и ведением зла, когда воспринимается телесно...» (пер. А.И.Сидорова).

49 P IV, 843AB. Здесь Эриугена цитирует отрывки из Григория Богослова, вычитанные у Максима Исповедника в «О трудностях» VII (PG 91, 1093C–1096A). Ср.: Григорий Богослов, Слово 38, 9–11 (PG 36, 321C–324A): «Поскольку для Благости не довольно было двигаться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось и шло далее... то Она измышляет... ангельские и небесные силы... Поелику же первые твари были Ему благогоудны, то измышляет другой мир — вещественный и видимый... в котором... все ко всему состоит в прекрасном отношении, служа к полноте единого мира... Но еще на было смещения из чувства и ума... сего опыта высшей Премудрости, сея щедрости в образовании

естеств, и не все богатство благиости было еще обнаружено»; и Слово 39, 13 (PG 36, 348D): «Поскольку надлежало, чтобы поклонение Богу не ограничивалось одними вышними, но были и долу некоторые поклонники, и все исполнилось славы Божией... для сего создается человек...» (*Григорий Богослов*. Собрание творений в 2 томах, репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Т. 1. С. 527 и С. 538–539).

⁵⁰ P V, 927C.

⁵¹ *Августин*. De Genesi ad litteram XI, 20–21, 27–28 // PL 34, 439–440.

⁵² P V, 927C–928B.

⁵³ P V, 937B.

⁵⁴ P V, 953C.

⁵⁵ P V, 955B. Ср. P IV, 842BC.

⁵⁶ P V, 960A. Кроме того, в P V, 966C Иоанн Скотт ссылается на Дионисия Ареопагита: О божественных именах IV, 18–35 // PG 3, 713D–736B; PL 122, 1137C–1146D.

⁵⁷ P V, 961CD.

⁵⁸ P V, 948C–949A.

Проблема зла у Оригена

Хотя в истории христианской традиции Ориген обычно воспринимается как весьма неординарный мыслитель, его подход к проблеме зла может быть адекватно понят только в контексте общей постановки этой проблемы, характерной для его эпохи.

Постановка проблемы зла в эпоху Оригена

Во-первых, проблема зла воспринималась мыслителями того времени прежде всего как метафизическая, т.е. как вопрос о том, почему зло вообще существует в бытии как таковом. Во-вторых, рассмотрение указанной проблемы тогда почти всегда осуществлялась в контексте того или иного теологического дискурса. В результате она сводилась к теодицее, т.е. к тому, как совместить существование зла с благостью Бога. Поэтому целью становилось не просто нейтральное выяснение метафизических условий существования зла, но ценностное оправдание всей объективной системы бытия (прежде всего Бога как стоящего за ней метафизического первоначала), несмотря на присутствие в ней зла.

Для решения проблемы зла ко времени Оригена был выработан ряд способов, различные комбинации которых встречаются как в античной философии, так в христианском богословии: 1) *дуализм*: это в целом отвергнутое христианством решение проблемы зла, предполагающее признание блага и зла равноправными метафизическими первоначалами (например, в манихействе) или, по крайней мере, допускающее вечность и неустранимость зла (например, в платонизме).

Такой подход снимает с Бога ответственность за зло, но не позволяет ценностно оправдать объективное бытие в целом; 2) *хололизм*: к данному типу можно отнести любую концепцию, согласно которой зло есть феномен, существующий только на уровне отдельных сущих и необходимый для блага целого или всей системы сущих; 3) *привативное учение*: согласно привативной доктрине зло не обладает позитивным существованием, но представляет собой лишь отсутствие или лишенность (*privatio*) блага; 4) *переориентация внимания с физического на моральное зло*. Мыслители эпохи Оригена, как правило, считали возможным ценностное оправдание страдания или физического зла, после чего единственной серьезной проблемой признавалось моральное зло, т. е. грех или порок, а затем уже изобретались отдельные способы, позволявшие объяснить и его¹.

Наиболее типичными способами решения проблемы физического зла были следующие: а) простое отрицание негативной ценности страдания и способствующих ему факторов (болезни, бедности, уродства и т.п.) в духе стоической концепции «безразличного»; б) применение компенсаторной логики, противопоставляющей ничтожность любых земных страданий невообразимым духовным радостям, ожидающим праведников в загробном существовании; в) ретрибутивное истолкование физического зла: любое страдание есть справедливое наказание за моральное зло и поэтому представляет собой моральное благо; г) «педагогическое» или аналогичное по сути «медицинское» истолкование физического зла: любое страдание есть средство нравственного воспитания или исцеления грешника и, таким образом, опять же является моральным благом; д) то, что можно назвать «профилактической» интерпретацией физического зла: страдание есть средство для предотвращения еще не совершенного морального зла. Три последних приема ставят страдание в фундаментальное соотношение с моральным злом самого страдающего субъекта, которое мыслится как причина страдания.

Проблема морального зла решалась преимущественно за счет того, что его источником признавали независимую от Бога деятельность какого-нибудь низшего духовного существа. В христианской традиции это решение принимало форму утверждения, по которой причина морального зла — не Бог, а свободная воля разумной твари. Поскольку конкретного эмпирического индивида, с самого начала существующего в ситуации, где и моральное, и физическое зло уже есть, достаточно трудно рассматривать в качестве причины зла вообще, эту проблему решали, апеллируя не к эмпирической реальности зла, а к мифологическому представлению об архетипической ситуа-

ции свободного возникновения первого морального зла в Адаме (или Сатане), которое в свою очередь сделало возможным и страдание как таковое. В таком контексте решение проблемы морального зла зависело от обоснования возможности самой свободы. Поэтому рассуждения такого рода закономерно пришли к формулировке ряда связанных с этим классических проблем — таких, как проблема соотношения: а) свободы и божественного провидения; б) свободы и божественного предопределения; в) свободы и благодати и др.

В контексте этой общей схемы, отдельные пункты которой, разумеется, можно уточнять, и следует, на мой взгляд, рассматривать постановку проблемы зла у Оригена. В дальнейшем я хотел бы остановиться на таких аспектах его трактовки зла, как определение самого понятия зла, соотношение зла и свободы, решение проблемы морального зла, решение проблемы физического зла, а также судьба зла в космической истории.

Понятие зла у Оригена

Ориген различает «зло в собственном смысле» или «истинное зло» и «зло в переносном смысле»². В частности, он утверждает: «В собственном смысле согласно божественному Писанию благо — это добродетели и поступки в соответствии с ними, в собственном смысле зло — это противоположное им... Не в столь прямом смысле можно, пожалуй, найти, что и телесные, и внешние [вещи] называются [в Писании] благом, содействуя жизни сообразно с природой, и злом, препятствуя ей»³.

Проводимая в данном определении редукция блага и зла к добродетели и пороку носит очевидно стоический характер⁴. Прямым терминологическим заимствованием из стоической традиции является двухчастная формулировка: «добродетели и поступки в соответствии с ними». В «Philocalia...»⁵ Ориген упоминает, что согласно стоикам «только добродетели и поступки в соответствии с ними — благо, а пороки и действия в соответствии с пороком — зло»⁶. Аналоги этих оригеновских формулировок можно найти в характеристике стоической этики у Секста Эмпирика и Диогена Лаэртца⁷. Оригеновское утверждение, что «телесные и внешние [вещи]» могут быть с некоторой долей условности названы благом или злом, «содействуя жизни, сообразно природе» или соответственно «препятствуя ей», апеллирует не только к стоическому определению высшего блага как жизни в соответствии с природой⁸, но и к одному нюансу стоического уче-

ния о «безразличном». Выделяя внутри области «безразличного» «предпочтительное» и «избегаемое»⁹, стоики подчас конкретизировали суть этих понятий, как раз исходя из критерия жизни в соответствии с природой. Например, Диоген Лаэртский пишет в весьма близких Оригену выражениях: «Среди предметов безразличных одни бывают предпочтительны, другие — избегаемы... Предпочтительные — это те, которые имеют ценность, избегаемые — те, которые не имеют ценности... А ценность, по их словам, есть... польза, содействующая жизни, согласной с природой, — такую пользу... приносят и богатство и здоровье»¹⁰.

Чтобы как-то обозначить второй вид зла, не являющийся злом в собственном смысле слова, Ориген использует формулировку «телесные и внешние [вещи]». Такая терминология восходит к известной аристотелевской классификации видов блага, согласно которой они делятся на душевные, телесные и внешние¹¹. Ориген распространяет ее и на зло: «Они (т.е. перипатетики. — А.С.) полагают, что из благ одни относятся к душе, другие — к телу, а третьи — внешние. То же касается и зол»¹². У Аристотеля же можно найти и другую близкую Оригену формулировку, согласно которой как раз душевное благо следует рассматривать как благо «в собственном смысле»: «Благами в собственном смысле и по преимуществу мы называем блага, относящиеся к душе»¹³.

Таким образом, Ориген различает две основных формы зла, но не останавливается на простой констатации такого различия, а утверждает, что только первую из этих форм зла, т.е. моральный порок, следует действительно считать злом. В историко-философском отношении это означает, что Ориген, оперируя как стоическими, так и перипатетическими понятиями, делает выбор в пользу позиции, весьма близкой стоицизму, а не Аристотелю. При этом сам Ориген, формулируя определение зла, претендует на то, что оно дается им «согласно божественному Писанию». Однако приводимые им библейские тексты в лучшем случае демонстрируют, что в Писании есть места, где термин «зло» может обозначать «порок» или «телесное и внешнее» зло, но эти места не доказывают, что подлинной формой зла является только порок. С другой стороны, надо отметить, что представленная у Оригена дуалистическая концепция зла весьма популярна именно в христианской традиции. На Востоке ее воспроизводят Василий Великий¹⁴ и Иоанн Дамаскин¹⁵, на Западе определенную аналогию ей можно найти у Тертуллиана¹⁶ и Августина¹⁷, а в Средние века — у Ансельма Кентерберийского¹⁸.

Происхождение зла и свобода

В целом Ориген, как практически все христианские авторы его эпохи, прибегает к фундаментальному представлению об укорененности морального зла в тварной свободе. Во-первых, только свобода воли делает осмысленными сами понятия добродетели и порока. Ориген критикует различные детерминистские учения: гностическую концепцию природной предопределенности к добродетели или пороку¹⁹, стоическую доктрину «вечного возвращения»²⁰, астрологический детерминизм Цельса²¹, поскольку, как он формулирует по отношению к последней теории: «Если бы это было так, я не знаю, каким образом была бы сохранена свобода и разумные основания для похвал и порицаний»²². Свобода оказывается уже не просто внешним условием возможности добродетели и порока, но входит в само определение их сущности: «Если ты отнимешь у добродетели добровольность, то [тем самым] отнимешь у нее и сущность»²³.

Во-вторых, свобода воли является условием реального существования как добродетели, так и порока, поскольку она есть не что иное, как способность выбора между добром и злом²⁴. Эта способность к выбору рассматривается Оригеном как проявление основополагающей изменчивости тварных существ, обусловленной тем, что они возникают в результате перехода из небытия в бытие, также представляющего собой изменение²⁵. Таким образом, сама свобода глубоко укоренена в онтологическом статусе разумной твари и по сути является ее субстанциальной или природной характеристикой. (Отнять ее значило бы «изменить качество самой их природы»²⁶.) Но конкретный результат свободного выбора, т.е. добродетель или порок, всегда имеет лишь акцидентальный статус²⁷. И только несотворенная, т.е. божественная, природа обладает субстанциальной благодатью²⁸. Отсюда вытекает одна из ключевых проблем оригеновской мысли. Поскольку свобода тварей субстанциальна, а их добродетель акцидентальна, для них невозможно состояние окончательной и стабильной благодати, но всегда возможно новое падение. С другой стороны, в сочетании с акцидентальностью порока та же субстанциальность свободы обуславливает и возможность (хотя, конечно, не необходимость) всеобщего исправления. Этим путем Ориген вполне логично пришел к известной гипотезе всеобщего апокатастасиса, после которого, однако, может произойти новое падение.

Затруднение, с которым столкнулся Ориген, заключается в том, что без свободы выбора добродетель немыслима, но эта же свобода обуславливает принципиальную нестабильность добродетели. Его

попытка решения этой проблемы была не вполне удачна и сводилась к заявлению, что в результате долгого упражнения добродетель может перейти в природу (ср. *De princ.* II,6,4–6 о душе Христа). Порок также, по мнению Оригена, может переходить в природу²⁹. Анри Крузель полагает, что этот последний тезис противоречит возможности тотального апокатастасиса³⁰. Однако в *Cels.* III,69 Ориген обсуждает мнение Цельса, согласно которому «совершенно изменить природу очень трудно», и в этой связи утверждает: «Мы же, зная, что природа всякой разумной души одна, и утверждая, что ни одна [душа] не была создана дурной сотворившим все [Богом], но многие стали злыми вследствие воспитания, развращения и влияний среды, так что в некоторых пороков даже перешел в природу, уверены, что для Слова Божьего изменить порок, ставший природой, не только не невозможно, но даже и не очень трудно... Если же для некоторых измениться очень трудно, то следует утверждать, что причина [этого] связана с их способностью согласия (τὴν συγκατάθεσιν), которая не торопится согласиться с тем, что Бог, [управляющий] всем, является для каждого справедливым судьей над всеми [делами], совершенными в жизни. Ибо [свободное] решение и упражнение (προαίρεσις καὶ ἀσκησις) способны на многое даже в том, что кажется очень трудным и, выражаясь преувеличенно, почти что невозможным» (*Cels.* III,69,2–11; 15–21). Этот текст содержит три тезиса: 1) порок может переходить в природу; 2) ставший природой порок может быть исправлен; 3) исправление такого порока возможно на основе свободного согласия со стороны разумного существа. Сочетание этих тезисов представляется противоречивым с точки зрения общих онтологических предпосылок оригеновской концепции свободы, но, с другой стороны, ясно показывает, что для Оригена нет неразрешимого противоречия между переходом порока в природу и всеобщим спасением.

Проблема морального зла

Рассматривая вопрос о происхождении зла, Ориген отвергает дуалистические теории, предполагавшие, что зло существует вечно (например, платоническую концепцию Цельса, согласно которой источник зла – вечная материя³¹). Таким образом, с точки зрения Оригена, божественное творение изначально было целиком и полностью благим, а затем разумные твари сами по сути дела сотворили моральное зло³². Это вполне стандартное для христианской мысли представление Ориген систематически связывает с идеей полного

уничтожения зла в будущем, что следует рассматривать как намек на гипотезу всеобщего апокатастасиса. Так в *Comm. Jo. II, 13, 93* он приводит точку зрения, согласно которой «порок есть нечто несубстанциональное», и разъясняет ее следующим образом: «...ибо его не было изначально и он не будет существовать вечно». Схожие формулировки встречаются в греческих фрагментах³³. Однако в *Comm. Jo. II, 13, 93* этот тезис связан еще и с излагаемой здесь привативной концепцией зла. Ориген обращается к ней в связи с интерпретацией *Ин. 1, 3*: «Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть». Чтобы не возникла мысль, будто и зло было сотворено «через» Слово, Ориген заявляет, что зло является «не-сущим» и потому не входит в состав «всего», о котором и говорится, что оно начало быть через Слово. Намек на привативную теорию зла содержится также в *De princ. II, 9, 2, 43–49*, где она встроена в описание падения духовных существ и связана с известным оригеновским представлением о том, что основным мотивом к этому падению стала их «лень» или «небрежность».

Именно представление о коллективном падении духовных существ и объясняло, с точки зрения Оригена, каким образом в ходе космической истории впервые возникло моральное зло.

Согласно его гипотезе еще до творения материального мира Бог создал ограниченное число одинаково совершенных разумных тварей, которые в соответствии с собственными свободными волеизъявлениями отпали от первоначального совершенства и распределились по различным рангам возникшей в результате этого духовной иерархии ангелов, людей и демонов. В то же время Ориген как христианский мыслитель должен был учитывать мифологические представления о возникновении зла, восходящие к Библии, т.е. мифы о падении Сатаны и грехопадении Адама. Ориген не отрицает «исторический» смысл этих сюжетов и — особенно в некоторых латинских текстах — может во вполне традиционном духе рассматривать Адама как конкретного исторического персонажа Священной истории, допустившего первый грех, последствия которого распространились на все последующее человечество³⁴. Но наряду с этим он может и демифологизировать историю Адама, видя в нем символическое обозначение человеческой природы или человеческого рода в целом³⁵. В контексте такой интерпретации библейская история грехопадения Адама начинает восприниматься как аллегорическое изображение падения всех тех разумных существ, которые, в отличие от ангелов и демонов, обрели грубо материальные тела³⁶ и составили человеческий род³⁷. Ориген также воспроизводит традиционный взгляд, согласно которому первое тварное существо, допустившее мораль-

ное зло, — это Сатана³⁸, а падение Адама произошло уже под его дурным влиянием³⁹. Но эти общепринятые мифологические детали используются в контексте учения о предсуществовании, что приводит к фундаментальным отличиям от ортодоксального взгляда на происхождение зла.

Прежде всего, если традиционная христианская доктрина рассматривает людей и ангелов как два принципиально различных класса тварных существ, то для Оригена природа всех падших тварей совершенно одинакова, а все иерархические различия между ними возникают только в результате падения и имеют акцидентальный характер. Кроме того, если ортодоксальный подход объясняет общую возможность страдания всех людей грехом неидентичной им мифологической личности, то Ориген согласно одному греческому фрагменту⁴⁰ уже ощущал в этом объяснении ту трудность, которую позже подчеркивали пелагиане⁴¹, — нельзя наказывать одного субъекта за вину другого. Для большинства ортодоксальных авторов эта проблема решалась за счет представления о мистической солидарности Адама и человечества или эссенциалистской доктрины об одинаковости их сущности⁴². Но для самого Оригена этого вопроса просто не существует, так как физическое зло, претерпеваемое каждым субъектом в его эмпирическом существовании, рассматривается им как индивидуальное воздаяние за опять-таки индивидуальную степень вины, допущенной этим же субъектом в предсуществовании.

Проблема физического зла

Ориген разделяет концепцию, согласно которой моральное зло является причиной любого физического зла, существующего в мире: от глобальных катастроф (периодических потопов и пожаров во вселенной)⁴³ до рядовых природных бедствий, вроде неурожая⁴⁴, или индивидуальных страданий⁴⁵. Конкретный смысл предполагаемой здесь причинно-следственной связи сводится к тому, что, когда субъект свободно совершает грех, Бог, со своей стороны, рассматривает это как достаточное основание причинить ему страдание в целях справедливого возмездия и нравственного перевоспитания. В этом смысле непосредственной действующей причиной физического зла является сам Бог: «Он создает телесное или внешнее зло, очищая и воспитывая не пожелавших быть воспитанными словом и здоровым учением»⁴⁶. Другие тексты Оригена позволяют приписать ему более умеренную точку зрения, согласно которой Бог скорее не препятст-

ует физическому злу, а его непосредственной действующей причиной являются демоны и грешники⁴⁷. В этом нет противоречия: в трактате «Против Цельса» Ориген утверждает, что Бог является творцом физического зла и когда такое зло причиняется одними тварными существами другим⁴⁸. Таким образом, по сути Ориген всюду имеет в виду одно и то же: одни тварные существа впадают в моральное зло, и Бог в ответ инициирует причинение им страдания, используя для этого в качестве орудия других тварей, также впадших в моральное зло. То же касается природных бедствий, так как последние рассматриваются как результат деятельности демонов⁴⁹.

Стоит также учитывать, что физическое зло, на взгляд Оригена, исполняет прежде всего педагогическую, а не ретрибутивную функцию. С точки зрения ретрибутивной логики страдание рассматривается как моральное благо, потому что является справедливым наказанием за грех, поддерживающим объективный нравственный баланс в миропорядке, в то время как для самого наказываемого грешника страдание остается злом. Но для педагогического подхода важно уже не столько соблюдение объективной справедливости как таковой, сколько нравственное исправление грешника посредством причинения ему страданий, в соответствии с чем физическое зло рассматривается как благо уже для самого страдающего субъекта: «Мы полагаем, что всякая угроза, и скорбь, и наказание суть то, что причиняется Богом и направлено не против страдающих, но ради них»⁵⁰. В этом случае, согласно Оригену, не создает никаких проблем и тезис о том, что Бог — творец физического зла.

Судьба зла в космической истории

В отличие от ортодоксальной позиции, которая не предполагает возможности посмертного нравственного исправления, Ориген считал, что процесс перевоспитания грешников при помощи очистительных страданий не ограничивается рамками только земного существования⁵¹. Поэтому даже такая крайняя форма физического зла, как смерть, имеет педагогический смысл и применяется исключительно ради блага самого умирающего⁵². Весь этот педагогический процесс, по мнению Оригена, рано или поздно завершится апокатастасисом, под которым следует понимать полное устранение морального зла, т.е. греховного расположения воли разумных существ. Такая точка зрения неоднократно высказывается Оригеном как в греческих, так и в латинских текстах⁵³. Например, в трактате «Против Цельса» он

говорит: «Мы утверждаем, что некогда Слово одержит верх над всей разумной природой и приведет всякую душу к собственному совершенству..., маловероятно, чтобы для Бога и разумного [начала], [господствующего] надо всеми, оказалось бы невозможным исцелить какое-либо зло в душах... Ибо Слово сильнее всякого зла в душе, и лечение, которое [заключено] в Нем, по воле Бога предоставляется каждому, конец же [всех] вещей [состоит] в уничтожении порока»⁵⁴.

Несмотря на подобные высказывания Оригена, некоторые исследователи отрицают, что гипотеза апокатастасиса имела для него существенное значение, указывая на альтернативные тексты, свидетельствующие против возможности всеобщего спасения⁵⁵. Например, Ориген неоднократно утверждает, что к концу этого мира в нем будет множество грешников, не обратившихся к благу, которые будут подвергаться наказаниям⁵⁶, и даже прямо оспаривает точку зрения, допускающую обратное⁵⁷. Хотя такие высказывания исключают возможность того, что Ориген связывал какую бы то ни было надежду на всеобщее спасение с концом этого мира, они все же не противоречат возможности апокатастасиса как такового. После этого мира Ориген предусматривает существование множества новых, последовательность которых будет продолжаться до тех пор, пока педагогический процесс не будет завершен абсолютно успешным образом⁵⁸. Вот к этому-то окончательному финалу космической истории и следует относить те оригеновские тексты, в которых речь заходит о полном уничтожении зла. Правда, внутренняя логика этого учения выглядит довольно уязвимой, если мы будем искать некий принцип, который с необходимостью обеспечил бы всеобщее спасение. Если бы всеобщее обращение к благу было необходимым, оно не могло бы быть свободным. Но если его возможность основана на свободе, то это значит, что ничто не может его гарантировать. Такова действительно присущая оригеновской мысли антиномия. Тем не менее, хотя всеобщее спасение не может быть гарантировано, Ориген считает, что фактически оно будет иметь место в результате успешного взаимодействия свободной воли тварных существ и Божественной педагоги. Этот оптимизм основан, собственно, на вере в эффективность педагогических средств, раз уж применяются они самим Богом⁵⁹.

Правда, укорененность свободы в онтологической конституции тварного существа, для которого по определению невозможна субстанциальная благодать, делает неизбежной постановку вопроса о том, будет ли всеобщее обращение к благу, достигнутое в конце истории, окончательным и бесповоротным. Ориген действительно порой упоминает о возможности такого вопроса, но, по правде говоря, избега-

ет на него отвечать. Например, сформулировав уже приводившееся утверждение о том, что «конец [всех] вещей [состоит] в уничтожении порока», он добавляет: «Но так ли, чтобы он уже нигде никогда не мог возникнуть вновь, или нет, это не относится к предмету настоящего рассуждения»⁶⁰. Некоторые латинские тексты все же позволяют думать, что Ориген рассматривал эсхатологическое уничтожение зла как окончательное⁶¹.

Подводя итог, можно сказать, что, зло, с точки зрения Оригена, есть исключительно моральное зло или порок, впервые возникший в изначально благом универсуме в результате различного отклонения разумных существ от первоначального совершенства, что стало возможно (хотя и не необходимо) благодаря наличию у них свободы выбора между благом и злом, представляющей собой субстанциальную характеристику самой природы духовных тварей. Для исправления этого морального зла Бог непосредственно, или используя демонов и грешников, применяет такое педагогическое средство, как физическое зло или страдание, что в конечном счете — в финале продолжительной последовательности будущих миров — должно привести к полному и, вероятно, окончательному устранению зла из универсума.

Примечания

- 1 Ср.: *Young F. M. Insight or Incoherence? The Greek Fathers on God and Evil // Doctrines of God and Christ in the Early Church. Ed. by E. Ferguson. N. Y.—L., 1993. P. 135.*
- 2 *Contra Celsum (Cels.) VI, 54–55.*
- 3 *Ibid. VI, 54, 4–6; 55, 1–3.*
- 4 Ср: *Stoicorum veterum fragmenta (SVF) III 70; 117 и др.*
- 5 *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Grigorio Nazianzeno facta (Phil.) 26,1,6–8.*
- 6 Ср.: *Ibid. Phil. 26, 1, 33–34; 2, 4–5.*
- 7 *SVF III, 75 = Adversus mathematicos, XI, 26; SVF III, 97a = Diog. Laert. VII, 95; ср.: SVF III, 76 = Diog. Laert. VII, 94.*
- 8 Например: *SVF I, 179; III, 16.*
- 9 Например: *SVF I, 191–194.*
- 10 *SVF III, 126 = Diog. Laert. VII, 105 (Перевод М.Л. Гаспарова).*
- 11 *Ethica Nicomachea 1098b 12–14 (ср.: 1153b 17–18). Politica 1323a 24–27.*
- 12 *Phil. 26, 1, 31–32.*
- 13 *Ethica Nicomachea 1098b 14–15 (Перевод Н.В. Брагинской).*
- 14 *Quod deus non est auctor malorum, Patrologia graeca (PG), 31, 333.*
- 15 *De fide orthodoxa, IV, 19 (92). Contra Manichaeos, 15.*
- 16 *Adversus Marcionem, II, 14.*
- 17 Например: *De libero arbitrio, I, 1, 1. См. также: De Capitani F., II «De libero arbitrio» di S. Agostino. Milano, 1987. P. 473. №. 7.*

- 18 De casu diaboli, 12.
- 19 Commetntarium in evangelium Matthaei. (Comm. Mt.) X, 11–12; Commentaria in evangelium Joannis (Comm. Jo.) XX, 13, 106–107. 24, 202–210. 28, 252–255; Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) (Fr. Jo.) 42–43; Selecta in Psalmos (Sel. Ps.). PG 12, 1312–1316.
- 20 Cels. IV, 67; V, 21; De principiis (De princ.) II, 3, 4.
- 21 Cels. IV, 67.
- 22 Cels. IV, 67, 18–19.
- 23 Ср.: Cels. IV, 3, 48–49.
- 24 De princ. II, 6, 5, 166–167: boni malique eligendi facultas (способность выбирать добро и зло).
- 25 Ibid. II, 9, 2; IV, 4, 8 (35).
- 26 De princ. II, 1, 2, 51.
- 27 De princ. I, 5, 5; II, 9, 2; IV, 4, 8 (35).
- 28 Cf. De princ. I, 2, 4; I, 2, 10; I, 2, 13; I, 5, 3; I, 5, 5; I, 6, 2 etc; Cels. III, 70; VI, 44.
- 29 De princ. I, 6, 3; Sch. Mt. PG 17, 292; Comm. Jo. XX, 21, 174–175.
- 30 Например: *Crouzel H. Origène et Plotine*. Paris, 1991. P. 314.
- 31 Cels. IV, 66; ср.: Cels. III, 42.
- 32 Sel. Ps. PG 12, 1653; Hom. Jer. 2, 1; Sel. Ez. PG 13, 820.
- 33 Sel. Ps. PG 12, 1660; Exp. Prov. PG 17, 173.
- 34 Ср.: *Pisi P. Peccato di Adamo e caduta dei noes nell'esegesi origeniana // Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses*. Hrsg. L. Lies. Innsbruck–Wien, 1987. P. 325–326.
- 35 Cels. IV, 40.
- 36 Так Ориген интерпретирует «одежды кожаные» из Библии (Быт 3:21). См. об этом: *Crouzel H. Op. cit.* P. 233–234.
- 37 Ср.: *Pisi P. Op. cit. // Origeniana Quarta*. P. 323.
- 38 Exp. Prov. PG 17, 180; 205. Fragmenta ex commentaries in epistulam 1 ad Corinthios (in Catenis) (Fr. Comm. 1 Cor.) 18.
- 39 Cels. VI, 43. Comm. Jo. XX, 25, 224–226.
- 40 Sel. Ps. PG 12, 1444; cf.: Cels. VIII, 40.
- 41 Например: *Rufinus, Libellus fidei VI, 37. Patrologia latina (PL) 48, 475 AB*. См. также: *Beatrice P.F. Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*. Milano, 1978. P. 51, 57.
- 42 Ср.: *Kelly J. N. D. Early Christian doctrines*. L., 1993. P. 172, 354, 364.
- 43 Cels. IV, 12. Ср.: Cels. IV, 20; 21; 64.
- 44 Fragmenta in Psalmos 1–150 (Fr. in Ps.) 106, 34.
- 45 Напр., Selecta in Job (Sel. Job) PG 12, 1037.
- 46 Cels. VI, 56.
- 47 De princ. III, 2, 7; Fragmenta in Lamentationes (in Catenis) (Fr. Lam. 79); Exp. Prov. PG 17, 189.
- 48 Ср. в особенности: Cels. VI, 56, 14–16.
- 49 Cels. VIII, 31.
- 50 Phil. 27, 7.
- 51 De princ. PA III, 1, 13.
- 52 Ср.: De princ. II, 5, 3; Phil. 27, 7.
- 53 Например: De princ. III, 6, 3; Comm. Jo. I, 32, 234–235; Cels. IV, 69.
- 54 Cels. VIII, 72.

- ⁵⁵ Ср.: *Crouzel H. L'apocatastase chez Origène // Origeniana quarta. Op. cit. P. 284.*
- ⁵⁶ De princ. II, 9, 8; Hom. Jer. 4,3; 12,10; 18,1; Cels. IV, 9; Comm. Mt. XIII, 1; Comm. Jo. XIII, 43, 286.
- ⁵⁷ Comm. Mt. X, 13.
- ⁵⁸ De princ. I, 6, 2-4; II,3,5; III,6,6; De oratione (De orat.) 27,15; Comm. Mt. XV,31.
- ⁵⁹ Cels. VIII, 72; De princ. III, 6, 5.
- ⁶⁰ Cels. VIII, 72. Ср.: Cels. IV, 69.
- ⁶¹ Например: *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos (lat) V,10 (PG 14, 1053).*

Зло как онтологическая проблема

1.1. В христианской теологии есть одно из ключевых положений о том, что бытие и благо совпадают друг с другом. В нем заключен большой смысл, в соответствии с которым зло понимается как небытие. Корнем всякого зла для человека является смерть, т.е. человеческое измерение небытия*. Но это положение нуждается в некоторых уточнениях и детализации.

1.2. Всякому объекту, который существует, присуща тенденция сохранять свое бытие, т.е. сопротивляться переходу в небытие. Все земное — от капельки росы на цветочном лепестке до утонченного человеческого духа, — с разной силой противится исчезновению. Чем выше организация объекта, тем явственнее обнаруживается эта тенденция.

1.3. Злом в онтологическом смысле является все то, что угрожает бытию объектов, вызывает их полное или частичное разрушение. Прочие виды зла производны от этого основного: болезнь, утрата имущества, близких, доброго имени, смысла жизни и т.п. Все они представляют собой разные способы перехода от бытия на более высокой ступени к бытию на более низкой, т.е. различные движения в сторону небытия.

1.4. Зло — это не само небытие, не ничто как таковое, а реальное действие, которое посягает на существование другого, пытается его разрушить или подчинить себе.

* *От ред.* Автор не совсем корректен, приписывая «христианской теологии» это своё основоположение, поскольку в этой теологии смерть мыслится не «корнем зла», но, напротив, его следствием.

1.5. Сведéние зла к небытию — это неосознанная субстантивация (ὑπόστασις — в греческом эквиваленте) грамматического и логического отрицания. Из того, что в мире нечто одно постоянно отрицает нечто другое, не следует, что все эти отрицания можно свести к одному субъекту как их источнику. Плагол, а не имя существительное выражает бытийный статус зла.

1.6. Зло не обладает одним-единственным лицом: оно много-лико, из чего и вытекает сложность борьбы с ним. Оно любит и умеет пользоваться многочисленными масками, которые скрывают его истинное лицо. Самыми радикальными носителями зла нередко оказываются те, кто объявляет себя непримиримыми борцами со злом. Поэтому преодоление зла требует, прежде всего, умения срывать маски.

2.1. В онтологическом смысле зло имеет две основные формы проявления. Во-первых, оно представляет собой активное стремление разрушить другой объект, чтобы воспользоваться его потенциалом для обогащения собственного бытия, либо, не разрушая его окончательно, воспользоваться в названных целях его способностями. Во-вторых, злом выступает неспособность сохранить свою целостность и качественную определенность, некая внутренняя слабость, пассивность и несовершенство.

2.2. В человеческом бытии первая форма зла раскрывается как агрессивное, враждебное или пренебрежительное отношение к другому человеку в виде насилия, ненависти, смертных грехов гнева (ira), зависти (invidia) и гордыни (superbia). Вторая форма обнаруживает себя в облике порочной человеческой слабости (распушенности) — неспособности и нежелания контролировать свои влечения и сопротивляться давлению внешних обстоятельств. Ей соответствуют смертные грехи похоти (luxuria), чревоугодия (gula) и уныния (acedia).

2.3. Обыденное сознание реагирует на эти формы зла с разной силой. Агрессивная форма представляется ему более опасной. Злой человек — это тот, кто враждебно настроен по отношению к окружающим, а не тот, кто настолько слаб, что не может держать себя в руках. К такой реакции предрасполагают уже особенности языка: исходное значение терминов «evil», «Übel», «зло». Но и противоположная форма — тоже зло.

2.4. Указанные формы являются полезными для анализа идеальными типами, в чистом виде представленными довольно редко. Реальное зло обычно совмещает обе эти формы и располагается где-то в промежутке между полюсами. Так смертный грех алчности (avaritia) обыкновенно тяготеет к активному полюсу, но содержит характерные черты и противоположного.

3.1. Существование противоположных форм зла говорит нам о том, что онтологическая проблема зла может быть понята только тогда, когда мы рассматриваем бытие в качестве иерархически организованного, т.е. имеющего более высокие и более низкие уровни.

3.2. Проблема уровней бытия в общих чертах решена давно, и это решение едва ли нуждается в радикальном пересмотре. *Неорганическая материя — живой организм — душа — дух* суть общепризнанные ступени бытия как для верующих, так и для неверующих философов. Разница между теми и другими сводится только к последовательности движений от высших уровней к низшим или, наоборот, от низших к высшим. Это различие позиций имеет определенное, но не кардинальное значение для понимания сущности зла. Кардинальным данное различие становится только тогда, когда отрицается объективность иерархии бытия, а именно оппозиция *высшего* и *низшего* подменяется оппозицией *своего* и *чужого*.

3.3. Подобно тому, как зло не сводится к небытию, не сводится оно и к низшим уровням бытия. Ни мертвые, безжизненные планеты, ни бушующая плазма звездного вещества, ни вакуум межзвездного пространства не являются царством зла. Зло обнаруживается в отношениях между объектами, принадлежащими к разным уровням бытия или перемещающимися с одного уровня бытия на другой.

3.4. В первом приближении зло можно определить как *примитивизацию* — это такое отношение одного объекта к другому, когда он переводит его на более низкий уровень организации, например, превращает живой организм в мертвое тело, которое служит ему пищей. Так понятое зло неотделимо от порядка вещей, сложившегося на земле. Зло вершат и плотоядные, и травоядные животные, поскольку они непрерывно разрушают животные и растительные организмы. О том, что это действительно зло, говорит нам чувство негодования, которое вызывает у нас хищник, терзающий невинную жертву. Стадо овец, превращающее цветущий луг в пустыню, столь острого чувства не вызывает, ибо растительный мир принадлежит к более низкому уровню бытия. Еще более слабой будет негативная реакция на действия того, кто разрушает, скажем, каменный утес, превращая его в кучу песка или каменных обломков.

3.5. Если понимать зло как примитивизирующую деструкцию, то его величина будет определяться двумя параметрами. Во-первых, зло тем больше, чем к более высокому уровню принадлежит разрушаемый объект — человек ли это, животное ли, растение или камень. Во-вторых, степень зла будет зависеть от пространственных размеров деструкции: срубленное дерево — меньшее зло, чем сожженный лес.

4.1. Не в одном только отношении к внешним объектам разных уровней бытия заключено, однако, зло, но и в **особом совмещении отношения к другому с отношением к самому себе**. Таким образом, зло является онтологической проблемой. Оно касается не бытия вообще, но бытия рефлектирующего, сознающего, что оно освещено *логосом*, т.е. словом и мыслью. Корнем зла выступает субъективность — способность духа концентрировать внимание и усилия на самом себе*.

4.2. Существа, принадлежащие к высшим — душевному и духовному — уровням бытия, не могут существовать изолированно от объектов низших уровней. Они вынуждены взаимодействовать с ними и ассимилировать их, чтобы сохранить собственное бытие. Осуществление этой необходимости не есть зло. Нет греха в том, что человек имеет потребность питаться и размножаться. Зло и грех состоит в ином — в том, что, взаимодействуя с объектами низших уровней, существо, принадлежащее к более высокому уровню, не может (или не хочет) сохранять верность своей природе: оно либо скатывается вниз, к тем способам действия, которые присущи более примитивным существам, либо надменно превозносит себя, стараясь присвоить такие права, которые подобают более высокому уровню бытия.

4.3. Как однажды заметил Блез Паскаль, человек — не зверь и не ангел, но он превращается в зверя, притязая на то, чтобы стать ангелом. Гордыня неслучайно считается в христианстве первым из смертных грехов. Ее структура — это структура нравственного зла в целом. Люцифер, к которому восходит всякая гордыня, был согласно христианскому учению самым совершенным из ангелов Божьих. Подъем вверх по ступеням бытийного совершенства таит в себе опасность деструктивного отношения к оставленным внизу ступеням, к превращению тех, кто находится там, из самостоятельных и самоценных существ в простые функциональные средства, в строительный материал.

4.4. Существует огромная разница между злом, которое творится по неведению, под давлением животных влечений, и злом, которое совершается с ясным сознанием его смысла и последствий, только ради того, что оно — зло. В первом случае причина зла — в слабости субъекта, в его неспособности превозмочь напор собственных страстей или внешних обстоятельств. Такое зло коренится в душе, и тот, кто его совершает, действует как психический субъект, не поднимаясь на уровень духовного бытия. Оно входит в область нравствен-

* *От ред.* Выше автор высказывался в пользу той точки зрения, что «корнем зла» является смерть (см. наш комментарий к этому положению). Предлагаемая здесь трактовка «корня зла» в виде субъективности оставляет за кадром тот немаловажный момент, что без субъективности не может быть и *интер*субъективности, которая, как можно понять автора, является бесспорным благом.

ного зла, но не является его крайним проявлением. Экстремальное зло имеет пневматическую природу. Оно проистекает не из слабости, а из силы ложно направленной; поднимаясь на духовный уровень бытия, оно извращает духовность. Высшее проявление нравственного зла — **извращенная** духовность. Именно она, как представляется, выступает самой серьезной опасностью, угрожающей человечеству.

5.1. В основе духа лежит слово. Духовность начинается со способности пользоваться словом, т.е. вести диалог с другим человеком, образуя с ним некое единство, в первую очередь — единство взаимопонимания и взаимопризнания. Диалог требует от каждого участника быть самим собой и стать другим. Тот, кто вступил в него, уже не может руководствоваться только собственными влечениями. Он с необходимостью подчиняет собственное поведение чужому слову. Однако такая способность не есть еще духовность в собственном смысле. Подчинение чужому слову становится духовностью, если это слово идет от более высокой ступени бытия. Ядром духовности является стремление к совершенству, т.е. воля стать лучше, чем ты есть. **Суть духовности — в осознанном самосовершенствовании** или, выражаясь по-христиански, в раскрытии **образа и подобия Божия в самом себе**.

5.2. Духовность есть определенное соединение господства и подчинения. Для того чтобы подчиниться слову, идущему от более высокого уровня бытия, субъект должен овладеть собственными, более низкими побуждениями и подчинить себе некоторые элементы внешней действительности, окружающего мира. Не может быть подчинения без власти и, наоборот, власти без подчинения. Стало быть, **духовность — это власть над низшим ради подчинения высшему**.

5.3 Извращение духовности начинается с *обмана*. Тот, кто ведет диалог с другим, может сознательно использовать слово, чтобы ввести другого в заблуждение, дезориентировать его. Если намеренный обман совершается с целью извлечь выгоду из действий другого человека с ущербом для его собственных интересов, то в этом поведении еще нет выхода на духовный уровень бытия. Подобное поведение будет нравственным злом, но не будет извращенной духовностью. Таковой оно станет в том случае, если обман будет возведен в *принцип* действия, если субъект станет обманывать других не ради собственной выгоды, а по «*идейным соображениям*» — для того только, чтобы им было плохо, чтобы они собственной глупостью ярче отняли его интеллектуальное превосходство.

5.4. Стержень извращенной духовности составляет переворачивание отношений господства и подчинения. В качестве высшего существа, которому следует всецело подчиниться, избирается не Бог, а сатана, в то время как объектами власти становятся все существа,

независимо от того, к какому уровню — высшему или низшему — они относятся. Извращенная духовность — это **неутолимая жажда власти над умами и сердцами людей**.

5.5. Для извращенной духовности не существует диалога как единения равноправных и равноценных субъектов. Она знает только одну разновидность диалога — приказ, идущий сверху, и бессловесное подчинение приказу снизу. Но это уже не диалог, а монолог. Между поведением сексуального садиста и тирана, что отметил Э.Фромм, есть тесное внутреннее родство. В том и в другом случае речь идет о том, чтобы поставить другого (или множество людей) под свой абсолютный контроль. И здесь, и там присутствует игровой, состязательный момент. Зло провоцирует сопротивление, чтобы сломить, подавить его. Только в одном случае поведение направляется патологическим влечением, т.е. бездуховно; а в другом — «высокими духовными побуждениями». Между этими случаями находится масса промежуточных форм, которые различаются удельным весом «зверских» или «дьявольских» мотивов.

5.6. Есть примечательная разница в публичном восприятии ординарного садиста и тирана. Если первый вызывает безусловную ненависть и омерзение даже в криминальном мире, то тираны не редко пользовались почти «всенародной» любовью при жизни, а иногда и посмертно, несмотря на то, что их имя было развенчано и втоптанно в грязь преемниками. В подобной любви приоткрывается тайна притягательности зла, его темной чарующей силы. Попробуем разобраться, в чем она состоит.

6.1. Что стоит за такой любовью? Безусловно, присутствует страх, но лишь как одна из составляющих. Он вызывается всемогуществом тиранической власти, которая в любой момент может лишить любого человека всего его достоинства, включая жизнь. Но этот страх переориентирован с тирана на другие объекты, которые представляются более близкими и потому более опасными. Тираническое зло может восприниматься как благо, потому что в нем усматривается надежная защита от другого, более близкого зла. Насилие привлекательно тем, что может обратиться против несправедливых ко мне, против тех, кто угрожает моей жизни и благополучию. Ведь к тиранам питают любовь, видя в них покровителей и мстителей, карающих обидчиков.

6.2. Притягательная сила зла укоренена в человеческой слабости. Больше всего в насильственном покровителе нуждается незащищенный, не способный постоять за себя сам. В тиране он восхищается способностью, которая отсутствует в нём самом, а именно способностью подчинять других своей воле. Эта слабость и составляет *первородный грех*, о котором говорит христианство*. Подлинная духовность (впрочем, как и извращенная) не дана человеку от рождения. Дух рож-

дается только при встрече с другим духом, в диалоге с ним. От рождения человек принадлежит душевному уровню и останется животным, если не получит воспитания, т.е. духовной пищи. Недостаток таковой располагает человека к примитивным видам зла: пьянству, наркомании, иным формам паразитизма.

6.3. Запретные плоды кажутся сладкими, ведь их вкушение обещает перевести на более высокую ступень бытия: *В день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло* (Быт 3:5). К запретному влекутся желающие возвыситься над теми, для кого запретное остается таковым. Подъем на более высокую ступень бытия сулит власть над оставшимися на более низкой ступени.

6.4. Дополнительная сладость запретного обусловлена игровыми моментами, которые также глубоко укоренены в человеческом бытии.

Зло способно привлекать к себе человека уже одной своей колоссальной серьезностью, грозной опасностью для его жизни. «Хождение по краю», где постоянно мелькают проблески небытия, мобилизует творческие силы человека, дает ему ощущение жизненной полноты. Как подлинная игра оно позволяет находить новые возможности. Играть со злом бывают склонны люди как активного, так и пассивного склада. Только играют они по-разному. Пассивные люди более склонны к игре алеаторного типа. Они готовы мириться со злом в надежде на счастливый лично для них жребий, что зло выпадет на долю другого человека, не задев их самих. Люди активного склада предпочитают игру со злом в виде *состязания*, борьбы.

6.5. Агрессивная игра со злом сродни азарту охотника. Выследить жертву, затравить ее, измучить и обессилить преследованием, а в конце прикончить и растерзать — вот, собственно, последовательность действий злодея, в которой каждое звено, если оно ведет к успеху, доставляет острое наслаждение и потому имеет тенденцию превратиться из средства в самоцель. Природа такого наслаждения проста и недвусмысленна: сладостно сознание своей власти над жертвой. Жестокость наказания, как показывает мировая карательная практика, не может блокировать желание такого наслаждения. Она, как и любой риск, только разжигает азарт и повышает цену победы.

6.6. Человеку, вследствие его принадлежности к духовному уровню бытия, особенно сладостной и соблазнительной бывает власть над существами его или даже более высокого уровня. Высшим наслаждением для него может быть «духовная охота» — преследование и порабощение других духовных существ. Рафинированное зло и извращенная духовность набирают силу, о чем свидетельствует увеличение чис-

* *От ред.* Как представляется, христианство говорит о том, что слабость является скорее следствием первородного греха, чем его причиной или сущностью.

ла религиозных тоталитарных сект и эзотерических организаций разного толка. Найти слабую, колеблющуюся душу, отсечь ее от базовых человеческих связей, превратить в бессловесное орудие, готовое выполнить любой приказ, принести в жертву жизни десятки, сотни невинных людей – вот поведенческая стратегия извращенной духовности. В подобных случаях ошибочно думать, будто на первом месте стоят какие-то политические или социальные цели типа национальной независимости и свободы. Целью становятся средства.

7.1. Зло не имеет собственного бытия. Не существует такого уровня или слоя бытия, который был бы всецело подвержен злу и выступал его единственным источником. Зло поднимается из тех же корней, что и благо, подобно тому, как на одной и той же почве произрастают и добрые злаки, и сорняки. Зло есть отклонение объекта от собственной сущности, искажение этой сущности. У истоков и добра, и зла находится *свобода* – способность активно вмешиваться в течение бытийных процессов, контролировать движения внешних вещей и свои внутренние побуждения.

7.2. Зло есть злоупотребление свободой. Чем шире горизонты свободы, тем значительней и утонченнее может становиться зло. От степеней свободы зависит различие между пассивной и активной, примитивной и рафинированной, бездуховной и духовно извращенной его формами. Степень зла тем больше, чем большими возможностями располагает тот, кто его творит.

7.3. Из того, что зло не имеет собственного бытия, не следует, что оно уничтожится, растворится, если его предоставить самому себе. Проблема, поставленная христианством, состоит в том, что зло пребывает в каждом из нас – в большей или меньшей степени. Первым условием успешной борьбы с ним является умение распознавать его.

7.4. Зло привлекает не своим настоящим лицом, а масками и комматическими средствами, которые оно ворует у добра, претензией на знание истины и осуществление справедливости. Борьба со злом – значит непреклонно и неустанно разоблачать его, обнажать перед всеми его настоящие мотивы.

7.5. Всякое большое зло начинается с малого – с того момента, когда мы перестаем слышать другого и стараемся навязать ему свою волю. Чтобы препятствовать росту зла, необходимо быть максимально чутким по отношению к окружающим, понимать, что они такое, радоваться и скорбеть вместе с ними.

7.6. Поскольку зло раскрывается перед нами в двух ипостасях, то и добро, как самое надежное средство преодоления зла, должно сочетать в себе два лика. С одной стороны, это аскетизм – искусство владеть собственными страстями; с другой – милосердие, способность возлюбить ближнего как самого себя.

Требования к удовлетворительной теодицее

Бог традиционного теизма (почитаемый христианами, иудеями, мусульманами) по определению всемогущ, всеведущ, совершенно свободен и всеблаг. Будучи всемогущим, Бог способен совершать все логически возможное (то есть все то, описание чего не включает внутреннего противоречия). Всеведение Бога следует понимать аналогично как знание всего того, что логически допустимо знать. Если, как утверждают некоторые, ни для кого невозможно заранее знать результат нашего будущего свободного выбора логически, то и Божественное всеведение не должно включать в себя такого рода знание. Разумеется, наша свобода выбора и упомянутые ограничения в знании Бога существуют лишь в силу выбора Самого Бога.

Проявления зла в этом мире, т.е. вещи, дурные сами по себе, такие как боль, страдание, преступление, представляются таковыми, поскольку Бог, характеризующийся вышеописанными качествами, не мог бы их допустить. Ведь вполне ясно, что всемогущий Бог, будь на то Его воля, мог бы предотвратить проявления зла в мире. Многим кажется очевидным, что если бы Бог существовал, то, будучи всеблагим, Он стремился бы проявления зла не допустить. Таким образом, для многих существование зла оказывается убедительным свидетельством против существования Бога. При этом человек, совершая некоторое зло (например, позволяя кому-нибудь страдать), будет считаться добрым при выполнении следующих условий: (1) если допущение этого зла оказывается единственным способом содействовать некоторому благу, (2) если оно в действительности содействует этому благу, (3) если он имеет право допустить это зло (т.е. для него нравственно допустимо действовать таким образом) и (4) если благо явля-

ется таковым в достаточной мере, чтобы можно было идти на риск допущения зла. Например, родители, приводя ребенка к зубному врачу, могут доставить ему тем самым страдания, связанные с пломбированием зуба, при условии, что это единственное средство оздоровления зубов, обеспечив этот результат совершением единственно возможного действия, которое они, как родители, имели право совершить в отношении своего ребенка. Последнее условие является существенным. Совершенно посторонний человек не имеет права отвести ребенка к зубному врачу без разрешения его родителей, даже невзирая на пользу такого поступка для здоровья ребенка. Конечно, мы, люди, не всегда можем обеспечить безболезненное лечение зубов нашим детям, но Бог мог бы. Однако даже Бог не может сделать того, что логически невозможно. Таким образом, экстраполируя случай страданий на проблему зла в целом, а нашу ситуацию на ситуацию Бога, который может делать все логически возможное, я предполагаю, что Бог, согласуясь со своей всеблагостью, может попустить данному злу (Е) происходить при четырех условиях.

Во-первых, для Бога должно быть логически невозможным произвести некоторое добро (G) никаким иным морально допустимым способом, иначе как попуская Е (или эквивалентное этому зло). Например, для Бога логически невозможно предоставить нам свободную волю таким образом, чтобы мы могли выбирать между добром и злом (т.е. осуществлять свободный выбор между ними, несмотря на все влияния, которым мы подвергаемся) и в то же время заставить нас выбирать добро. Логически невозможно, чтобы Бог вызывал совершение нами добра при наличии у нас свободы выбора и вместе с тем не позволял злу, порождаемому нашим дурным выбором, совершиться (если мы выберем именно его). Во-вторых, Бог действительно совершает G. Таким образом, коль скоро Он привносит боль, давая нам возможность свободно выбрать, как ее переносить (мужественно или нет), то Он должен дать нам и свободную волю. В-третьих, Он должен иметь права разрешать Е проявляться (т.е. для Него должно быть нравственно допустимо разрешить Е проявляться). И, наконец, должно соблюдаться своего рода сравнительное условие. Оно не должно быть настолько строгим, чтобы быть записанным как «G должно быть большим благом, чем Е – злом», поскольку зачастую оправдано наше стремление обеспечить появление существенного блага при риске появления большего зла. Достоверный формальный способ определить такое условие – это сказать, что ожидаемый результат попуска Е (при том, что Бог действительно совершает G) должен быть положительным. Резюмируя свое утверждение в отно-

шении некоего зла (Е), скажу: если Бог существует и эти четыре условия удовлетворяются, то Он может, не входя в противоречие со Своей всеблагодатью, позволить этому злу совершиться, чтобы содействовать появлению добра на основании того, что это зло служит большему добру.

Отсюда следует, что если бы единственными проявлениями добра были чувственные удовольствия, то Бог не был бы оправдан в попусчении Им какого бы то ни было зла в этом мире, поскольку в отношении этих удовольствий ни одно из этих четырех условий не было бы исполнимо. Бог мог бы устранить любую чувственно-воспринимаемую боль, всякое горе и все душевные страдания и вообще все то, что неправомерно в этом мире, и обеспечить всем способным к ощущению существам (включая и нас самих) бесконечный ряд состояний чувственного блаженства вроде тех, что вызываются героином. Из этих предпосылок вытекает, что существование зла в мире должно окончательно доказать не-существование Бога. Поэтому теисту надо утверждать, что есть множество благ иных, чем чувственные наслаждения, которые Богу логически невозможно привести к существованию, не попуская одновременно совершаться злу, и что, таким образом, зло в этом мире служит большему благу.

В данный момент утверждать, что мы знаем все те блага, появлению которых может способствовать зло, не вполне корректно. Поэтому утверждение теиста, что все зло мира служит большему благу, не должно показаться иррациональным, хотя он и не в состоянии указать, каковы все эти блага. Ведь если Бог существует, то зло должно служить большему благу — иначе Бог не попустил бы его совершения, и если у вас есть веские основания полагать, что Бог существует, то у вас есть весьма веские основания полагать, что зло служит большему благу. Проблема в том, что многим людям на первый взгляд кажется очевидным, что частые проявления зла в мире таковы, что нет такого блага, которому они могли бы служить. Им кажется, что нет такого блага, которому могли бы служить неизлечимая боль, жестокость к детям, холокост и т.д. — и не потому что они претендуют на то, чтобы знать, что представляют собой все возможные блага, а потому что полагают, что знают о них достаточно, чтобы считать неисполнимым, по крайней мере, одно из условий в отношении некоторых проявлений зла. А именно то, что Бог не мог иметь права попускать зло во имя какого бы то ни было большего добра, или что те проявления блага, которым могли бы служить некоторые проявления зла, фактически не реализуются (хотя в случаях такого зла Бог мог бы их произвести). Почти все люди, включая, на мой взгляд, боль-

шинство верующих, т.е. те, кто не обладают непреодолимой верой в существование Бога, на первый взгляд склонны думать, что многие случаи творящегося в мире зла не служат большему добру, и что, таким образом, существование зла является сильным аргументом против существования Бога. Именно для таких людей и предназначена теодицея — попытка продемонстрировать обманчивость очевидности, и, вероятно, того, что все зло в мире на самом деле служит большему благу, а, стало быть, его существование не свидетельствует против существования Бога. Я верю в то, что задача теодицеи исполнима, и полагаю, что четыре вышеуказанных условия удовлетворительны в отношении всех известных видов зла. Конечно, что я не могу в кратком докладе представить этого детально¹, но я могу предложить основания верить, что эти условия окажутся исполненными в отношении основных видов зла, от которых страдают люди, и, таким образом, основания верить, что аргумент от зла против существования Бога не действует.

Начну с указания на то, каким образом первое условие выполняется в отношении различных видов зла. Возьмем, зло нравственное т.е. совершаемое людьми в отношении друг друга либо намеренно, либо ненамеренно). Я уже упоминал способ апологии, основанный на аргументе от свободной воли и гласящий, что свободный выбор между добром и злом может быть (логически) совершен лишь тогда, когда действующему лицу позволено совершить зло. Благом является то, что свободный выбор человека включает подлинную ответственность за других людей, а это благо включает возможность приносить им либо пользу, либо вред. Бог имеет власть как совершать для людей благо, так и причинить им ущерб. Если иные действующие лица участвуют в Его творческих делах, благом оказывается то, что они также имеют такую власть (хотя и в меньшей степени). Мир, в котором действующие лица могут лишь приносить друг другу пользу, но не могут наносить ущерб, окажется таким, в котором люди будут иметь весьма ограниченную ответственность по отношению друг к другу. Если моя ответственность по отношению к вам ограничена выбором подарить вам видеокамеру или нет, — при том, что я не могу причинить вам боль, остановить ваш карьерный рост или ограничить ваше образование, — то моя ответственность по отношению к вам весьма незначительна. Бог, предоставляющий действующим лицам лишь такую ограниченную ответственность в отношении их ближних, давал бы им совсем немного. Будь все таким образом, Бог оставил бы за Собой наиболее важные решения касательно мира, отводя людям небольшой выбор по мелочам. Он был бы подобен отцу, кото-

рый просит своего старшего сына заботиться о младшем, добавляя при этом, что будет следить за каждым его шагом и вмешиваться, как только старший сделает что-нибудь не так. Старший сын мог бы вполне резонно возразить, что он был бы рад разделить заботу отца, но при условии выносить собственные суждения о том, что именно следует делать, и при наличии у него такой же полноты выбора, что и у отца. Благой Бог, как хороший отец, делегирует своим созданиям определенные полномочия. Но для того чтобы позволить творениям принять участие в творении, Бог должен дать им также право причинять боль, ранить и калечить, препятствуя таким образом Божественному плану. Поэтому, допуская такого рода боль и порчу, Бог делает возможным большее благо для людей – свободный выбор совершать добро, а не причинять вред, в отношении друг друга и, таким образом, соучастие в исполнении Своего плана.

Всякий выбор, осуществляемый человеком, формирует его характер: каждый выбор в пользу добра способствует следующему доброму выбору, а каждый выбор в пользу зла следующему злему, т.е. действующие лица могут сами формировать свои характеры. У Аристотеля есть известное утверждение: «Совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно – благоразумными, [действуя] мужественно – мужественными»². Иными словами, поступая справедливо, когда это сделать непросто, вопреки нашим естественным склонностям (тому, что я понимаю под желаниями), мы облегчаем для себя возможность поступить справедливо в следующий раз. Постепенно мы сможем изменить наши желания так, что, к примеру, совершение справедливых поступков станет для нас естественным. Таким образом, мы можем освободиться от власти менее благих желаний, которым подчинены. Но опять-таки логически возможно, чтобы наше великое благо иметь свободу выбора в формировании своего характера (выбора того, какими людьми мы хотим стать) осуществлялось лишь тогда, когда возникнет опасность самим испортить свой характер (т.е. стать дурными людьми).

Рассмотрим теперь зло естественного происхождения, то есть такое зло, которое не может быть предотвращено людьми, например, зло вызываемое непредотвратимыми сегодня болезнями. В так называемой «защите исходя из блага высшего порядка» указывается, что некоторые особо значимые свободные решения возможны лишь в качестве реакции на зло. Логически возможно (значит, внутренне непротиворечиво), чтобы я проявил мужество в перенесении страданий лишь в том случае, если я действительно страдаю (претерпеваю зло). Перенесение мною страдания, вызванного болезнью, в то вре-

мя когда я испытываю сильнейшее искушение пожалеть себя, дает мне возможность проявить мужество. Благом является то, что время от времени мы можем преодолевать серьезные искушения, поскольку таким образом всецело проявляем нашу преданность благу³. Благом будет и то, что в качестве добрых дел, которые мы должны время от времени иметь возможность совершать, мы можем также помогать страждущим и обездоленным справиться с бедой, оказывая им сострадание. Помощь ценнее всего тогда, когда она наиболее необходима, а необходима она тогда, когда она предназначена страждущим и обездоленным. Но логически невозможно, чтобы я мог помочь страждущим без зла самого их страдания. Если Бог есть, то в таком случае Он делает возможным благо не просто свободного выбора как такового, а свободного выбора между определенными видами добра и зла, которые Он не смог бы дать нам, не допуская при этом возможности для проявления зла определенного вида или соответствующего ему масштаба. Видимо, это единственный морально допустимый способ, которым Он мог бы дать нам такого рода свободу. Верно то, что Бог мог бы представить нам выбор: попытаться помочь нуждающимся или отказаться помогать (выбор, который достоверно подтвердил бы нашу приверженность добру или злу), дабы устранить возможность реального страдания. Ведь Бог мог бы создать виртуальный мир, в котором люди, казалось бы, переносят невероятную боль, не испытывая ничего в действительности. Но, во-первых, при этом мы не будем нести реальную ответственность за других, которая является для нас великим благом. Во-вторых, на мой взгляд, для Бога было бы нравственно недопустимым создавать мир, в котором одни люди побуждаемы помогать другим, жертвуя многим, в то время как другие в их помощи совершенно не нуждаются. Бог, если Он не желает нас обманывать и дает нам подлинно свободный выбор — помогать или не помогать другим, — должен был создать мир, в котором другие действительно испытывают страдания. Допущение страдания, которое вызывается лишь нравственным злом, не давало бы достаточных возможностей для такого выбора. Вот почему нам нужны болезни, несчастные случаи и немощ старости.

Благо будет заключаться также и в том, чтобы среди доступных человеку возможностей выбора был выбор не только помогать или не помогать другим справляться со злом естественного происхождения (таким, как болезни), но и уменьшать его проявления в будущем, например, предотвращать болезни. Но для того чтобы обладать таким выбором, нам необходимо знать, чем вызывается такое зло. При исследовании такого рода вещей мы (т.е. ученые, при финансовой

поддержке всех остальных) прибегаем к методу индукции. Мы приступаем к исследованию естественных путей возникновения заболеваний (бактериальных, вирусных и т.д.), создавая и верифицируя затем теории действующих при этом механизмов. Но ученые могут сделать это лишь при условии, что существуют устойчивые процессы, приводящие к заболеваниям, и они смогут распознать эти процессы, изучая большие популяции наблюдаемых объектов, т.е. выявляя при каких условиях те или иные заболевания передаются, а при каких — нет. Таким образом, ради блага выбора, касающегося этого исследования (т.е. работать над ним или не работать) необходимым оказывается зло в виде действительно существующей болезни. Если люди имеют возможность выбора: посвятить свою жизнь науке во благо человека или не заботиться о болезнях человека, то должны быть и те, кто страдают от болезней, чтобы такая возможность выбора стала действительной. Многие из христианских Отцов рассматривали разумность (парадигмальным примером которой служит в том числе способность вести такие научные исследования) наряду со свободной волей двумя составляющими человека, которые конституируют его бытие как созданного «по образу Божию»⁴.

Но разве — можете возразить вы, не лучше ли было бы Богу укоренить в нас твердые достоверные представления о причинах всех болезней, равно как и о причинах иного естественного зла, оставив нам лишь выбирать, лечить их или нет. Разве такой способ применения разумности был бы достаточным? Однако, отмени Бог потребность в разумном поиске и дай нам твердые и верные знания о причинах всех вещей, это существенно сократило бы труд принятия нравственных решений и тем самым значительно затруднило бы нам возможность всецело явить преданность делу добра и сформировать мужественный характер. В действительности большинство принимаемых в этом мире нравственных решений — решения, принимаемые в ситуации неопределенности в отношении последствий наших действий. Я не могу быть вполне уверен в том, что от курения у меня будет рак, или в том, что люди умрут от голода, если я не пожертвую средства на некую благотворительную акцию. Поэтому мы должны принимать наши нравственные решения, исходя из вероятности некоторых последствий наших действий — насколько вероятен рак, продолжи я курить (если, конечно, он не возникнет по другой причине) или какова опасность смерти от голода, не пожертвую я денежные средства (если, конечно, люди не умрут от голода по иной причине). Принимать такие решения в условиях неопределенности — не просто нормально для нравственных людей, но очень тяжело. Вероятность

оценить всегда трудно, а потому убедить себя в том, что нужное решение есть то, которое требует от меня меньших затрат (то есть такое решение, которое вы весьма желаете исполнить), ибо оно не приведет к ущербу, очень легко. И даже если я готов узнать истинную оценку вероятности, подлинная преданность благу демонстрируется совершением таких действий, которые, являясь наилучшими, вполне могут и не привести к добрым последствиям. Вот почему то, что Бог не создал нас рождающимися с твердыми истинными представлениями о последствиях наших действий и, таким образом, дал нам возможность стремиться или не стремиться к поиску более определенных знаний о последствиях наших действий — благо. Эти знания должны включать больше данных о последствиях событий, например, опыт того, что случалось с людьми курившими, но не знавшими, что курение с большой долей вероятности приводит к раку. Иными словами, поиск более определенных знаний тоже опирается на обычную индукцию, а это предполагает существование зла естественного происхождения.

Что можно сказать о втором условии? Ситуации, при которых свободная воля и особенно свободная воля определенного качества является существенным благом, думается, вполне правдоподобны. В этой связи попушение Богом зла будет необходимым условием: мы действительно обладаем свободной волей, посредством которой осуществляем контроль за своими действиями, что, разумеется, есть благо. Таким образом, рискну предположить, что мы действительно обладаем свободной волей³.

Итак, допустим, что существуют благо и зло, в отношении которых удовлетворяются условия (1) и (2). Но в таком случае, что будет с условием (3)? Имеет ли Бог право вызывать или попускать зло в отношении людей с целью достижения большего блага? Проблема может встать более остро — во многих случаях, включая и указанные, благо для одного человека обеспечивается злом, которое претерпевает другой. Имеет ли Бог право заставить вас страдать для моей пользы?

Морально позволить кому-то страдать ради его собственного блага или блага кого-то другого допустимо лишь при наличии некоторого рода родительских отношений. Ведь я не имею права позволить или запретить какому-то чужому, скажем Николаю, страдать ради своего собственного блага или блага Ивана, но у меня есть некоторое право такого рода по отношению к моим детям. Я могу позволить своему сыну страдать ради блага — своего или старшего брата, — поручив старшему временную заботу о младшем несмотря на то, что старший может причинить боль младшему. Или я, положим, могу отправлять свою дочь в школу, которая, возможно, ей не очень понра-

вится, чтобы не ухудшить моральную обстановку в моей местности. У меня есть такое право в отношении своих детей, поскольку я хотя бы отчасти ответственен за их жизнь и за многие блага, которые она включает. Именно потому, что родители являются источником многих благ для своих детей, они имеют право в случае необходимости забрать некоторые из них обратно. Если ребенок сможет, он поймет, что родители дают ему питание или образование — дары, которые могут быть сокращены. Коли это так, то a fortiori, Бог, который, ex hypothesi, в гораздо большей степени, чем родители, — источник нашего бытия, имеет весьма много прав в отношении нас. Ведь мы каждое мгновение всецело зависим от Него, и от Него же зависит способность родителей (и других людей) давать нам блага. Однако правда должна состоять в том, что права Бога ограничены условием: Он не должен со временем забрать назад больше, чем дал*. В конечном итоге Он должен остаться подателем благ.

Однако представляется, что есть такие человеческие жизни, в которых зло превышает благо. Тем не менее, я настаиваю на том, что это неверная оценка жизни многих людей, поскольку она не принимает в расчет благо, не упоминавшееся мною ранее, — благо приносить пользу другим. Всем известно, сколь велико благо быть полезным — путем как свободного выбора, так и непроизвольного действия, а также в силу происходящего с нами, включая наши страдания. Свободное оказание помощи кому-то очевидно является большим благом для оказывающего таковую. Мы помогаем заключенным не столько тем, что предлагаем им более комфортабельные условия пребывания, сколько тем, что предоставляем им возможность помочь инвалидам. «Маленькая богатая бедняжка», у которой есть все, но которая ничего не делает для других, заслуживает скорее сожаления, чем зависти. Благо такого рода особо примечательно ввиду возросшей в последние годы в Западной Европе безработицы. Следствием системы социальной защиты безработных в целом стало получение ими такого пособия, что оно достаточно, чтобы жить без особого дискомфорта. Очевидно, что они состоятельнее многих безработных в Африке, Азии или в викторианской Англии. Дурна в безработице не столько возникающая вследствие нее бедность людей, сколько их ненужность. Они часто жалуются, что ощущают себя не востребованными обществом, ненужными, «выброшенными на свалку», справедливо полагая, что для них было бы благом приносить пользу.

* *От ред.:* Вопрос состоит, однако, как представляется, в том, кто может осуществлять предполагаемые здесь калькуляции или, по-другому, быть судьёй над Богом.

Как я уже сказал, не только намеренные и свободно избираемые поступки, но и совершаемые произвольно, однако имеющие хорошие последствия для других, представляют собой благо для тех, кто их совершает. Если бы безработные были вынуждены работать в каких-то полезных целях, они, несомненно, были бы вправе рассматривать эту работу как благо и не ощущали бы своей ненужности. Не только намеренно совершаемые поступки, но и переживание произвольных действий, имеющих благие последствия, являются благом для тех, кто испытывает их (даже если оно и меньше того, которое ведет к благим последствиям действием свободного намерения). Возьмем человека, призванного на военную службу и погибшего в ходе справедливой и в конечном итоге успешной для его родины освободительной войны. Практически все люди, за исключением современного западного мира, признали бы, что смерть за родину есть великое благо для умирающего, будь он даже не доброволец, а призывник. Возьмем теперь человека раненного или погибшего в результате несчастного случая, результат которого способствовал прекращению или сокращению подобных несчастных случаев в будущем (к примеру, некто погиб в железнодорожной катастрофе, которая повлекла установку новой системы железнодорожной сигнализации, препятствующей повторению таких аварий). В подобных случаях родственники пострадавшего часто говорят, что это была не напрасная жертва. Естественно, рассматривая само страдание потерпевшего (или его смерть) в конечном итоге как зло, они сочли бы еще большей потерей для жертвы (не считая других последствий), если бы ее страдания и смерть не послужили бы полезной цели. Для нас благо, когда события нашей жизни оказываются нужными, когда они приносят другим такую пользу, которая не могла бы быть получена иным образом.

Мне могут возразить, что для жертвы благом является не сама травма, к примеру, в железнодорожной катастрофе, которая ведет к улучшению мер безопасности, но такая травма, при которой пострадавший осознает, что в результате ее последует улучшение мер безопасности. Или в более общей форме: благо есть переживание («ощущение блага») чувства полезности, а не просто сама полезность. Но это не может быть справедливым. Ведь чувство радости, возникающее при осознании, что страдания были не напрасны и имели благие последствия, — это не то, что мы испытываем, узнав, что благие последствия всего лишь имели место. Если же так не думать — не важно, узнал кто-то об этом или нет, — то благом был бы какой-то (положительный) результат страданий, но, не зная того, что это произошло, нельзя этому радоваться. Аналогично этому я оказываюсь рад,

узнав о том, что вы сдали свои экзамены, именно потому, что думал, как это было бы хорошо. И в общем это верно. Конечно, если кто-то имеет достоверное представление о том, что его страдания имели благой результат, это станет еще одним благом, но только при условии, что имевший место результат сам по себе является благом. И если нечто, являющееся благом, когда кто-то узнает о нем, состоит в том, что не только другие получили от него каким-то образом пользу, но и что своим собственным страданием кто-то мог стать полезен, обуславливая такое следствие, то это будет благом даже в том случае, если никто о нем не узнает.

Из существования, приносящего пользу, следует существование великого блага, заключающегося в том, что всякий раз, когда Бог попускает какому бы то ни было злу в отношении, например, некоего *B* (скажем, позволяет *B* страдать), дабы облагодетворить *A* (например, свободным выбором того, как реагировать на это страдание), тогда и от этого благо приобретает также *B* – его жизнь не напрасна, он полезен (испытанием ли некоего проявления зла или своей пригодностью претерпеть его). Он полезен для *A*, но полезен также и Богу, ибо исполняет роль в Божественном плане по отношению к *A*, поскольку быть полезным для Благого источника бытия в деле искупления Его творения – огромное благо. Голодные полезны состоятельным, на чьих порогах они появляются, поскольку не будь их, то у состоятельных не было бы возможности оказаться полезными. Они – инструмент, посредством которого состоятельные только могут спастись от потворства своим желаниям и научиться щедрости. И таким образом они полезны Самому Богу.

Если принять во внимание, что переживающие состояния зла оказываются средством приобретения большого блага для других (конечно же, часто и для себя самих), таким образом сами также получая большую пользу, то вполне правдоподобным будет предположить, что Бог имеет право попускать зло. Поскольку, как ни взвешивать то и другое, зло приносит с собой благо быть полезным, что в свою очередь вносит свой вклад в то, чтобы сделать жизнь жертв зла благими, а значит – такими, в которые Бог имеет право включить некоторое зло. Но следует добавить, что если в результате хоть одна жизнь на земле окажется плохой, благой Бог признает Своим долгом компенсировать это в будущей жизни, дабы в конце концов жизнь такого человека в целом оказалась благой, и, Будучи всемогущим, Он может это сделать.

Я думаю, что огромное значение нашей пользы для других (посредством действия или страдания) совершенно очевидно из Нового Завета. Явным подтверждением этого являются слова Христа, про-

цитированные ап. Павлом в проповеди в Эфесской церкви, когда он призывает *памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: «блаженнее давать, нежели принимать»* (Деян 20:35). Или вспомним слова Иисуса: *Вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих* (Мк 10: 42–45). Этот отрывок в классической форме соединяет величие со служением, и он наиболее достоверным образом понимается как утверждение о том, что величие состоит в служении. Есть и иные места, в которых говорится о блаженстве тех, кто страдает за свой выбор возвещать имя Христово, ибо роль их в распространении Евангелия очень существенна. Апостолы, побитые за проповедь Евангелия, возродились, *что за имя Господа Иисуса удостоились принять бесчестие* (Деян 5:45), а Павел говорит, что его награда за проповедь Евангелия – проповедовать его безвозмездно (1 Кор 9:18).

Наконец, я подступаю к четвертому, сравнительному, условию. Вряд ли можно не согласиться, что необходимо немалое количество различных проявлений зла, которые обеспечивают возможности проявиться многообразному благу. Но вместе с тем нельзя не ощутить, что в мире слишком много зла в сравнении с тем благом, к которому оно приводит. Мой оппонент мне скажет, что благо, проявившихся благодаря атомному взрыву в Хиросиме, холокосту, лиссабонскому землетрясению, эпидемии чумы, совершенно недостаточно. Я с пониманием отношусь к возражению, что если Бог есть, то Он «перестарался». Оправдывая Бога, позволяющего такие вещи, я надеюсь, что не заслужу у вас «звания» бессердечного человека. Такие вещи ужасны и когда они случаются с людьми, мы должны плакать. Но в более спокойные моменты (а я надеюсь, что сейчас – один из них) нам следует логически проанализировать проблему (настолько бесстрастно, сколько возможно), весьма серьезно беря в расчет те проявления блага, которые делают зло возможным. Проводя беспристрастный анализ, необходимо, прежде всего, отметить, что каждое состояние зла (или возможное его состояние при реальном отсутствии) исключает, по крайней мере, одно действительное благо. Всякое небольшое добавление к числу страдальцев делает небольшую прибавку к числу тех, кто может сделать серьезный выбор в пользу блага.

Представим себе, что бомба террориста покалечила одним человеком меньше. В таком случае было бы меньше также одним, способным проявить мужество, и несколькими его родственниками, с

большими, чем у всех остальных, основаниями проявить сочувствие к пострадавшим и выступить против неповторения подобных терактов в будущем. Разумеется, удаление одной ситуации проявления зла (или возможности такой ситуации) устранил многое проявление блага не более чем удаление одной песчинки опустошит имеющуюся у вас гору песка. Но и каждое умаление зла будет сокращать открывающиеся для нас возможности нравственного выбора. Оппонент возразит, дескать, да, должны быть болезни, но не такие, которые калечат и убивают; да, должны быть несчастные случаи, которые сделают недееспособными на год или два, но не на всю же жизнь. И мы должны быть в состоянии вызвать боль у другого, не помочь получить знания, но хотя бы не повреждать наши и чужие характеры! И наше влияние должно быть ограничено теми, с кем мы входим в контакт, но не возможностью оказывать хорошее или дурное влияние на далекие будущие поколения. И большинство наших представлений о том, как достигать результатов — хороших или плохих — должны быть врожденными! Однако такой мир был бы игрушечным — миром, в котором все имеет не очень большое значение, в котором мы можем совершать выбор, но этот выбор приводит лишь к незначительным изменениям, в котором реальный выбор всегда остается только за Богом. Оппонент требует, таким образом, чтобы Бог не желал проявлять щедрость, вручая нам Свой мир, и не давал нам возможности временами являть себя в своих лучших героических качествах. Однако принять в расчет те проявления большого блага, которые обсуждались ранее, все же надо: для страдальца — иметь привилегию своим страданием позволить другим помочь ему, для самого себя — свободно выбирать то, как справиться с нашим страданием, и иметь возможность сформировать характер святости. Так, я полагаю, в значительной мере начинает становиться достоверным утверждение, что ожидаемые от Бога, попускающего случаться страданиям, блага перевешивают зло страдания.

Для иллюстрации сказанного позвольте предложить небольшой мысленный эксперимент. Представим, что до вашего рождения в этом мире вы существуете в ином, и вам дан выбор желаемой вами жизни в этом, в нашем мире. Вам говорят, что у вас будет хотя и очень короткая (возможно, в несколько минут), но в обладании полнотой ощущений и сознания жизнь взрослого человека. И у вас есть выбор, какую жизнь предпочесть: либо несколько минут полного наслаждения, вроде того, которое вызывают некоторые виды наркотиков и которое совершенно не окажет никакого влияния на мир (об этом просто никто не узнает), либо несколько минут изрядной боли, вро-

де той, которую испытывают при родах и которая значительно облегчает (что не будет неизвестно вам в момент переживания боли) тех, кто родится в предстоящие годы. Вас предупреждают, что если вы не сделаете выбор в пользу второй возможности, эти другие никогда не появятся и, стало быть, у вас нет нравственных обязательств выбирать вторую возможность⁶. Но вы-то хотите выбрать жизнь наилучшую для вас самих! Какой же выбор вы предпочтете? Я надеюсь, он очевиден: вы предпочтете вторую возможность.

Разумеется, Бог был бы безрассуден, попусти Он бесконечное страдание от бесконечной возможности выбора болезненного служения. Но Бог не дает никому из нас (если только это не наш собственный выбор) бесконечных страданий. Он посылает страдания лишь на короткий период нашей земной жизни, дабы в ней мы могли помогать другим и формировать самих себя — и без этих возможностей мы были бы беднее.

Примечания

- ¹ Я даю соответствующее обоснование для различных проявлений зла (как в отношении людей, так и животных) в рамках моей книги «Промысл и проблема зла» (*Swinburne R. Providence and The Problem of Evil*, Clarendon Press, 1998).
- ² *Аристотель*. Никомахова этика. 1103 b 1. Цит. по: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 78–79.
- ³ Преданность, которую мы проявляем, не делая чего-то, при том, что искушение сделать противоположное недостаточно сильно, не — всецела.
- ⁴ Так Иоанн Дамаскин писал, что «таким образом, Бог из видимой и невидимой природы Своими руками творит человека по Своему образу и подобию. Из земли Он образовал тело человека, душу же разумную и мыслящую дал ему Своим вдунуением ... Выражение: по образу — указывает на способность ума и свободы; тогда как выражение: по подобию — означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека» (*Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры (2.12).
- ⁵ Аргументы в пользу тезиса о действительном обладании нами свободной воли в либертарианском понимании, см. мою работу «Промысл и проблема зла» (*Swinburne R. Op. cit. ch. 13*).
- ⁶ Нравственные обязательства — это обязательства перед кем-то, и вы можете иметь их только перед кем-то существующим, неважно — в прошлом, настоящем или будущем.

Марк Уинн

Эмоциональный опыт и проблема зла

В философских публикациях последнего времени наблюдается подъем интереса к темам, касающимся эмоций. В литературе обсуждаются по преимуществу два вопроса: способны ли эмоции выявлять ценности, и способны ли они конституировать ценности? Я хотел бы рассмотреть некоторые следствия полученных выводов в связи с обсуждением проблемы зла. Мне представляется — во всяком случае, на первый взгляд, — что между публикациями об эмоциях и публикациями по проблеме зла существует некая взаимосвязь, поскольку те и другие касаются вопроса об идентификации ценностей (и антиценностей), а также о том, каким образом реакции человека на проявления окружающего мира могут способствовать образованию ценностей (и антиценностей). В докладе я собираюсь показать, что это первое впечатление подтвердилось при ближайшем рассмотрении обозначенных вопросов. Так как для поставленной задачи требуется проанализировать немалый объем литературы, мои комментарии будут иметь довольно-таки общий характер, но я надеюсь, что мы сможем подробнее рассмотреть эти вопросы в ходе обсуждения.

Эмоции и выявление ценностей

То, что наши эмоциональные реакции способны указывать на важные стороны той или иной ситуации, в какой-то мере подсказывает просто здравый смысл. Вполне допустимо предположить, что этим отчасти объясняется появление эмоций в ходе эволюции. Возможно, к примеру, мы предрасположены испытывать реакцию стра-

ха по отношению к змееподобным объектам именно потому, что внимание к таковым способствует выживанию людей в определенных условиях существования. Идеи такого рода могут развиваться в нескольких направлениях, значимых для осмысления проблемы зла. Позвольте мне упомянуть о двух из них.

1. Эмоции как «парадигмы»

Прежде всего, определенное значение в этой связи может иметь представление о том, что эмоции содействуют постановке задач нашему мышлению (помогая находить темы для будущих размышлений; ср. тот же пример со змеей). Именно это подразумевает Рональд де Суза, замечая, что «внимательность к вещам [при волнении наших эмоций] есть один из источников рассуждений, предшествующий им самим. Сходным образом научные парадигмы на манер Куна скорее стимулируют исследования, чем представляют убедительные и надежные доводы в собственную защиту: для этого они слишком «глубоки», слишком не похожи на частные убеждения, легко поддающиеся формулировкам»¹. С этой точки зрения эмоциональные реакции задают темы для размышления — ведь в них запечатлевается смысл того, на что, возможно, полезно обратить внимание или о чем полезно подумать. Так эмоции могут основательно способствовать развитию нашего дискурсивного мышления.

Конечно, такого рода влияние может порой сводиться всего лишь к рационализации какого-нибудь первоначального предрассудка. По замечанию Роберта Стокера, такие состояния, как гнев или жалость к себе, могут быть просто настроением, и потому «они побуждают их носителя искать, собирать и даже сочинять подкрепляющие их или согласующиеся с ними «факты», используемые для оправдания и поддержания подобных эмоций, подталкивая к дальнейшему их поиску, сборанию и толкованию»². Но возможен и более сочувственный взгляд на роль эмоций как источника размышлений. Мы вправе предположить, что данную эмоцию нужно, на первый взгляд, рассматривать как истинную, а значит, за ней нужно признать ту дорефлективную планирующую роль, которую описывает де Суза. В конце концов, если мы не будем таким образом доверять эмоциям, мы легко можем впасть в практический иррационализм. Что, к примеру, делать с человеком, который отказывается сообразить, как бы смыться от огромного и бегущего навстречу пса, только потому, что его собственная реакция на страх сначала должна быть подвергнута рациональной оценке? Литература по проблеме неврозов (вспомним, например, о трудах Антонио Дамасио) полна примеров, демонстрирующих эмоциональные дисфункции людей, связанные с их неспособностью адекватно реагировать на практические ситуативные требования.

Каким образом размышления такого рода касаются проблемы зла? Джон Генри Ньюмэн указал на различные способы, которыми наши эмоциональные реакции на проявления окружающего мира способны служить контекстом для размышлений о вопросах религии. Вот один из его примеров:

«Одно из наиболее важных воздействий естественной религии на душу, подготавливающее ее к принятию религии Откровения, — это порождаемое ею в душе предвосхищение того, что Откровение будет дано. То горячее желание получить Откровение, которое лелеют религиозные души, заставляет их ожидать его. Кто ничего не ведает о душевных ранах, тот не испытывает потребности изучать этот вопрос или исследовать его последствия; но когда наше внимание обращается на него, тогда чем долее мы задумываемся над ним, тем более вероятным нам кажется, что Откровение было (или будет) нам дано. Это предчувствие опирается, с одной стороны, на ощущение бесконечной благодати Бога, а с другой — на ощущение нашей собственной нужды и нищеты: вот два учения, служащие первичными составляющими естественной религии. Трудно установить предел законной силе этого предвосхищения. Некоторые души испытывают его с такой силой, что воспринимают его почти как доказательство, пусть и неочевидное, божественности религии, притязавшей на истинность, — если только ее история и вероучение свободны от позитивных возражений и нет соперничающей религии, выдвигающей собственные правдоподобные притязания»³.

Здесь Ньюмэн говорит о том, как опыт «душевных ран» (насколько я понимаю, он имеет в виду эмоционально окрашенное осознание человеком своих собственных грехов) способен привлечь наше внимание к вопросу об Откровении, а тем самым и привести к вере. Думаю, что отчасти здесь значима готовность задуматься об Откровении, а также готовность задаться вопросом, имеются ли свидетельства в пользу Откровения, что, в свою очередь, влечет за собой восприимчивость к любым фактически доступным свидетельствам. Таким образом, Ньюмэн наводит нас на мысль, что переживание душевных ран имеет непосредственное значение для признания человеком исходной приемлемости христианской веры. Например, поскольку эти раны являют глубину нашей нужды в божественном исцелении, постольку мы получаем некоторые основания ожидать особой божественной инициативы в отношении нас (ожидать «Откровения»), причем еще до того, как рассмотрим свидетельства в пользу какого-либо гипотетического Откровения. В обоих аспектах (в том, что эмоции направляют наше внимание на свидетельства, и в том,

что они дают нам почувствовать, насколько нужны эти свидетельства для придания христианской вере разумного характера) эмоции, видимо, в значительной мере играют именно ту роль, которую признает за ними де Суза.

В этом месте Ньюмэн не затрагивает непосредственно проблему зла, но стоит отметить, что с его точки зрения глубинный смысл «морального зла» (особенно в плане наших собственных грехов) отнюдь не представляет «затруднения» для религиозной веры: напротив, переживание морального зла представляется необходимым, чтобы надлежащим образом понять основательность притязаний христианства на Откровение. В другом месте комментариев Ньюмэна более непосредственно связан с проблемой зла. Рассмотрим, например, тот отрывок, где он задается вопросом о проблеме «божественной сокрытости» — вопрос, дискутировавшийся в современной англоязычной философии религии:

«Возможно ли, не впадая в абсурд, отрицать волю Бога, Его атрибуты, Его существование?.. Является ли смутная тень Его присутствия в делах человеческих лишь нашей собственной фантазией, или же, напротив, Он сам скрыл от нас Свое лицо и свет Своего лица, ибо мы некоторым образом оскорбили Его? Мой верный свидетель, моя нечистая совесть, отвечает мне на оба эти противоположные вопросы: она безоговорочно свидетельствует о том, что Бог существует, и с той же достоверностью она же свидетельствует, что я отчужден от Него, что *рука Господа не сократилась... но беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом* (Ис 59:1–2). Так совесть разрешает тайну мира и усматривает в этой тайне лишь подтверждение своего собственного изначального учения»⁴.

Теперь Ньюмэн предполагает, что совесть, пробуждая во мне болезненное осознание моей собственной греховности, убеждает меня в существовании Бога. Доводы Ньюмэна в защиту этого предположения приводятся во многих местах его «Грамматики» и не должны сейчас задерживать нас⁵. Но Ньюмэн также предполагает, что это эмоционально обусловленное состояние ведет нас к проблеме «сокрытости Бога». Я согласен с тем, что проблема зла связана с проблемой «сокрытости Бога»: присутствие «зла» в мире заставляет людей задаться вопросом о том, возможно ли и приемлемо ли, чтобы у начала мира стоял благой Бог. Может быть, сокрытость сама по себе есть «зло», поскольку она как таковая — источник человеческого отчаяния? Ответ Ньюмэна гласит, что о сокрытости (а значит, и о проблеме зла) нельзя верно судить, пока мы не испытали острого чувства собственной греховности. И только признавая свое моральное паде-

ние, мы можем понять, почему не способны узреть божественное присутствие с большей ясностью. Таким образом, эмоции (а именно угрызения совести и другие, являющие нам наше моральное падение) вновь выступают здесь контекстом для наших размышлений над вопросами религии. Мысль Ньюмэна — и я согласен с нею — состоит в том, что в свете опыта совести мы осознаем свою неспособность постигнуть со всей тщательностью пути Божии. И, следовательно, наши попытки различить цели Бога (в частности, в отношении зла) посредством рассуждения должны исходить из признания того факта, что, ввиду нашей моральной неустойчивости, нам не следует надеяться на достижение чего-либо подобного исчерпывающей теодицее. А если это так, то невозможность с большей ясностью увидеть действие Бога в мире не означает, что это действие фактически отсутствует в мире⁶.

2. Эмоции как способы восприятия ценностей

Этот первый подход к представлению, что эмоции способствуют выявлению ценностей и антиценностей, подразумевает, что эмоции могут служить контекстом для дискурсивного мышления. Другая тема философской литературы последнего времени — эмоции как способ восприятия ценностей. В такой перспективе не столько эмоциональный опыт служит контекстом для разных видов дискурсивного понимания, сколько некоторые разновидности понимания, как предполагается, оказываются реализованными в эмоционально-перцептивном опыте. Очевидно, что эти две темы могут сочетаться друг с другом. В частности, можно предположить, что именно потому, что эмоции открывают путь к постижению ценностей, они играют собственную роль в постановке вопросов нашему мышлению. В конце концов, если нечто является важным в том или ином отношении, то это уважительная причина, чтобы задуматься над ним.

В недавних публикациях представление об эмоциях как о способах восприятия ценностей развивается в разных направлениях. Приведем один пример. В отрывке, который следует ниже, Питер Голди говорит о том, что человек, впервые упавший на лед, начинает думать об опасности льда неким новым, эмоционально окрашенным образом:

«Выражение «начинать думать об этом по-новому» не следует понимать в том смысле, что старый способ думать об этом сохраняется с присоединением к нему некоего дополнительного феноменального компонента — например, чувства. Скорее совокупный способ опытного переживания, или осознания, мира становится новым... Различие между тем, чтобы думать об *X* как об *Y* без чувства, и тем, чтобы думать об *X* как об *Y* с чувством, не следует понимать как раз-

ные подходы к *одному и тому же* содержанию — к мысли, которая раньше не сопровождалась чувством, а теперь сопровождается. Таким образом, различие заключается в содержании, хотя возможно, что его нельзя выразить в словах»⁷.

В этом отрывке Голди пытается дистанцироваться в своем понимании эмоционального опыта от той позиции, которая считается общепринятой в философских дискуссиях последних лет. С этой второй, стандартной, точки зрения в эмоциях вычлениются два элемента: элемент мысли и элемент чувства, причем второй является производным от первого. Если следовать этой модели, то скорбь, например, будет вытекать из той мысли, что некто понес потерю, и из ответного чувства, которое вызывается этой мыслью и подразумевает скорее боль, нежели удовольствие. Сходным образом неловкость подразумевает (в общих чертах) ту мысль, что некто совершил поступок, принижающий его в глазах других людей, и эта мысль пробуждает чувство страдания или дискомфорта. Так что с этой точки зрения типы эмоций должны отличаться друг от друга соотносительностью с теми мыслями, в которых они берут начало; а если два типа эмоций восходят к одной и той же мысли, то — соотносительностью с ответом чувства на эту мысль (ср., например, сожаление или злорадство). Вопреки этой позиции Голди допускает, что по крайней мере в некоторых случаях мыслительное содержание эмоции способно реализовываться в эмоциональном чувстве. Или, выражаясь словами Голди, думать об *X* как об *Y* с чувством не означает непременно «проявлять другое отношение к тому же самому содержанию... Таким образом, различие заключается в содержании, хотя, возможно, его нельзя выразить в словах». Последняя фраза наводит на мысль, что ответ чувства не просто открывает доступ к данному оценочному пониманию, — быть может, только он и способен открыть доступ к этому конкретному пониманию.

Конечно, эта позиция спорна, и мы вправе задаться вопросом о том, какого рода понимание может быть встроено в эмоциональное чувство того типа, о котором рассуждает Голди. Но в свете занимающей нас темы примем эту точку зрения как данность и рассмотрим проистекающие из нее следствия для обсуждения проблемы зла. Стандартный подход к проблеме имеет, несомненно, дискурсивный характер: например, в теодицеях «большого блага» разнообразные проявления блага и зла сравниваются между собой, причем зло представляется логически необходимым спутником блага. Но в перспективе, предлагаемой Голди, оценочное усмотрение может иметь скорее ин-

туитивный характер и выражаться как ответ чувства, причем доставляемое таким образом усмотрение может оказаться недоступным иным путем.

Позвольте привести пример, иллюстрирующий эту идею. В следующем фрагменте Реймонд Гейта описывает свой опыт ассистента в психиатрическом пансионате:

«Пациенты считались неизлечимыми и, судя по всему, безвозвратно утратили то, что придает смысл нашей жизни. У них не было оснований для самоуважения, поскольку мы связываем его с самооценкой; иначе говоря, не было качеств или достижений, которыми мы могли бы восхищаться в них или за которые могли бы поздравлять их без снисхождения... Тем не менее, небольшой штат психиатров неустанно работал, для улучшения их состояния. Вопреки очевидности, врачи говорили о неотчуждаемом *достоинстве* даже таких пациентов. Я бесконечно восхищался ими... Однажды в пансионате появилась монахиня. Это была женщина средних лет, и пока она не заговорила с пациентами, на меня произвела впечатление только ее живость. Но затем все в ее отношении к пациентам — ее манера разговаривать с ними, выражение ее лица, ее жесты — оказалось совсем не таким, как у тех благородных психиатров, и явило их поведение в истинном свете. Стало ясно, что при всех их благих намерениях они — и я тоже — снисходили до пациентов. Она же показала, что даже такие пациенты, как искренне и благородно утверждали психиатры и я, действительно были равными тем, кто хотел им помочь; но она также показала, что в глубине наших сердец мы не верили в это»⁸.

Из других текстов Гейты понятно, что он (как и Голди) связывает некоторые разновидности понимания с чувствами, хотя здесь он не говорит этого прямо⁹. Гейта утверждает (и я согласен с этим), что хотя «теория» достоинства пациентов, которую искренне разделяли психиатры, была сама по себе адекватной, есть и что-то такое, что поняла монахиня и чего не поняли врачи; и такое ее понимание выразилось не в какой-то другой «теории», а в реакции ее чувств на пациентов (ведь эта реакция зависит от того, во что «в глубине сердца» она верит). Итак, по мнению Гейты, психиатры и монахиня равно верили в полную самоотжественность пациентов, но монахиня поняла эту идею глубже, и такое ее понимание связано с ее эмоциональным отношением к пациентам. Подобным образом Голди утверждает, что мы можем понимать опасность льда более или менее глубоко, и более глубокое понимание может быть связано с чувствами (проводимое Ньюэном различие «реального образа» и «понятия» Бога подразумевает, с моей точки зрения, ту же самую идею¹⁰).

Далее, Гейта подводит нас к мысли, что понятое им в связи с поведением монахини не может быть постигнуто иначе:

«Если меня спросят, что я имею в виду, говоря, что даже такие люди, как пациенты того пансионата, вполне равны нам, я могу только ответить, что качество любви монахини к ним доказало, что относиться к ним надлежит по праву без снисходительности и что мы должны сделать все от нас зависящее, чтобы относиться к ним именно таким образом. Но если теперь меня спросят об основаниях, побуждающих меня чувствовать, что эти пациенты по праву заслуживают такого отношения, я смогу сослаться только на чистоту ее любви. Для меня чистота любви есть доказательство реальности того, что она являет... Но с точки зрения спекулятивного разума я попадаю во все более замыкающийся круг, потому что не допускаю независимого обоснования для отношения монахини к этим людям»¹¹.

Представление, что наше полное равенство с пациентами постижимо только через пример с монахиней и никак иначе, кажется довольно-таки мистическим. Выражаясь более обыденно, Гейта, как я его понимаю, хотел сказать, что идея нашего полного равенства с пациентами оставалась только идеей (чисто абстрактной возможностью), пока он не увидел, как кто-то воплотил ее, действительно переживая отношение равенства с ними (а не то, которое заключало бы в себе хоть толику снисходительности, как это было у психиатров). Такое воплощение отношения равенства требует, по мысли Гейты, не просто «понятийной» веры в равенство пациентов со мною (такой веры недостаточно, чтобы искренне исповедовать равенство), но веры «реальной» (при которой «реальность» означает верный тон эмоционального отношения к пациентам).

Таким образом, считает Гейта, дискурсивное понимание психиатрами достоинства пациентов не позволяет выявить это достоинство до конца. Возвращаясь к предположению, сделанному в начале, мы можем спросить: не оказывается ли дискурсивное признание ценности мира таким же недостаточным в сравнении с тем, что открывается в более непосредственном, интуитивном, эмоционально нагруженном постижении его значимости? Даже согласившись с мнением Гейты относительно того, каким способом познается достоинство пациентов, мы будем еще далеки от признания, что ценность мира должна постигаться точно так же. Тем не менее во многих публикациях всерьез проводится идея, что ценность мира может быть схвачена интуитивно и посредством чувства. Вспомним, например, Фридриха Шлейермахера с его гипотезой, что «интуиция» и «чувство» глубоко связаны между собой и что «интуиция универсума» есть

«высочайшая и универсальнейшая формула религии»¹². Сходная идея была выдвинута в недавнее время Квентином Смитом в следующих заметках о природе «глобальных чувств»:

«Эти чувства представляют собой формы «интуитивного познания» в том смысле, что в них воспринимается присутствие глобальной значимости. Мировая значимость обнаруживается прямо, без посредничества лексических значений, ментальных фантазий, любых дискурсивных или логически выведенных суждений. Эти интуитивные чувства могут варьировать от томительного созерцания, как бы в оцепенении, чего-то зловещего, проникающего повсюду, до зачарованного восхищения чудесным присутствием целого, радостного ощущения всеобщей завершенности. В этих и других формах интуиции проявляется непосредственное чувство осмысленной целостности — целостности, на которую я отвечаю чувствами»¹³.

Из сказанного Смитом в других местах становится ясно: он полагает, что такого рода оценочное усмотрение достигается именно в «чувстве» (а не чувство следует за усмотрением, достигнутым иными средствами)¹⁴, хотя это не вполне очевидно из приведенного отрывка. Конечно, мы вправе спросить: что такое этот опыт «глобальной значимости»? (Смит полагает начало феноменологии такого опыта¹⁵.) И мы вправе спросить: что же предположительно открывается в таком опыте? Любопытно, что хотя Смит — атеист, он верит, что «глобальная радость» (и соответствующая ей мировая значимость «глобальной полноты») — это самое основоположное глобальное чувство именно потому, что оно нацелено на само существование мира, а не на какое-либо из его частных свойств. И поскольку это так, постольку, полагает Смит, глобальная радость должна «победить» все прочие глобальные чувства, если рассматривать их с точки зрения того, чем должна быть наша фундаментальная оценка мира (см. прим.15, где дается описание этого глобального чувства). Недостаток места вновь не позволяет рассмотреть эти вопросы подробнее. Но если мы можем положиться на рассуждение Смита и на рассуждение Гейты (конечно, это «если» весьма проблематично), то следует допустить хотя бы познавательную возможность не-дискурсивного постижения ценности мира (аналогичного не-дискурсивному, обусловленному чувством, постижению монахиней достоинства пациентов). И в этом случае также следует допустить познавательную возможность того, что такого рода постижение через чувство являет нам мир по своему существу благим (ср. опять-таки с тем утверждением Смита, что фундаментальная значимость мира есть его «полнота»).

Если все это принять, то мы, вероятно, должны подходить к общепринятым теодицеям с большей сдержанностью. В самом деле, эти теодицеи, как правило, подразумевают более дискурсивную оценку благодати мира (ср. с той же дискурсивной оценкой психиатрами значимости пациентов в терминах таких понятий, как «достоинство» и «равенство»). Но, может быть, в благодати мира заключены и такие интуиции, которые не вполне доступны дискурсивным средствам постижения (подобно тому, как достоинство пациентов, по мнению Гейты, вполне обнаруживается только в свете любви монахини)?

Такую точку зрения тоже можно изложить в более привычных терминах. Задаваясь вопросом о том, благ ли мир, и вопросом о тех возможностях, которые он предоставляет людям, мы непременно (не так ли?) ссылаемся на примеры людей, в жизни которых потенциальные возможности человека раскрылись яснее всего (ср. роль монахини в примере Гейты). Говоря на богословском языке, мы должны полагаться на пример святых, которые в силу своей восприимчивости к миру усматривали в вещах своего рода «рельефность», или ценностную значимость (подобно тому, как восприимчивость монахини к пациентам явила ту значимость, которую надлежало признать за ними). И поскольку жизнь святых свидетельствует о доброй и непреклонной вере в благодать мира, постольку мы могли бы подойти к проблеме зла, обращаясь не только к общепринятым стратегиям теодицеи, но и к примеру святых (даже если мы сами не способны на такую веру, подобно тому, как Гейта неспособен испытывать такую любовь к людям, которую испытывала монахиня).

Эмоции и конституирование ценностей

Другая тема современной дискуссии об эмоциях — это идея, согласно которой эмоции способствуют конституированию ценностей. Я буду более краток, говоря о ней и о ее потенциальной значимости для решения проблемы зла.

Нетрудно привести примеры, казалось бы, подтверждающие ту мысль, что некоторые из ценностей в человеческой жизни зависят от опыта чувств. Например, человек, серьезно страдающий аутизмом, не способен испытывать радость от некоторых межличностных связей, и такая неспособность, видимо, является причиной — по крайней мере, частичной причиной — его неспособности строить прочные, основанные на привязанности отношения с другими людьми. В отсутствие таких отношений другие люди не могут быть значимы

для него таким же образом и в той же степени, в какой они значимы для большинства из нас. Говоря в более общем смысле, мы можем предположить, что наши эмоциональные реакции придают миру кра­сочность и осмысленность.

Конечно, эта тема связана с тем, о чем мы говорили ранее — о том, что наши эмоции отчасти освещают для нас мир в силу того, что проявляют нам ценности. Но, видимо, они также способствуют конституированию некоторых ценностей. Иначе говоря, некоторые ценности не только раскрываются в эмоциональных реакциях, но и возникают в силу этих реакций (в которых ценность не просто опознается как независимо существующая). Например, по причине нашей эмоциональной привязанности к другим людям и соответственно нашей склонности печалиться в разлуке с ними, они могут иметь для нас значение, какого иначе не имели бы. Видимо, здесь ценность (других людей, именно поэтому значимых для нас) вообще присутствует лишь постольку, поскольку вызывает реакцию со стороны чувств. Например, незаменимость любимого человека отчасти объясняется тем, что его смерть вызывает во мне скорбь: ведь скорбь подразумевает неспособность просто «пойти дальше» и обзавестись новыми эмоциональными привязанностями, заменив новыми жизненными проектами те, которые были сопряжены с умершим любимым человеком.

В работах, посвященных эмоциям, Марта Нуссбаум упоминала об этом типе взаимосвязи эмоций с определенными смыслами, придающими значимость человеческой жизни. Например, говоря о выборе Одиссея — вернуться к Пенелопе, вместо того чтобы остаться с Калипсо, — она так комментирует его:

«Я думаю что, когда мы предпочитаем, чтобы Одиссей жил с Пенелопой, а не с Калипсо, это объясняется более общим чувством неудовлетворенности той бесформенной жизнью, которую предлагает Калипсо: наслаждение и благость снова и снова; никакого риска, никакой возможности самопожертвования, никаких скорбей, никаких детей»¹⁶.

Конечно, Калипсо предлагает богоподобное существование, безвозрастное и неуязвимое; причем эта неуязвимость включает также и эмоциональную неуязвимость — ведь в такой жизни нет «скорбей». Хотя такая эмоциональная неуязвимость, с точки зрения Нуссбаум, вырабатывает «иммунитет» против некоторых разновидностей страдания, она также имеет следствием жизнь, которую Нуссбаум называет «бесформенной». В том же духе она говорит о богах-олимпийцах: их «социальная жизнь текуча, аморфна, вдохновляется прихотями», так что «в любви богов есть нечто игровое, лишненное глубины»¹⁷.

Здесь Нуссбаум тоже усматривает взаимосвязь некоторых типов эмоционального опыта и возможности глубоких отношений с другими людьми. Если взять этот пункт в более общей перспективе, то можно предположить, что когда в нас рождается эмоциональная привязанность к другим, наше собственное благополучие тем самым оказывается до некоторой степени связанным с ними: мы страдаем, когда страдают они, и радуемся, когда радуются они. Таким образом, эмоциональные привязанности делают возможной не только любовь-благодетельность, но и такую любовь, при которой собственное счастье человека растворяется в счастье другого.

Эти наблюдения обладают универсальной значимостью для понимания проблемы зла, поскольку Одиссей, как нам говорят, сознательно предпочел жизнь в нашем мире такой жизни, в которой отсутствуют многие составляющие «проблемы зла» (т.е. отсутствуют черты, связанные с разного рода уязвимостью для страдания). Такая перспектива наводит на мысль, что эмоции постольку значимы для решения проблемы зла, поскольку отчасти именно эмоциональная бедность «олимпийской» жизни или жизни с Калипсо выдает ущербность этих миров в сравнении с нашим. Разумеется, даже если Одиссей в самом деле сознательно предпочел нашу жизнь жизни с Калипсо, это еще не «решает» проблемы зла. Ведь остаются вопросы о том, нуждаемся ли мы во зле в том виде и в том масштабе, в каких встречаемся с ним в нашем мире, дабы придать человеческому существованию «оформленность», побудившую Одиссея сделать свой выбор. Но эти размышления, пожалуй, подводят нас к тому, что существует глубокая связь между уязвимостью для страдания (в том числе эмоционального) и некоторыми основополагающими благами (общением с людьми и тем, что значимо для нас). А это подразумевает, что, помимо прочего, «проблема» зла до некоторой степени представляет собой проблему не нашей уязвимости, а нашей полной (богоподобной) неуязвимости.

Заключительный комментарий

Я попытался проследить три пути, связывающие современные размышления над эмоциями с проблемой зла: 1) эмоции способны участвовать в формировании «контекста» наших размышлений о зле; 2) они могут служить способами ценностного восприятия; 3) они конституируют некоторые ценности (особенно такую из них, как глубокая любовь), которые имеют фундаментальное значение для челове-

ческой жизни, но в то же время сопряжены с разного рода уязвимостью для страдания. Разумеется, я не хочу сказать, что какой-либо из этих путей ведет к простому «решению» проблемы зла. Но я надеюсь, что вместе они указывают на возможность увидеть проблему в ином свете, принимая во внимание, что человеческая жизнь, как правило, пронизана чувствами.

Примечания

- ¹ *De Sousa R.* The Rationality of Emotions // *Explaining Emotions* /Amélie Rorthy (ed.). Berkeley, 1980. P. 139.
- ² *Stocker R., Hegeman E.*, Valuing Emotion. Cambridge (UO), 1996. P. 94.
- ³ *Newman J.H.* An Essay in Aid of a Grammar of Assent. Notre Dame, 1979. P. 328–329.
- ⁴ *Ibid.* P. 309–310.
- ⁵ Фактически Ньюман рассматривает опыт совести как источник данных, на основе которых выстраивается очевидное доказательство существования Бога, а также как способ восприятия Бога. См.: *Ibid.* P. 100–102.
- ⁶ Эта линия рассуждения напоминает позицию, которую занял Стефан Викстра в широко обсуждаемой статье: *Wykstra S.*, On Avoiding the Evils of «Appearance» // *The problem of Evil* /M.M. and R.M. Adams (ed.), Oxford (U.P.), 1990. P. 138–160.
- ⁷ *Godie P.* The Emotions. Oxford (U.P.), 2000. P. 59–60. (Курсив принадлежит Голди).
- ⁸ *Gaita R.* A Common Humanity. Thinking About Love and Truth and Justice. Melbourne, 2000. P. 17–19.
- ⁹ См., например, его рассуждения о том, что сентиментальность — не причина недомыслия, но, в некоторых случаях, та форма, которую принимает недомыслие: *Ibid.* P. 251.
- ¹⁰ См.: *Newman J.H.* Op. cit. P. 108.
- ¹¹ *Gaita R.* A Common Humanity. P. 21–22. (Курсив Гейты.)
- ¹² См.: *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М., 1994. Каким образом Шлейермахер мыслит отношение между «чувством» и «интуицией» — вопрос спорный. См., например: *Brandt R.* The Philosophy of Schleiermacher. The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge. Westport (Connecticut), 1941. P. 107.
- ¹³ *Smith Q.* The Felt Meanings of the world: A Metaphysics of Feeling. West Lafayette, 1986. P. 25.
- ¹⁴ Ср. следующий комментарий: «Оценочный метод метафизического познания — это метод, который не навязывается чувству извне, а обнаруживается в самом чувстве» (*Ibid.* P. 24).
- ¹⁵ См. следующий комментарий: «Летом, под вечер я сижу на веранде, глядя на деревья, покачивающиеся кронами в свете заходящего солнца. Мое осознание постепенно расширяется и углубляется, и вскоре радость зарождается во мне — радость *полноты* этого мира, к которому принадлежу я сам, и эти покачивающиеся кронами деревья, и это голубое небо, и невяно присутствующее «все остальное», что простирается за пределы моего актуального восприятия. В этой радости я переживаю чарующую интуицию достоверно явленной значимости глобальной

полноты... Сначала мне может открыться чувственный аспект этого явленного мира как целого. Все, что меня окружает и что воспринимается чувствами, кажется излучающим потоки радости и окрашено в радостный тон, источник которого — не сад, деревья и небо, а полнота той глобальной интериорности, которая помещается *далеко за* этими воспринимаемыми явлениями и *глубоко в* них. Полнота глобальной интериорности радостно излучает все — в том числе меня самого — вверх, «ввысь», к чувственно предвосхищаемой «кульминации мира». В силу того, что мое бытие *затронуто* полнотой целого, все воспринимается мною как устремленное к высшему тональному регистру мира» (Ibid. P. 151).

¹⁶ Nussbaum M. Love's Knowledge: Essays in Philosophy and Literature. N.Y., 1990. P. 366.

¹⁷ Ibid. P. 376.

Ранняя версия христианской теодицеи: Тертуллиан о происхождении и природе зла

Взгляд древней христианской Церкви на проблему зла, его происхождение и природу, известен нам, прежде всего, из сочинений антигностических церковных писателей II–III вв., таких как свт. Феофил Антиохийский, Ириней Лионский, Климент Александрийский, Ориген, Ипполит Римский. Одним из наиболее авторитетных полемистов был североафриканский апологет Тертуллиан (ок. 160–230 гг.), написавший несколько специальных трактатов против гностиков: Гермогена, Маркиона, Апеллеса, Валентина, которые затрагивали проблему зла. Весьма интересно, что истоки искаженного понимания этой проблемы Тертуллиан находит в античной философии, которой злоупотребляли гностики. Так в трактате «О прескрипции против еретиков» Тертуллиан замечает: «Один и тот же предмет обсуждается у еретиков и философов, одни и те же вопросы поднимаются: “Откуда зло и почему?”»¹. По словам Тертуллиана, многие пришли к недостойным выводам, не исследовав сущности зла и не разобравшись в том, приписывать ли зло Богу, или отделить его от Него². Действительно, в истории философии мы встречаем немало примеров тому, как вопрос о природе и происхождении зла приводил к возникновению целых философских систем, — таких как системы Я.Бёме, Ф.Шеллинга и В.Соловьева, — пытавшихся найти истоки зла в Самом Боге. В нашей статье мы попытаемся показать, как древняя Церковь в лице апологета Тертуллиана (в период, когда он сам еще не уклонился в раскол) сформулировала основные принципы теодицеи и ответила на вызов со стороны гностиков, злоупотреблявших философией в ущерб церковному вероучению. Нам кажется, что

аргументы Тертуллиана не потеряли своей актуальности и в наше время, когда, к большому сожалению, гностицизм переживает свое возрождение в форме оккультизма и эзотерики.

Одной из первых концепций происхождения зла, с которой пришлось вести полемику Тертуллиану, было учение одного карфагенского христианского художника Гермогена, увлекавшегося платонизмом и наряду с Богом Творцом признававшего совечную Ему материю, являющуюся началом мирового зла. Как сообщает Тертуллиан, Гермоген исходил из представления о том, что Бог является благим и наилучшим (*bonus et optimus*) и поэтому желает творить только благое и наилучшее, так что от Него может происходить только благое и наилучшее. Однако в мире существует зло, сотворенное Богом не по Его собственному решению и воле, но произошедшее в результате вредного влияния чего-то иного, скорее всего — материи (*ex vitio materiae*)³. Истоки такой концепции очевидны — это философия Платона, хотя сам Тертуллиан склонен возводить ее к стоикам, которые, по его словам, уравнивали материю с Богом⁴.

Для опровержения такого дуализма Тертуллиан прежде всего опирается на так называемое «правило наивысшего» (*regula summi magni*). В самом деле, по меткому определению Тертуллиана, Бог есть ни что иное, как *Наивысшее* (*summu*)⁵, или *Величайшее* (*summu magnum*)⁶; наивысшим же не может быть ничего, кроме единственного в своем роде, а единственным в своем роде не может быть то, с чем что-то сравнивается⁷. Поэтому Гермоген, приписывая материи такие божественные свойства, как безначальность, нерожденность и вечность, делает ее наивысшим и тем самым уравнивает с Богом. Даже если Гермоген утверждает, что материя меньше и ниже, чем Бог, и поэтому несравнима с Ним как с большим и высшим, то это в сущности неверно, поскольку то, что безначально, нерожденно и вечно, не приемлет никакого уменьшения и унижения, но есть наивысшее и божественное. Таким образом, по «правилу наивысшего» двух Богов быть не может; и наряду с Богом нет никакой совечной Ему материи⁸.

Философской концепции творения мира из вечной материи Тертуллиан противопоставляет принцип творения *из ничего* (*ex nihilo*)⁹. Здесь Тертуллиан исходит из понятия о *свободе* и *всемогуществе* как существенных свойствах Бога. В самом деле, если допустить, что Бог сотворил мир из материи, значит, Он сотворил его по необходимости. Но Богу подобает свобода, а не необходимость; и если Бог сотворил мир совершенно *свободно*, значит, Он не нуждался ни в какой материи, но сотворил мир из ничего¹⁰. Тертуллиан даже готов (правда, чисто теоретически) признать, что Бог скорее Сам мог сотворить

зло по Своей воле, чем подчиниться необходимости¹¹. Кроме того, если бы Бог нуждался в какой-то вспомогательной сущности для творения мира, это противоречило бы понятию Божественного *всемогушества* и ставило бы Бога в Его действиях в зависимость от чего-то иного¹². Наконец, и в Св. Писании ничего не сказано о том, *из чего* Бог сотворил мир; если же материя там не указана, но указывается творение (мир) и его Творец (Бог), значит, Бог сотворил мир из ничего Своей Премудростью и Словом¹³.

На возражение Гермогена, что если признать, что Бог сотворил мир из ничего, то Ему следует также приписать существующее в мире зло¹⁴, Тертуллиан отвечает, что даже если вслед за Гермогеном допустить, что Бог сотворил мир из злой материи, это тоже не освобождает Бога от обвинения в том, что хотя Он и не Сам сотворил зло, но все же допустил его происхождение от чего-то другого. В самом деле, даже если признать, что существует материя, и она является принципом зла, и в этом случае Бог все равно будет виновен во зле, потому что если Он сотворил мир, в котором присутствует зло, из злой материи, то зло следует приписать в равной степени и тому, *из чего* мир сотворен, и тому, *кем* он сотворен. Ведь в таком случае Бог или Сам хотел, чтобы существовало зло, хотя и мог воспрепятствовать его существованию, или не был в состоянии исправить зло материи, чтобы сделать все добрым¹⁵. И если Бог согласился на условия злой материи и не исправил ее, то даже если Он не приумножил зла, не будучи его непосредственным источником, Он все равно попустительствовал ему¹⁶. Кроме того, если для оправдания Бога, подобно Гермогену, допустить существование вечной злой материи, тогда и зло будет вечным и непобедимым. Тогда и люди будут напрасно стремиться бороться со злом в себе самих, и Бог будет напрасно повелевать это и угрожать злодеям справедливым наказанием¹⁷. Наконец, Тертуллиан замечает, что зло не есть какая-то самостоятельная сущность (*substantia*), как, например, материя¹⁸, но имеет другую природу. Однако в своей полемике с Гермогеном Тертуллиан еще не дает ответа на вопрос, какова же на самом деле природа зла, откуда оно произошло и почему Бог, будучи благим и всемогущим, попускает злу существовать в сотворенном Им мире. Для ответа на эти вопросы следует обратиться к другому его трактату «Против Марикона».

Одним из самых влиятельных ересиархов, с учением которого также пришлось вести полемику Тертуллиану, был гностик Маркион, проповедовавший свое учение в Риме в середине II в. и имевший многочисленных последователей, распространившихся в том числе и в Северной Африке. По сообщению Тертуллиана, Маркион, подоб-

но многим другим еретикам, «заболел вопросом о зле: “Откуда зло”?»¹⁹. Прочтя в Евангелии слова о двух деревьях — добром и худом: *Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый* (Лк 6:43), Маркион решил, что эти слова сказаны не о людях, а о Богах — добром и злом. Тому он как будто нашел подтверждение в Ветхом Завете, где Бог Творец говорит: *Я Тот, Кто творит зло* (Ис 45:7, LXX). Сопоставив эти слова с вышеприведенными словами о двух деревьях, Маркион решил, что существуют два Бога: один Бог, от которого происходит все зло, и другой Бог, являющийся источником добра. Наконец, обнаружив во Христе качество одной лишь чистой благодати (*solius et purae benignitatis*), которая отлична от качества Творца, он заключил, что благой Бог — это Бог Нового Завета, открывшийся в Иисусе Христе, Бог кроткий и миролюбивый, а злой Бог — это Бог Ветхого Завета, Творец и Владыка этого мира, строгий Судия и воитель²⁰. В целом, концепция Маркиона соответствовала общегностическому мифу о злом Демиурге, истоки которого можно найти как в греческой философии (дуализм Эмпедокла), так и в ближневосточных религиях (зооастризм). Впоследствии в IV веке близкое к Маркиону учение было исповедовать манихеи.

Для опровержения дуализма Маркиона Тертуллиан прибегает, прежде всего, к уже известному нам «правилу наивысшего», которое не допускает, во-первых, ничего равного Богу, а во-вторых, никакого умаления для него, то есть никакого неравенства²¹. Следовательно, двух Богов, будь то равных, или неравных, быть не может. Поэтому ложной оказывается попытка Маркиона разрешить вопрос о происхождении зла введением двух равных божественных начал: начала зла и начала добра. Далее Тертуллиан показывает, что благой Бог одновременно должен быть и Творцом этого мира. В самом деле, именно по причине Своей благодати Бог не захотел оставаться навечно сокрытым, но пожелал сотворить то, что могло бы Его познавать и наслаждаться общением с Ним — человека, для которого был создан весь мир как некий огромный дом²². Для благого дела творения Бог использовал и наилучшего Служителя — Свое Слово, моментально приводившее в исполнение все творческие повеления Божии²³. Добрым плодом этого были многочисленные творения Божии, которые Бог благословил как хорошо Им сотворенные, чтобы показать, что Он благ во всем — и в слове, и в деле. Таким образом, дела Творца свидетельствуют о Его благодати, поскольку они сами благи; и весь мир состоит из благих вещей²⁴.

Особенно же благодать Творца проявилась в творении человека, который был создан не просто Божественным повелением, но *дружеской рукою Божией*, и, кроме того, был сотворен *по образу и подобию Божию*, так что был поистине достоин населить этот мир, созданный специально для него²⁵. По мнению Тертуллиана, как образ и подобие Божие человек сильнее даже ангелов, как дыхание Божие он благороднее *материальных духов*²⁶. При этом благодать Творца видна как в сущности человеческой души, так и тела, которое не является злом²⁷. Тертуллиан замечает, что Бог поставил человека над всеми Своими творениями для того, чтобы он ими пользовался, управлял, давал им имена и через них познавал своего Творца²⁸. Более того, помимо всего мира, которым обладал человек, Бог дал ему в наслаждение более совершенные блага, поместив его в рай. Он предусмотрел для человека и достойного помощника, подобного ему, но имеющего противоположный пол. И сам закон (*lex*), который осуждал Маркион, был дарован человеку той же благодатью Божией для указания того, как человеку следует оставаться верным Богу. Из всех творений только человек удостоился получить от Бога закон. И совет соблюдать этот закон дала человеку та же самая благодать Божия, заранее предупредив его, что будет, если он преступит данный закон. Таким образом, заключает Тертуллиан, следует признать благодать Бога Творца и на основании Его благих творений, и их благословения, и оказанных им милостей и забот, наконец, благих и кротких увещаний человеку²⁹.

Однако на это последователи Маркиона выдвигали следующие возражения. Если Бог Творец был благ, обладал предвидением будущего и мог отвратить человека от зла, почему же Он допустил, чтобы человек был обольщен диаволом, отпал от соблюдения закона и подвергся смерти? Если Бог был благ и не хотел, чтобы произошло нечто подобное, и если заранее знал то, что произойдет, наконец, если Он мог не допустить этого, то этого никоим образом не произошло бы. Если же это произошло, значит, Бог Творец не благ и не обладает ни предвидением, ни могуществом³⁰.

В ответ на это Тертуллиан, прежде всего, указывает, что все три оспариваемых еретиками свойства — *благодать, предвидение и могущество* — в любом случае присущи Богу Творцу. Ведь это ясно на основании самих Его творений, которые, во-первых, блага, и, во-вторых, величественны, будучи сотворены не из какой-то предсуществующей материи, а из ничего. Свидетельством же предвидения Божия являются многочисленные пророки, которых Он посылал к людям, а также то, что Бог предвидел само преступление человека и заранее пре-

дупреждал его о последствиях нарушения закона. И если Богу Творцу присущи эти три свойства и из-за них с человеком не могло и не должно было случиться никакого зла, а оно все же случилось, значит, причину этого следует искать не в Боге, а в самом человеке, в особенности его устройстве (*condicio hominis*). Действительно, Тертуллиан замечает, что человек был сотворен свободным и наделен от Бога свободой решения и самовластием (*libera arbitrii potestas, libertas et potestas arbitrii*)³¹. Более того, по мнению Тертуллиана, ничто в человеке так точно не выражает образ и подобие Божие, как это его свободное устройство³². Это устройство подтвердил и сам данный Богом закон. Ведь закон не предписывался бы тому, кто не имел в своей власти должное повиновение ему, и Бог не стал бы угрожать смертью за преступление этого закона, если бы сам человек не был ответствен за пренебрежение им³³.

На вопрос маркионитов, хорошо ли Бог сделал, что наделил человека таким свободным статусом, позволяющим ему уклониться ко злу, Тертуллиан отвечает, что это хорошо уже потому, что в этом, как было сказано выше, в наибольшей степени выражается подобие человека Самому Богу. Кроме того, человек, получивший власть над всем миром, должен был прежде всего быть в состоянии управлять самим собой, чтобы не получилось, что господин других оказался своим собственным рабом. Поэтому следует признать, что только благость Божия могла одарить человека столь щедрым даром – свободой решения³⁴.

Далее, по мысли Тертуллиана, один лишь Бог, не имеющий начала, благ *по природе* (*natura bonus*), т.е. Сам от Себя. Человек же, произошедший благодаря устройению Божию, имеет начало, вместе с которым он был наделен формой, благодаря которой и существует. Поэтому, не имея благости в качестве своего собственного природного свойства, человек был расположен ко благу *не по природе, а по устройению* (*non natura sed institutione*), поскольку получил это устройство от благого Устроителя, т.е. Творца благ. И для того, чтобы в человеке возникло свойство блага, словно его природа (*proprietas boni et quodammodo natura*), в самом устройении человека, ему была дарована как некое мерило данного от Бога блага свобода решения и власть, благодаря которой он сам собой должен был достичь блага, чтобы иметь его уже как свое собственное (*bonum ut proprium*). Так человек стал бы благим уже по своей воле (*ex voluntate bonus*), словно по свойству природы. А если бы человек был лишен этого права, так что стал бы творить добро не по своей воле, а по необходимости, то в беспомощности своего рабского положения он в конце концов мог бы ока-

заться легкой добычей и для зла, став его рабом точно так же, как ранее был рабом добра. Однако на самом деле свобода выбора давала человеку возможность склоняться как в ту, так и в другую сторону; будучи хозяином своего положения, он мог постоянно пребывать в добре, свободно следуя ему, и противостоять злу, свободно избегая его. Таким образом, благодать Божия, ясно обнаружившаяся с самого начала творения, убеждает нас, что никакого зла не могло произойти от Бога, а свобода человека показывает, что скорее человек виновен в том, что сам совершил³⁵.

На очередное возражение маркионитов, почему Бог не помешал человеку дурно воспользоваться своей свободой, уклониться от соблюдения закона и подвергнуться смерти, Тертуллиан отвечает, что хотя Бог и предвидел, что человек дурно воспользуется данным ему природным устройством, тем не менее Он не захотел лишать человека драгоценнейшего дара свободы. Если бы Бог вмешался, Он тем самым уничтожил бы человеческую свободу воли, которую Сам же допустил по Своей мудрости и благодати. Поэтому Бог не воспрепятствовал тому, что случилось, хотя и не хотел этого, чтобы сохранить то, что хотел от человека, даровав ему свободу воли. Ведь Богу подобает постоянство в Своих решениях и верность Своим установлениям; в противном случае Его Самого можно было бы обвинить в несправедливости³⁶. Кроме того, Бог создал человека не просто для жизни, но для правильной жизни, то есть жизни, соответствующей с Богом и Его волей, выраженной в законе. Ведь Бог даровал человеку возможность жить, сделав его душой живой; а правильно жить Он повелел человеку, увещевая его соблюдать закон³⁷, который Он дал человеку, чтобы тот как разумное животное, будучи ограничен пределами разумной свободы, свободно и сознательно подчинялся Богу, Который подчинил ему все³⁸.

Однако маркиониты замечали, что уклонение человека от своего благого устройства ко злу имело причину не только в его свободном решении преступить данный Богом закон, но здесь присутствовал и иной внешний фактор – соблазн, внушенный человеку другим разумным творением Божиим – *диаволом*. Поэтому они пытались перенести вину за зло с человека на диавола как на побудителя ко греху (*instinctor delicti*), а затем на Бога как на Творца диавола³⁹. В ответ на это Тертуллиан резонно замечает, что ангелы, будучи духовными и разумными существами, как и человек, были наделены свободой воли, и изначально все они как благие создания благого Творца были благими и непорочными. Однако эта благодать принадлежала им, как и человеку, не по природе, а *по устройению*, так что и у них была

возможность воспользоваться своей свободой для уклонения от блага ко злу. *Денница*, ставший впоследствии диаволом, был самым выдающимся и премудрым из всех остальных ангелов; он был непорочен с момента своего сотворения, увенчан всей ангельской славой и находился вблизи Бога. Так же, как и все остальные ангелы, денница в равной степени был наделен свободой выбора и создан Богом для добра. Однако по своему собственному произволу и добровольному допущению порока он уклонился от своего природного устройства, сам собой устремился ко злу и развратился⁴⁰. Какова была причина этого добровольного развращения и уклонения от своего благого устройства? По мнению Тертуллиана, причиной была зависть диавола к человеку, которого Бог почтил Своим собственным образом и подчинил ему весь мир⁴¹. И именно падение диавола было одновременно возникновением и распространением зла и греха в сотворенном Богом мире. Так диавол стал «творцом порока»⁴², «начальником преступления»⁴³, «ангелом зла, творцом всякого заблуждения, извратителем всего мира»⁴⁴, «князем» всех злых сил⁴⁵.

Возвращаясь к вопросу о воздействии диавола на человека, Тертуллиан замечает, что человек как образ Божий, которому Бог подчинил весь мир, был способен противостоять воздействию диавола⁴⁶. Бог допустил диаволу искушать человека для того, чтобы человек мог победить своего врага с помощью той же самой свободы решения, которой он, в конце концов, поддался ему. Таким образом, и человек мог бы достойно достичь спасения победой, и диавол подвергся бы еще более суровому наказанию, будучи побежден тем, кого он ранее ниспроверг. И Бог оказался бы еще более благим, поддержав возвращение человека, ставшего более славным победителем в этой борьбе, из этой жизни в рай и разрешая ему вкушать от древа жизни⁴⁷. Кроме того, диавола никак нельзя назвать непосредственным виновником грехопадения человека, поскольку он не вложил в человека волю ко греху (*voluntas delinquendi*), а лишь предоставил повод для возникновения такой воли (*materia voluntati*)⁴⁸. Если в человеке появилось допущенное им зло преступления, то не следует считать естественным то, что человек совершил по внушению диавола; оно было настолько неестественно, насколько и нематериально⁴⁹. Вообще, согласно Тертуллиану, следует строго различать два вида зла: зло как грех (*mala delicti, mala culpaе*) и зло как наказание за грех (*mala supplicii, mala poenae*). У каждого вида зла есть своя причина: у зла как греха — диавол (а за ним и человек), а у зла как наказания за грех — Бог; так что первое вменяется порочности, а второе — справедливости, которая противопоставляет злу греха зло осуждения, на самом деле служащее благу исправления⁵⁰.

Вопреки противоположному мнению маркионитов Тертуллиан полагает, что бремя закона, наложенное Богом на человека, так же как и противостояние диаволу, не было для него тяжелым, ибо он имел все способности для соблюдения этого закона. Но, даже имея достаточно сил и способностей для укоренения во благе и отвращения от зла, человек все равно не устоял перед диавольским искушением и свободно нарушил данный ему Богом закон⁵¹. Он не сумел сохранить заповеди Божией и поддался искушению диавола, которое не сумел отвергнуть⁵². Произошло это из-за того, что человек предпочел свое собственное мнение Божию предписанию⁵³. Он согрешил не сущностью своей души, которая у него схожа с Богом, а тем, что принадлежало этой сущности (*per illud quod substantiae accessit*), то есть свободным решением (*per liberum arbitrium*), способность которого была дана ему от Бога, но реализована она была так, как захотел сам человек. Поэтому и вина за преступление закона лежит не на Боге, Который даровал человеку свободу решения, а на самом человеке, который воспользовался ею недолжным образом. И виновником греха является не Тот, Кто запретил человеку вкушать от древа познания и осудил его за это, но на том, кто свободно нарушил этот запрет и подпал справедливому осуждению. И если смерть, которой подвергся человек, — зло, то виновником его является не Тот, Кто ею угрожал, а тот, кто пренебрег этой угрозой, поскольку, пренебрегнув ею, он сам подвергся смерти, которая не возникла бы, если бы человек не пренебрег Божией угрозой⁵⁴.

На возражения маркионитов, что Бог наложил на человека слишком суровое наказание за грех, Тертуллиан отвечает, что строгость (*severitas*) есть необходимое следствие справедливости (*justitiae*), осуждать которую означает оправдывать порок. Поэтому следует осуждать не судию как такового, а несправедливого судию, каковым Бог быть не может, поскольку, как мы уже сказали, вина за преступление закона лежит не на Боге, а на самом человеке. Значит, суровость постольку блага, поскольку справедлива, если Судия благ, т.е. справедлив⁵⁵. Вообще-то дело справедливости — это забота о благе, и именно поэтому то, что она судит, осуждает и строго наказывает, служит на пользу блага, а не зла. Поэтому и страх перед Судией идет во благо, а не во зло. И если мы, даже боясь устрашающих угроз Божиих, все равно с трудом отвращаемся от зла, то было бы гораздо хуже, если бы не было вообще никакой угрозы. Поэтому не следует считать Божественную справедливость злом, если она не потворствует злу, но следует рассматривать ее как добро, поскольку она способствует добру. И Бога следует не только любить, поскольку Он хочет милости, а не жертвы,

но и бояться, поскольку Он не хочет греха. Любить, поскольку Он хочет покаяния грешников, а не смерти, — бояться, поскольку Он не хочет, чтобы грешники остались нераскаянными⁵⁶. Если Бог сурово наказывает согрешившего, то Он все равно действует во благо, подобно тому, как врач использует для лечения горькие лекарства и болезненные операции, имея в виду пользу для здоровья больного⁵⁷.

Подводя итоги полемики Тертуллиана с двумя дуалистическими системами, возникшими внутри христианства по причине ложного подхода к решению проблемы зла, следует отметить следующие основные положения его учения по вопросу о природе и происхождении зла.

Во-первых, зло не существовало в мире изначально наравне с добром: ни как злая материя, ни как злой Демиург, так как двух наивысших Начал, двух Богов быть не может.

Во-вторых, один и Тот же благой Бог является Творцом этого мира, и именно в благости Творца лежит причина творения.

В-третьих, источник зла следует искать в свободном уклонении разумного творения — будь то ангела, или человека — от своего природного устройства, естественно позволявшего им устремляться к благу и избегать зла.

В-четвертых, человек был благ не по природе, а по устройению, благодаря которому он мог стать благим также и по своей воле, словно по свойству природы.

В-пятых, причина того, что благой Бог попустил человеку, равно как и ангелу, уклониться ко злу, заключается в том, что Бог не мог лишить его драгоценного дара свободы, которая является в нем важнейшей чертой образа Божия.

В-шестых, Бог позволил диаволу искушать человека с той целью, чтобы человек сам, опираясь на данные ему от Бога силы и способности, преодолел это искушение и восторжествовал над своим врагом, за что Бог увенчал бы его еще большей славой и вечной жизнью.

В-седьмых, следует различать благо как грех, виновником которого является сам человек, и благо как наказание за грех, причиной которого является Бог и которое на самом деле служит благу исправления.

В-восьмых, суровое наказание, которое Бог назначил за нарушение закона, показывает не злость, а благость и справедливость Бога, Который даже посредством суровых наказаний ведет человека к исправлению и тем самым ко благу для самого согрешившего человека.

Примечания

- 1 De praescriptione haereticorum, 7 (далее: De praescr. haer.); ср.: Adversus Marcionem, I.2 (далее: Adv. Marc.); Adversus Hermogenem, 10 (далее: Adv. Herm.).
- 2 Adv. Herm., 15.
- 3 Ibid. 2.
- 4 Ibid. 1.
- 5 Ibid. 4; 7.
- 6 Adv. Marc., I.3; 7.
- 7 Adv. Herm., 4; ср.: Adv. Marc., I.3; 5.
- 8 Adv. Herm., 4–6.
- 9 См.: Adv. Herm., 14; 16; 17; 45; Adv. Marc., II.5; De resurrectione carnis, 11 (далее: De resurr.); Apologeticus, 17 (далее: Apol.); De praescr., 13 и др.
- 10 Adv. Herm., 14, 16.
- 11 Ibid. 16.
- 12 Adv. Herm., 8; ср.: De resurr., 11.
- 13 Adv. Herm., 18–20.
- 14 Ibid. 1.
- 15 Ibid. 14–15.
- 16 Ibid. 9.
- 17 Ibid. 11.
- 18 Ibid. 41.
- 19 Adv. Marc., I.2.
- 20 Adv. Marc., I.2; I.6; ср.: Adv. Herm., 10.
- 21 Adv. Marc., I.3–7.
- 22 Ibid. II.3–4.
- 23 Ibid. II.4.
- 24 Ibid. II.4–5.
- 25 Adv. Marc., II.4; ср.: De resurr., 5.
- 26 Adv. Marc., II.8.
- 27 Ibid. II.4.
- 28 Adv. Marc., II.4; De resurr., 5; 9.
- 29 Adv. Marc., II.4.
- 30 Ibid. II.5.
- 31 Adv. Marc., II.5; ср. De anima, 21; De exhortatione castitatis, 2 (далее: De exhort. cast.).
- 32 Adv. Marc., II.5.
- 33 Ibid. II.5.
- 34 Ibid. II.6.
- 35 Ibid.
- 36 Ibid. II.7.
- 37 Ibid. II.8.
- 38 Ibid. II.4.
- 39 Ibid. II.10.
- 40 Ibid.
- 41 De patientia, 5 (далее: De patien.).
- 42 Adv. Marc., II.10.
- 43 Ibid. V.6.

- 44 De testimonio animae, 3 (далее: De test. anim.).
45 Apol., 22.
46 Adv. Marc., II.8.
47 Ibid. II.10.
48 De exhort. cast., 2.
49 De anima, 21.
50 Adv. Marc., II.14.
51 Ibid. II.8.
52 De patien., 5.
53 Adv. Marc., II.2.
54 Ibid. II.9.
55 Ibid. II.15–16.
56 Ibid. II.13.
57 Ibid. II.16.

Лейбниц и вопрос об онтологическом статусе зла в европейской теолого-философской традиции

Всякий раз, когда затрагивается проблема теодицеи, т.е. оправдания Бога перед лицом царящего — или, по крайней мере, существующего — в мире зла, в памяти всплывает имя создателя самого этого термина Г.В.Лейбница (1646—1716) и название его прославленного сочинения «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла». В том же 1710 г. издается его же латиноязычное концептивное изложение данных опытов, которое характеризуется отчетливым выражением мысли и предельной ясностью цели, заявленной в самом заглавии работы, — «Защита Бога» («Causa Dei»). Однако несколькими веками ранее уже был написан трактат со сходным названием — «Защита Бога против Пелагия» («De causa Dei contra Pelagium»), принадлежавший перу английского схоласта Фомы Брэдвардина (ок. 1290/1300—1349). Лейбниц — при всем к нему уважении — не был первым, кто обратился к интересующей нас проблематике; в этой области он был лишь талантливым систематизатором античного и средневекового наследия и достойным продолжателем христианских традиций. Стоит отметить, что сам Лейбниц и не претендовал на роль первооткрывателя разрабатываемых им идей, почтительно ссылаясь на своих выдающихся предшественников.

Действительно, отвечая на нападки «эпикурейцев» и «манхеев», обвиняющих Бога в том, что Он — причина и виновник зла, Лейбниц ставит перед собой цель объяснить, каким образом Бог содействует греху в *материальном* отношении (т.е. в том, что и в самом зле еще является добром), но не содействует ему в *формальном* отношении; и в результате утверждает, что в тварях и в их действиях, дурных или хороших, всякое совершенство и чисто положительная реальность

зависят непременно от Бога, но их действительное несовершенство состоит в *лишении* и происходит от исконной ограниченности тварей. Эту ограниченность они имеют по самой сущности своей даже в состоянии чистой возможности, т.е. в области вечных истин или в идеях, которые представляются Божественному разуму; ибо то, что не имело бы ограниченности, было бы не тварью, а Богом. Тварь называется ограниченной потому, что есть границы или пределы ее величю, ее могуществу, ее знанию и всем другим ее совершенствам. Таким образом, заявляет Лейбниц, основание зла необходимо, тогда как происхождение зла случайно; т.е. необходимо, чтобы зло было возможно, и случайно, что зло действительно. Но благодаря гармонии вещей случайное переходит от возможности к *действительности*, вследствие своей *уместности в наилучшем порядке*, часть которого оно составляет¹. Однако, — подводя окончательный итог своим рассуждениям, согласно коему Бог сообщает тварям совершенство, которое, однако, ограничивается их способностью восприятия, так что добро происходит от Божественной мощи, а зло — от слабости твари², — Лейбниц считает нужным оговориться, что в своих соображениях об *отрицательной* природе зла он идет по стопам Августина, Фомы, Любина и других древних и новых писателей, и так же, как и они, стремится подкрепить чисто умозрительные выкладки наглядным сравнением с каким-либо природным явлением; в данном случае со ссылкой на Иоганна Кеплера (1571—1630) приводится пример судов различной тяжести, которые движутся вниз по реке с разной скоростью, в то время как сообщаемая им скорость течения самой реки для всех одинакова: таким образом скорость происходит от реки, замедление — от груза; положительное — от силы двигателя; отрицательное — от инерции движущегося³.

В другом месте, рассуждая на ту же тему, Лейбниц не только упоминает о своих средневековых предшественниках, но и прямо цитирует их успевшие стать классическими афоризмы, когда говорит, что сущность зла не имеет в основе никакого позитивного, деятельного принципа, ибо оно состоит в лишении, именно в том, чего действующая сила не делает. Поэтому-то схоластики, по словам Лейбница, и называли обыкновенно причину зла недостатком. Совершенство всегда позитивно, оно есть абсолютная реальность; недостаток всегда привативен, он вытекает из ограниченности и стремится к новым недостаткам. Столь же истинно, сколь и старо, по Лейбницу, следующее изречение: *bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu* («благо — из неизменной причины, зло — из какого-либо недостатка»). Так же и другое: *malum causam habet, non efficientem, sed deficientem* («зло

имеет причину, не производящую, но ущемляющую»)⁴. Развивая мысль о зле как неизбежном — и даже необходимом — элементе мировой гармонии, автор «Теодицеи» (опять-таки в подражание мыслителям периода патристики и схоластики) указывает в подтверждение своих слов на опыт живописцев и музыкантов, когда предлагает представить себе, например, превосходную картину, совершенно закрытую, за исключением очень маленькой части ее. Тогда даже при ближайшем и подробнейшем рассматривании ее мы не увидим ничего, кроме тусклого, неприятного смешения красок, не имеющего ничего общего с искусством; но откроем картину, посмотрим на нее с надлежащей точки удаления, и то, что перед этим казалось нам бессмысленным малеваньем, явится теперь высоким произведением художественного ума. Что открывает в картине глаз, то в музыке обнаруживает ухо. Величайшие композиторы, замечает он, очень часто смешивают диссонансы с аккордами, чтобы слушатель, находясь в возбужденном, напряженном состоянии, почти со страхом ожидая исхода, пришел бы в тем большее восхищение от гармонического разрешения⁵. Наконец, даже самые смелые выводы Лейбница — в частности относительно благоволности божественного попустительства злу — являются таковыми лишь на первый взгляд; в реальности же они лишь повторяют положения популярнейших из авторитетов Средневековья. Хотя зло, утверждает он, не может быть содержанием предшествующей воли Бога, разве лишь постольку, поскольку эта воля стремится к его устранению, однако оно иногда бывает косвенно предметом Его воли последующей, потому что иногда при устранении зла не может быть достигнуто большего блага; в этом случае такое устранение не осуществляется и, останавливаясь в пределах воли предшествующей, не проникает в волю последующую. Поэтому Фома Аквинский вслед за Августином, замечает Лейбниц, с полным основанием говорил, что Бог допускает произойти некоторому злу, чтобы не воспрепятствовать многому доброму⁶.

В самом деле, подводя итог сказанному, стоит согласиться с тем, что для христианства во все его времена постановка проблемы теодицеи вообще является неизбежной: религия, однажды провозгласившая, что *Бог есть любовь* (1 Ин 4: 8), в принципе не может уклониться от ответа на вопрос о том, что есть зло и почему оно вообще есть. Почему же, вопрошает Дионисий Ареопагит, к Прекрасному-и-Благому не стремятся полчища демонов, которые, став причастными материи и тем самым лишившись присущего ангелам стремления к отождествлению с Благом, стали источником всех зол — как для себя, так и для всех, кто может быть причастен злему? Почему же род де-

монов, будучи всецело укорененным во Благе, утратил благоподобие? Каким образом могло измениться добро, происшедшее из Блага? Что могло исказить его, и вообще — что есть зло? Откуда оно берет начало и в каких существах пребывает? Почему добро пожелало породить его и каким образом смогло осуществить желание? Если же зло происходит от какой-либо другой причины, то в чем сущность этой другой причины, существующей наряду с Благом? Каким образом при наличии Провидения может существовать зло, откуда оно вообще происходит, почему не уничтожается и почему некоторые из существ стремятся к нему, а не к Благам?⁷ Однако, будучи убежденными в том, что для христиан уже невозможным стало вовсе не затрагивать проблему нравственной оценки миропорядка, мы не без интереса замечаем в то же время определенную связь между некоторыми вариантами решения проблемы теодицеи в русле христианской теологии и ее решением в области неоплатонической мысли: потому было бы весьма не корректным в контексте нашего изложения не упомянуть о том, что, например, думал по указанному поводу такой языческий философ первой величины, как современник отцов-апологетов Плотин.

Для Плотина зло есть прежде всего «в порядке вещей», просто в силу того, что мир несовершенен, ибо совершенен один лишь Бог. Таким образом, если существует мир, то зло в нем просто неизбежно, его не может не быть, хотя бы потому, что мир не есть Бог. Это аналогично тому, как кривая линия есть кривая не в силу того, что она имеет какое-то особое свойство кривизны, а просто потому, что если она не есть совершенная линия (т.е. прямая), то никакой другой, кроме как кривой, она и быть не может. Если есть безоружные, хорошо вооруженные люди их побивают, говорит Плотин. Не дело Бога, продолжает он, сражаться вместо тех, кто не хочет драться. Закон таков, что на войне спасает храбрость, а не молитвы. Чтобы получить урожай, надо не молиться, а возделывать землю; и если пренебрегаешь своим здоровьем, будешь болеть. Не надо сердиться, если у дурных людей урожай богаче, оттого ли, что земля принадлежит им одним, или потому, что они обрабатывают ее лучше. Если злые люди стоят у власти, то это из-за трусости их подданных: такова справедливость, и обратное было бы несправедливо. Да, божественное Провидение не должно поступать так, чтобы мы превратились в ничто. Если бы Провидение было всем, если бы было только оно, ему нечего было бы делать, — что могло бы оно провидеть?⁸ Зло неизбежно сопутствует мировому порядку, ибо порядок предполагает градацию вещей по степеням их совершенства; следовательно, все вещи не могут принадлежать к первому разряду совершенства, так как этот разряд занят един-

ственно Богом. Принимать всемирный порядок — значит принимать наличие различных уровней Блага, т.е. косвенным образом принимать и наличие зла. Впоследствии Дионисий Ареопагит писал совершенно о том же, когда замечал, что «если бы Благо проявлялось равномерно во всех существах, то самые высшие и божественнейшие из них пребывали бы в том же чине, что и низшие»⁹, чего нельзя допустить и чего явно не происходит. В общем, как гораздо позднее в «Мыслях о религии и о некоторых других предметах» не без некоторого изящества выразился Блэз Паскаль (1623–1662), в природе есть совершенство, показывающее, что она подобие Божества, и есть недостатки, показывающие, что она только Его подобие¹⁰.

Но зло есть не просто неизбежный, но к тому же и *необходимый элемент* мировой гармонии. Мы подобны невежественным критикам, замечает Плотин, которые упрекают художника, что он не положил всюду красивых красок. Но он положил всюду те краски, какие были ему нужны. В городах с хорошим управлением жители не равны между собой. Это все равно, что ругать театральную пьесу за то, что не все персонажи — герои, и есть среди них слуга или грубый сквернослов. Уберите эти низшие роли! Пьеса не станет от этого прекраснее, потому что они нужны ей для полноты. В звучании хора прекрасен и диссонанс. Даже то, что кажется противоестественным, в масштабе вселенной согласуется с природой. Приведем другой пример: злой палач не нарушает порядка хорошо управляемого города. Городу он нужен; хорошо, что он там есть: он на своем месте¹¹. Позже и Аврелий Августин в сочинении «О порядке» повторит тот же пример, подчеркивая, что хотя не может быть ничего ужаснее палача и не существует душа более жестокая и дикая, чем у него, тем не менее закон отводит ему необходимое место, и он является частью установлений хорошо управляемого города: сам по себе он дурен, но в рамках городского порядка он — бич для дурных людей¹². Но и до Плотина Ориген с ссылкой на Писание отмечал, что мир есть дом, в котором наряду с золотыми и серебряными сосудами должны быть также глиняные и деревянные (2 Тим 2:20).

Что же касается периода высокого Средневековья, то такой выдающийся францисканский схоласт, как Бонавентура (1217–1274), пространно разъясняя позицию Августина по данному вопросу, писал в своих «Комментариях к «Сентенциям»», что хотя бы ничто и не было наилучшим само по себе, однако оно наилучшим образом включается в строй. Примером тому могут служить, по Бонавентуре, части тела или искусственная вещь, в которой есть созвучие и гармония, например кифара. Ведь хотя бы положение глаза и было благодод-

нее, чем положение ноги, тем не менее, если рассматривать их с точки зрения их функций, — и глаз, и нога прекрасно размещены в целом, и в этом смысле глаз не лучше ноги, и наоборот. В этом смысле, продолжает он, говорит Августин в толковании на Евангелие от Иоанна: как ангел — наилучший сверху, так червячок — наилучший внизу, на земле. Аналогичное видно на примере кифары: все ее струны могут быть пропорционированы так, что, если одну из них натянуть сильнее и дать ей лучший звук, созвучие исчезнет. Равным образом слова могут быть упорядочены, образуя стих, так что из тех же слов нельзя образовать стих, лучше упорядоченный. Августин в сочинении «О Граде Божиим», рассуждая о зле, почему Бог допускает его, говорит — в передаче Бонавентуры, — что Бог возвысил вселенную посредством своего рода антитез, и поясняет это на примерах речей и картин. На примере речей, приводя слова апостола, — «славой и бесчестием». На примере картин также — ведь подобно тому, как белая картина вместе с черным цветом, положенным на своем месте, прекрасна, так и вселенная вместе со злом; следовательно, зло в этом смысле украшает вселенную, а все таковое дополняет вселенную, и т.д.¹³. Краса вселенной двояка, продолжает затем Бонавентура: одна — субстанциальная, или относящаяся к бытию как таковому (*esse*), другая — акцидентальная, или относящаяся к бытию совершенному (*bene esse*). Что касается первой, то зло не способствует красе — ни само по себе, ни косвенно. Что же касается некой акцидентальной красоты, то зло, хорошо распределенное, ей способствует, но не как зло, а как хорошо распределенное¹⁴. С Бонавентурой согласен и его современник, доминиканец Фома Аквинский, когда заявляет, что совершенство вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благодати (потому они и в самом деле время от времени делают это).

Однако наиболее популярной была точка зрения, согласно которой зло есть не что иное, как *отрицание добра*, или, говоря правильнее, зла как какой-нибудь сущности вовсе нет (Августин), т.е. нет единого первичного начала зла в том смысле, в котором есть единое первичное начало блага. Зло существует лишь в благе как в своем субстрате, и сущность его состоит в том, чтобы вещь отступала от блага (Фома Аквинский). Так еще Плотин прямо заявлял, что зло вообще следует понимать как уменьшение добра¹⁵; Августин, вторя ему, указывал в «Исповеди»¹⁶, что оно есть не что иное, как умаление добра, доходящего до полного своего исчезновения; и по Дионисию Ареопагиту, зло — это лишение, недостаток и оскудение (добра)¹⁷. Короче, *quid ergo est malitia nisi boni indigentia* («следовательно, что есть

зло кроме как недостаток добра»)? Этот риторический вопрос из книги «Об Исааке» Амвросия Медиоланского¹⁸ выражает суть проблемы. Действительно, не очевидно ли, что зло есть в том же смысле отсутствие добра, в каком темнота есть отсутствие света, болезнь — отсутствие здоровья, а нагота — отсутствие одежды, или, говоря словами Бонавентуры, в каком молчание есть отсутствие голоса и сон есть отсутствие бодрствования? Тем более, что все это как нельзя лучше согласуется и с концепцией зла как конструктивного элемента мировой гармонии: для совершенства же и красоты речи, продолжает свою мысль Бонавентура, необходимо перемежать ее молчанием; для совершенства и красоты живого существа необходимо бодрствование перемежать сном; следовательно, для совершенной красоты вселенной необходимо добро перемежать злом¹⁹.

Тем же, для кого данная идея вовсе не представляется на первый взгляд такой уж убедительной, придется напомнить о метафизической ее подоплеке, а именно о том, что и в рамках неоплатонической мысли (как, впрочем, чуть ли не во всей греческой философии со времен элеатов) и в средневековой христианской теологии понятия «бытие» и «благо» неразрывно связываются между собой, можно даже сказать совпадают, ибо благо для всякой вещи — прежде всего то, что она есть, причастна бытию, т.е. просто-напросто существует. «Сущее и благое обратимы (*ens et bonum convertuntur*)» — вот та чеканная формулировка, что со времен Боэция легла в основу схоластической онтологии и на все лады повторялась и комментировалась ведущими метафизиками средних веков, в частности Фомой Аквинским в его фундаментальной «Сумме теологии»²⁰. Поэтому-то для носителя Блага, Того единственного, Кто существует Сам по Себе (*per se*), Чья сущность совпадает с Его существованием, наилучшим именем является просто «Сущий»: *Я есмь Сущий (Ego sum qui sum)* (Исх 3: 14). Наименование «Сущий», подчеркивает Фома, есть наиболее сообразное наименование для Бога²¹; от Него же получает свое бытие и все сотворенное, и потому необходимо, чтобы Бог пребывал во всех вещах, и притом внутреннейшим образом²². Это, безусловно, касается и человека. Меня не было бы, Боже мой, вообще меня не было бы, восклицает на страницах «Исповеди» (I, 2, 2) Августин, если бы Ты не был во мне. Но если дело обстоит таким образом, то выходит, что вообще все существующее так или иначе имеет отношение и к благу, т.е. к добру. И действительно, все, что есть, пишет Августин в трактате «Об истинной религии» (XI 21), в той мере, в которой оно есть, причастно благу, совершенно недвусмысленно заключая в другом месте, что все, что существует, есть добро. Не-благое же (т.е. зло), сле-

довательно, образует как бы пустоту, пронизывающую сущее; его в некотором смысле просто нет, ибо налично оно лишь как не-бытие. По словам Дионисия Ареопагита, зло есть не-сущее и его нет в сущем. Зла как такового нет нигде и возникает оно не вследствие своего могущества, а в силу оскудения (добра)²³.

Если же рассматривать Бога не только как причину существования вещей, но и как то, что предоставляет им их «чтойность» (quidditas), определенность в качестве той или иной субстанции, т.е. как формальную причину любого из сотворенных объектов, то все равно результат будет тем же. Все сущее, пишет Бонавентура, имеет ту или иную форму, а все, имеющее ту или иную форму, имеет красоту²⁴. Даже несуществующее причастно красоте, подхватывает мысль Бонавентуры автор «Суммы о благе» Ульрих Страсбургский (ок. 1220/5—ок. 1277), но не как вовсе не существующее (ибо в таком случае оно есть ничто и потому не прекрасно), а как не существующее актуально, т.е. как потенциально сущее; такова материя, ибо она заключает в себе сущность формы соответственно несовершенному бытию или несуществующему актуально, а это есть лишение (privatio), подобно злу²⁵. Более того, в конечном счете из всего сказанного вытекает, что даже если это несуществующее субстанциально зло и существует (хотя бы как лишение), то существует оно только благодаря Благу. Прародителем сущего является Благо, а зло не только не может быть источником становления всего сущего, но и само есть не-сущее, и лишь благодаря Благу становится сущим. Даже противоборствующие Благу существа получают от него бытие и возможность противоборствовать. И демоны злы не по природе, поскольку в этом случае они не могли бы ни произойти из Блага, ни измениться и из добрых (ангелов) стать злыми, и вообще они не могли бы существовать, будучи изначально злыми по природе), отмечает Дионисий Ареопагит²⁶ и подводит итог, согласно которому зло имеет бытие вопреки разуму, желанию, природе, а если оно и существует, то без цели, без причины, без начала, без завершения, без формы, без основания. Оно порочно, слепо, бесцельно, беспричинно, безотносительно, безобразно, безжизненно, бездуховно, бесплодно, бездеятельно, бес-сильно, беззаконно, неразумно, несовершенно, непостоянно, неопределенно, ему присущи неведение, небытие, и само по себе оно нигде, никогда и никак не существует²⁷.

Но, пожалуй, самой интересной является концепция зла как положительной, полезной силы, зла как *орудия божественной воли*. Концепция эта известна нам прежде всего из знаменитого эпитафия к роману М.А.Булгакова «Мастер и Маргарита», взятого из «Фауста»

И.В.Гёте, согласно которому Мефистофель есть не просто то, что человеческая мысль связала с понятием разрушения, зла, вреда, не только дух, всегда привыкший отрицать, но и часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо (I. 3). Действительно, согласно гётевскому замыслу, Мефистофель действует по договоренности с Богом, можно сказать, с Его благословения; практически с идентичной ситуацией, со своеобразным прообразом фаустовской коллизии мы сталкиваемся и в библейской Книге Иова (1: 6–12). В средние века такие же «договорные отношения» — даже с несколько детективным оттенком — между Богом и дьяволом встречаем, например, в сочинении папы Григория I Великого «Толкование на книгу праведного Иова, или 35 книг Моралий»: разгневанный на Адама за совершенное им грехопадение Бог передает его в руки сатане; последний получает, таким образом, от Бога власть над людьми; но Богу становится жаль людей и Он посылает на землю Сына-Христа под видом человека; дьявол, не признав в Христе Бога, убивает Его, чем превышает свои — от Бога же полученные — полномочия, ибо убивать ему было позволено лишь людей; Бог тем самым ловит сатану на обманную приманку, возвращая Себе вновь власть над людьми. При этом само собой разумеется, что Иуда — каким-то таинственным, но совершенно очевидным образом — также нужен был Христу для исполнения божественного замысла Искупления, выкупа человечества у смерти и ада. Из сказанного можно сделать вывод, лишь на первый взгляд кажущийся парадоксальным, что Бог нуждается в существовании дьявола, чтобы осуществить Свою добродетель, подобно тому, как богатые нуждаются в существовании нищих для проявления своего к ним милосердия; с предельной ясностью говорит об этом Бонавентура, подчеркивая, что много хорошего делает Бог, и многое совершилось, что не совершилось бы, не дай к тому повода грех, как, например, то, что совершилось нашего ради спасения²⁸.

Обобщая, следует сказать, что если зло не существует, то, как логично заметил Дионисий Ареопагит, добродетель и порок будут тождественны (IV, 19). На это очень прозрачно указывает соответствующая цитата Нового Завета, которую Августин использует в своей «Исповеди» (VII. 19. 25), утверждая, что и разномыслиям (ересям) надлежит быть, дабы открылись искусные (1 Кор 11: 19); Викентий Леринский дает воспроизведенным словам ап. Павла комментарий, согласно которому ересиархи потому не сразу изничтожаются по воле Божией, что стало бы ясно, насколько каждый крепок, верен и утвержден в правоверии. И конечно, в отсутствие зла Богу было бы крайне затруднительно демонстрировать в мире Свою премудрость и спра-

ведливость. Так еще Плотин — спокойно, без тени сомнения, с присущей ему «простотой взгляда» — считал нужным обронить, что моральное зло приносит пользу всему свету. Прежде всего, оно позволяет проявиться божественной справедливости. Кроме того, оно приносит и другую пользу. Оно заставляет людей сохранять бдительность. Оно будит наш ум и наш дух, чтобы мы могли противостоять распространению зла. Оно позволяет нам понять, как хороша добродетель по сравнению с бедами, которые есть удел дурных людей²⁹. Его вовсе не следует бояться, ибо, как пронизательно замечает Дионисий Ареопагит, зло, возникающее в тех или иных существах, Провидение обращает им же на пользу, — будь она собственной или общей³⁰. Посредством же наказания грешников в мире шире распространяются краса справедливости и строй божественного Провидения, который, по меткому наблюдению Ульриха Страсбургского, ныне виден лишь смутно³¹.

Однако представленная позиция по вопросу о природе и функции мирового зла могла удовлетворить далеко не всех: в средневековый период ей противостояли катары и иные еретики манихейского толка, твердо державшиеся по-своему интерпретируемого ими принципа: *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1 Ин 1: 5) и упорно отстаивавшие идею о том, что зло есть самостоятельное начало, не просто противостоящее добру, но и имеющее собственный источник — дьявола, чье бытие всецело автономно бытию божественному. В Новое время концепция несубстанциальности зла и даже непосредственной зависимости его от премудрости и воли Божества, найдя горячий отклик у Лейбница (о чем было сказано выше), получила яростный отпор его соотечественника и предшественника Я. Бёме, простодушно возмущавшегося в сочинении «Аугога, или Утренняя заря в восхождении» (XIII, 7–10) тем, что современный ему мир осмеливается говорить, будто Бог решил так в Своем предустановленном совете, чтобы одни люди были блаженны, а другие осуждены; а также что Бог ради того изверг князя Люцифера, чтобы он явил зрелище гнева Божия. «Словопрителы и спорщики» превращают, по словам Бёме, истину Божию в ложь, делая из Бога жаждущего и яростного дьявола, сотворившего зло. Ибо подобно тому как дьявол есть основатель и отец ада и осуждения, который создал сам себе адское качество и устроил себе из него царский престол, так и эти писаки суть, по Бёме, строители лжи и осуждения, помогающие дьяволу утверждать свою ложь и делать из милосердного, любовного и приветного Бога убийцу и усердного губителя и превращать истину Божию в ложь. Да и в более поздние времена российский поклонник творче-

ства Бёме В.С. Соловьев очевидно не считал проблему теодицеи раз и навсегда разрешенной, когда в который уже раз за историю христианской мысли затронул в предисловии к своему предсмертному труду «Три разговора» ее, если угодно, основной аспект, а именно существование зла только в виде естественного недостатка, несовершенства, исчезающего само собой с ростом добра, или в виде действительной силы, посредством соблазнов владеющей нашим миром, так что для успешной борьбы с ней нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия.

Не в силах, вероятно, ответить на поставленный вопрос со всей требуемой определенностью, но чувствуя невозможность совершенно отрешиться от попыток разгадать тайну исторической миссии зла, мы вынуждены искать для себя хоть какое-то утешение в мудрых словах не раз цитировавшегося выше Плотина, одного из первых, кто решал рассмотренную нами вкратце проблему. В соответствии с ними зло, поскольку оно возникло, должно приносить пользу; а самая великая сила — умение извлекать пользу из самого зла³².

Примечания

- ¹ Causa Dei, §68–69.
- ² Ibid. §72.
- ³ Ibid. §70–71.
- ⁴ Essais de Theodicée, I. 20. 33.
- ⁵ Ibid. I. 12.
- ⁶ Causa Dei, §34.
- ⁷ De divinis nominibus, IV. 18.
- ⁸ Enneades, III. 2. 8. 35.
- ⁹ De divinis nominibus IV. 20.
- ¹⁰ Les Pensées, 16. 67.
- ¹¹ Enneades III, 2, 11, 9; III, 2, 17, 83.
- ¹² De ordine, II. 4. 12.
- ¹³ Commentaria in libros IV Sententiarum, I. I, d. 44, a. 1, qu. 4; I. II, a. 46, qu. 6.
- ¹⁴ Ibid. I. II, a. 46, qu. 6.
- ¹⁵ Enneades III, 2, 5.
- ¹⁶ Confessiones. III, 7, 12.
- ¹⁷ De divinis nominibus. IV, 32.
- ¹⁸ De Isaac. VII, 60.
- ¹⁹ Commentaria in libros IV Sententiarum. I. II, a. 46, qu. 6.
- ²⁰ Summa Theologiae. II, 2, qu. 18, a. 132.
- ²¹ Ibid. I, qu. 13, a. 11.
- ²² Ibid. I, qu. 8, a. 1.
- ²³ De divinis nominibus IV 34.

- 24 Commentaria in libros IV Sententiarum. II, d. 34, a. 2, qu. 5.
25 Summa de bono, II. 3. 4.
26 De divinis nominibus IV, 20–23.
27 Ibid. IV, 32.
28 Commentaria. II, a. 46, qu. 6.
29 Enneades III. 2. 5. 15.
30 De divinis nominibus IV. 33.
31 Summa de bono. II. 3. 4.
32 Enneades III. 2. 5. 15.

Индийская версия теодицеи

1. Христианское воззрение на нехристианские религии претерпело за последние полстолетия весьма значительные изменения. Если раньше преобладала преимущественно эксклюзивистская позиция (которая, вопреки наполовину некомпетентным, наполовину тенденциозным утверждениям Джона Хика и его последователей, свойственна всем мировым религиям по отношению к другим религиям), то теперь уверенно верх берет противоположная тенденция — релятивистского стирания принципиальных различий между ними. Крайняя опасность этой тенденции очевидна: если все прочие участники межрелигиозного диалога настаивают на «абсолютности» своих традиций, полагая, что другие должны принять их истину, к которой нечего прибавить вследствие ее полноты, и отказаться от своих исторических заблуждений, и только христиане проблематизируют правомерность своих притязаний на приоритет, полагают, что их традиция должна обогащаться чужими религиозными технологиями, постоянно каются за свои исторические ошибки (тогда как представители других религий не думают этого делать) и отягощены заботами о «политкорректности», то ясно, что в современной ситуации миссионерской активности нехристианских религий дни христианства сочтены. Этой тенденции в очень значительной мере способствует и то, что христианство более, чем любая другая религия, находится в состоянии внутренних разделений и даже все обозначенные угрозы извне никак не способствуют его консолидации.

Вместе с тем в свете сказанного выше именно апологетика должна стать основным пунктом консолидации христианских конфессий. А потому и наша конференция, в которой принимают участие пред-

ставители основных конфессий и философы, которым близки общехристианские духовные установки, представляется мне одним из приемлемых форматов для предлагаемого компаративистского изыскания. Что же касается самой апологетики, то наиболее перспективным направлением ее деятельности представляется то, в котором учитываются оба ракурса христианского видения других религиозных традиций. С одной стороны, это убежденность в том, что Бог не оставил никакие народы земли за пределами поисков истины, с другой — в том, что был, есть и будет лишь один «приемник», приспособленный для приема без помех трансляции Его Откровения¹. При этом апологетическая компаративистика, как и любая другая, должна преследовать две цели — уяснение как чужого, так и своего. Попытаемся если не решить, то хотя бы поставить эти задачи на одной из самых сложных, тонких и, я бы сказал, вечно рискованных тем богословия — осмысления непровержимых фактов мирового зла без отказа от идеи божественной благодати.

2. Хотя потребность согласовать идею божественной благодати, всеведения и могущества с этими фактами возникает в любом рациональном религиозном сознании, попытки отстоять возможность этого согласования концептуально всегда являются в виде ответа тем, кто эту возможность отрицают. Лейбниц написал свою «Теодицею» в ответ на сомнение скептика Бейлем в возможности любой рационализации истин веры — индийские «теодицисты» отвечали на отрицание бытия Бога исходя из несовместимости этого бытия со страданием и неравенством в жизни живых существ.

Индийский атеизм восходит к начальным стадиям развития ведийской религии (вторая половина II тыс. до н.э.), ибо уже в одном из древних гимнов Ригведы, где усиленно восхваляются подвиги верховного бога индоариев Индры, выражается призыв верить в него — в того, о ком дерзают спрашивать «Где он?» и даже утверждать: «Нет его» (II. 12. 5). Первая же полноводная волна атеизма охватила Индию в период великого шраманского смятения умов (середина I тыс. до н.э.), когда множество появившихся в одночасье оппозиционных по отношению к брахманизму течений выступили с отрицанием не только эффективности ведийских обрядов, но и возможности для человека достичь единения с Брахманом, а также и самого существования Брахмана. В важнейшем тексте Палийского канона, записанного в целом уже в I в. до н.э., тексты которого, однако, начали изустно передаваться несколькими веками ранее, в «Брахмаджала-сутте», открывающей все собрание Сутта-питаки, буддисты даже предлагают демифологизацию образа Бога, идея которого складыва-

ется в результате того, что одно из бесчисленных «блаженных существ» в конце очередного мирового периода первым по порядку попадает в некий «дворец Брахмы», а существа, следующие туда за ним, начинают почитать его как «Великого, всемогущего, самовластного, всевидящего, всеильного, господина, деятеля, создателя, лучшего, распределителя жребиев, владыку, отца всего, что есть и что будет»². В течение раннего периода истории школ индийской философии (4 в. до н.э. — 2 в.н.э.) противники идеи Бога делятся на тех, кто отрицают его существование на основании онтологических аргументов (все телесно и потому преходяще или по крайней мере есть результат действия анонимного и безначального механизма действия причинно-следственных связей) и «кармических» (если Бог есть, то он должен предопределять все действия всех живых существ, что противоречит общепринятому закону кармы).

Наконец, во второй половине IX в. н.э. теист-наяик Джаянта Бхатта уже имел возможность суммировать все основные тезисы тех, кто отрицают существование Ишвары (индийское обозначение Бога). Их оказалось девять: (1) Ишвара не воспринимаем и потому не может быть и логически выведен; (2) его предполагаемые изделия, типа гор, не свидетельствуют о «производственной деятельности», так как отличны от человеческих изделий; (3) но и аналогия с ремесленником не подходит потому, что у Ишвары не может быть тела, а значит, и движения, требуемого для производства чего-либо; (4) если же допустить, что у него есть тело, то кто-то должен был его создать (при допущении другого Бога возникает угроза регресса в бесконечность); (5) но Ишвара также не может ничего создать одним действием своей воли, ибо воление не может влиять на движение атомов; (6) Ишвара не может быть мироздателем ни ради удовлетворения своих потребностей (иначе он несовершен, а потому и не Ишвара), ни из милосердия — в последнем случае не объяснить, почему в мире так много страдания; (7) поскольку баланс заслуги и соответственно порока недостаточен для определения будущей судьбы любого существа, допущение участия в ней Ишвары излишне; (8) а если он вовлечен в то, чтобы направлять заслугу и порок, то он должен и зависеть от них; (9) если же считается, что он создает миры ради игры, то эту игру (в результате которой образуются вместилища страдания) нельзя не признать весьма сомнительной³.

В формулировке этих аргументов, помимо буддистов, джайнов и материалистов, принимали участие также брахманистские системы — санкхья и миманса. Четыре последних аргумента и были «заданием» для индийского «теодициста»: ему надо было объяснить, каким образом в мире, созданном Ишварой, изобилует страдание и как управление мира

Ишварой сочетается с действиями живых существ (добрыми и злыми), а также оправдать незаинтересованную деятельность Ишвары в устройении этого (в противоположность Лейбницу) «худшего из миров»⁴.

3. В том, что Джаянта Бхатта (ок. 840—900) изложил основные пункты индийских антитеистов правильно, свидетельствуют буддийские тексты, в которых выковывалось основное оружие против учения об Ишваре. Это относится и к этическим аргументам. Так в тексте мадхьямиков «Двадашамукха» («Двенадцать ворот»), сохранившемся в китайском переводе (ок. 4 в. н.э.), оппоненту, утверждающему, что от Ишвары берут начало не только все существа, но также и их страдание и удовольствие, буддист отвечает, что если бы существа были детьми Ишвары, он позаботился бы о том, чтобы использовать удовольствие для устранения страданий, что никоим образом не наблюдается даже с теми, кто почитает его. На деле же все существа получают то, что «вызрело» в совершенных ими действиях⁵.

В автокомментарии к своей знаменитой «Абхидхармакоше» Васубандху-сарвастивадин (4—5 вв. н.э.)⁶, отстаивая основной тезис буддийской динамической онтологии, согласно которой мир есть цепочка безначальных причинно-следственных отношений, задается вопросом и о том, для чего, собственно, Ишваре (если и допустить его существование) могло бы понадобиться организовывать вселенную. Если для удовлетворения своих потребностей, то он не может быть ее «господином», не будучи (как «недостаточный» для этого) в состоянии создать ее одними собственными средствами, а если ему нравится создавать живые существа, подвергающиеся страданиям в адах и т.д., то «почтение ему, такому Ишваре!» (здесь же цитируются стихи из «Шатарудрии», прославляющие ярость Шивы — П.63)⁷. И тот же саркастический вопрос о том, что это за Бог, который создал мир полным страданий, задается в обширном критическом комментарии к «Абхидхармакоша-бхашье» Сангхабхадры (условно именуем «Ньяянусара» — конец 4 в. н.э.)⁸.

В авторитетном же тексте мадхьямиков — «Мадхьямакахридая-карика» с комментарием «Таркаджвала» (оба в настоящее время атрибутируются Бхавье — 6 в. н.э.) после критического рассмотрения таких предикатов Ишвары, как единственность, неизменность и т.д., ему приписываются также (исходя из состояния дел в мире) жестокость и несправедливость. Вывод же, который делается из этого, состоит в том, что не он, а только карма может быть ответственной за мироздание⁹. И этот аргумент от кармы, которой противоречит направляющая деятельность Ишвары, является для буддистов главным и, если можно так выразиться, наиболее авторитетным в их полемике с индийскими теистами, ибо закон кармы был непререкаемым основоположением всех индийских религий.

Поскольку все буддийские позиции, приведенные, а также не-приведенные, представлены в виде ответов на возражения индийских теистов, можно считать, что последние вовсе не желали оставаться мальчиками для битья. В самом деле, вайшешики и наैयाки представили очень неплохие онтологические контраргументы. Например, великий оппонент буддистов Уддйотакара (7 в. н.э.), автор «Ньяяварттики» (субкомментарий к «Ньяя-сутрам») на вопрос всех вопросов — создает ли Бог мир из чего-то (в таком случае он — не создатель) или из ничего (в таком случае человеческие усилия бесполезны, а освобождение от сансары невозможно, ибо нарушаются все закономерности) — спокойно возражает, что подобно тому, как вначале делают из дерева и металла топор, а с его помощью — бревна, так вначале и Бог создает дхарму и адхарму, а уже с их помощью — человеческие тела. На казалось бы непреодолимый вопрос атеистов «ради чего Бог создает мир?», ради развлечения или демонстрации своих возможностей, Уддйотакара возражает, утверждая, что по третьей причине — вследствие того, что быть творчески активным составляет его природу. На вопрос же о том, что Ишвара представляет собой онтологически в собственном смысле слова, наैयाк отвечает, что духовную субстанцию, отличительным признаком которой является вечное сознание: из одновременного движения атомов во всех точках вселенной следует, что побудитель их активности должен иметь неограниченное сознание и не быть ограниченным телом (вопреки, мы уже знаем, одному из основных доводов оппонентов)¹⁰.

Ватсьяяна же (4–5 вв. н.э.), которого Уддйотакара комментировал и который сам комментировал «Ньяя-сутры», предлагает и нравственный портрет Ишвары, написанный совсем иными красками, чем те, какими размалевали его буддисты. Бог есть особый Атман, наделенный множеством достоинств: отсутствием порока, заблуждения и невнимательности; наличием восьми сверхспособностей (начиная с атомарности¹¹); изобилием благих намерений; способностью направлять карму каждого существа и стихии мира; радостью о результатах своей деятельности в мире и, наконец, родительским отношением ко всем живым существам (IV.1.21)¹². Хотя некоторые онтологические характеристики Ишвары были заимствованы Ватсьяяной из другой даршаны (из «Йога-сутр» I. 24–26¹³), для индийского теизма это вдохновенное описание нравственного облика Божества было новаторством. Ватсьяяна выступает и робким «теодицистом», замечая, что Ишвара действует не один, но вместе с механизмом реализации действий живыми существами — иначе пришлось бы допустить ту «нелепость»,

при которой тела производятся и без участия кармы. Однако специально этические возражения (и не только буддистов) против существования Бога никто из ранних наиков не рассматривает.

4. Впервые у философов-индуистов ответить на них взялся основатель системы веданты, составитель «Брахма-сутр» (ок. 3–4 вв. н.э.) в блоке сутр II. 1. 34–37, где отвергаются мнения оппонента, согласно которому существование Ишвары должно быть отвергнуто исходя из того, что мир, каким он создан, свидетельствует о несправедливости и жестокости его создателя (что противоречит самой идее Бога как всеблагого существа), а также в сутре II. 3. 42, где рассматриваются сомнения другого оппонента, которому трудно соединить идею воздаяния душе за ее собственные добрые и злые дела, иными словами, закон кармы, с идеей всенаправляющей силы Бога, которая, таким образом, снимает с души всякую ответственность. Здесь мы имеем, однако, лишь схему будущей теодицеи, которая обстоятельно развивается в комментариях к этим сутрам основателя адвайта-веданты Шанкары (7–8 вв. н.э.), чью контroversию с этими оппонентами мы представим в виде диалога, типичного для подавляющего большинства всех индийских философских текстов. Для абсолютного идеалиста Шанкары деятельность благого Бога в мире реальна лишь с точки зрения практической (а не конечной) истины, но он убежденно ее отстаивает. И хотя он полемизирует с разными оппонентами, он создает иллюзию единой дискуссии.

(1) Полемика с первым оппонентом (Брахмасутрабхашья II.1.34–36)¹⁴.

Антитеист. Ишвара создает одних (например, богов) избыточно счастливыми, других – чрезмерно несчастными (например, животных), третьих – «средними» (например, людей), а потому он должен испытывать к одним существам привязанность, а к другим – неприязнь, что противоречит тому, что о нем утверждается в ваших священных и авторитетных текстах. В целом же он создал мир полным страдания, а потому, вследствие необходимости приписывать ему предвзятость и жестокость, не может считаться причиной мира (ибо подобная причина ничего божественного в себе не содержит).

Адвайтист. Но Ишвара создает живые существа с учетом их добродетельности (дхарма) и недобродетельности (адхарма), и это снимает с него возводимые вами обвинения. Растения также вырастают неодинаковыми вследствие различия их семян (потенции будущих действий), и дождь как общая причина их вызревания (Ишвара) несет ответственность только за само произрастание того, что было в них заложено, а не за качество возросшего. Для обоснования можно привести тексты и Шрути и Смрити¹⁵.

Антитеист. Было бы так, как вы утверждаете, если бы Ишвара учитывал уже сложившиеся в душах балансы дхармы и не-дхармы, но они могут образоваться уже после начала телесного существования живых существ, а приписываемое Ишваре создание мира еще этому предшествует, а потому он не может еще руководствоваться этими балансами (следовательно, обвинение его в предвзятости и жестокости не теряет силы).

Адвайтист. Но сама сансара безначальна, а потому серия этих балансов и тел подобна серии семян и ростков (росток имеет причинной предшествующее семя, которое невозможно без предшествующего ростка и т.д.¹⁶).

Антитеист. А на чем основывается ваше утверждение, что сансара безначальна?

Адвайтист. На том, что если бы она имела начало и появилась из ничего, она оказалась бы беспричинной и могла бы возобновиться даже у достигшего освобождения от нее. Ишвара не может быть причиной неравенства живых существ, как и Неведение (ибо оно само едино для всех), но только карма, приобретаемая вследствие «отпечатков» корневых пороков сознания — вождления, ненависти и незнания (на которую «налагаются» и Неведение, и действие Ишвары). О безначальности же мира свидетельствуют авторитетные тексты.

(2) Полемика с другим оппонентом (Брахмасутрабхашья II. 3. 41—42)¹⁷.

Антитеист. Деятельность души не должна зависеть от Ишвары, ибо она сама, активизируемая корневыми аффектами сознания, может иметь опыт деятельности, а потому для Ишвары попросту не остается места. Да и в мирской практике мы не считаем, что любая деятельность, как, например, пахота, зависит от него. Более того, Ишвара, побуждающий души к деятельности, приносящей преимущественно страдания, должен быть обвинен в жестокости, а направляя эту деятельность к неравным результатам, — и в несправделивости.

Адвайтист. Выше мы уже привели доводы против этих обвинений.

Оппонент-ведантист. Но вы не учли одной трудности, а именно: направляющая деятельность Ишвары у вас зависит от дхармы и не-дхармы душ, которые являются следствиями их действий, но если эти действия, в свою очередь, зависят от направляющей силы Ишвары, то от чего же будет зависеть он сам? Не от собственной ли снова деятельности?! К тому же, если он направляет действия души, то она приобретает плоды того, что ею самой не сделано (что и абсурдно, и полностью противоречит закону кармы).

Адвайтист. Тем не менее душа, пребывающая во тьме неведения, получает от Ишвары как бы повеление пребывать в сансаре, и по милости все того же Ишвары она достигает освобождения от нее. Ведь мы не отрицаем, что душа активизируется аффектами вождления,

ненависти и неведения, но утверждаем только, что и Ишвара является «причинным фактором во всех начинаниях», как о том свидетельствуют тексты Шрути.

Антитеист. Мы снова вернулись на исходные рубежи, так как вы признаете, что он является «активизатором» душ, а значит, не можете отвести от него обвинение в несправедливости и жестокости.

Адвайтист. Ишвара активизирует душу, сообразуясь с ее действиями, направленными к осуществлению дхармы и не-дхармы, и потому все ваши возражения теряют силу. Опять-таки повторим сравнение его с дождем, который содействует плодоношению растений, однако, в отличие от их семян, не отвечает за качество их плодоношения.

Антитеист. Но снова активность души должна зависеть от Ишвары, который лишается зависимости от ее действий и потому должен предопределять их.

Адвайтист. Душа сама действует даже при том, что Ишвара направляет ее действия.

Антитеист. Но как все-таки понять, что он сообразуется с этими действиями?

Адвайтист. Если бы не сообразовывался, то предписания Вед совершать одни действия и избегать другие были бы бессмысленны, Ишвара заместил бы собой и предписания, и запреты. Он бы заместил собой и все прочее, а потому совершение людьми даже мирских дел потеряло бы всякий смысл.

5. Основная идея шанкаровской теодицеи — идея распределения ответственности за то, что совершается в мире между Богом и действием закона кармы, благодаря чему выбивалась основная козырная карта из рук буддистов и прочих антитеистов (настаивавших на том, что ишваравадины игнорируют ответственность живых существ за последствия их действий), — впоследствии воспроизводится во многих текстах, притом не только в веданте, но и в ньяя-вайшешике¹⁸. Поэтому для нашей оценки индийской теодицеи приведенного материала вполне достаточно. И в нем мы обнаруживаем, что данная оценка не может быть однозначной.

С одной стороны, совершенно очевидно, что мы имеем дело с очень продуманным способом решения проблемы теодицеи, который по своей серьезности вполне сопоставим с достижениями западной богословско-философской рефлексии, притом не только средневековой. В Индии мы также обнаруживаем понимание того, что факты мирового зла следует объяснять не только недоступными естественному разуму (потому Шанкара и ссылается постоянно на авторитет сакральных текстов) проектами Божества относительно этого мира, но и независимым выбором разумных существ (потому Шанкара и

подчеркивает значимость соответствия их действий тому, что предписывается и запрещается сакрализованными поведенческими нормами). И здесь мы находим тонкую диалектику балансирования между соблазнительными для естественного разума детерминизмом и автономизмом, и если второй оппонент Шанкары выявил реальные трудности этой диалектики (прежде всего тот момент, что Божество в определении судьбы того или иного существа зависит от его нынешних и прежних выборов, которые, в свою очередь, зависят от направляющего действия Божества), то и западная теология далеко не всегда находилась при обсуждении соответствующей проблемы на должной диалектической высоте (вспомним хотя бы об идеях двойного предопределения — не только к спасению, но и к гибели — в средневековой и более поздней теологии¹⁹). Очевидно, поэтому шанкаровская попытка оправдания Ишвары, наряду с блестящим ответом наяика Уддйотакары буддистам на вопрос о том, зачем Ишваре нужно созидать миры, свидетельствует о том, что свет Бога всех народов не померк окончательно в Индии даже после действия такой могучей и утонченной богоборческой силы, как «свет Азии» (как с легкой руки сэра Эдвина Арнольда стали уже с XIX в. величать Будду и его учение).

С другой стороны, свет индийской теодицеи оказался лишь «остаточным», не способным преодолеть ту экзистенциальную тьму, которую обеспечило определяющее для всей индийской религиозности учение о карме. Предлагая самое простое из всех возможных решений сложнейшей проблемы мирового зла (чем и объясняется в значительной мере новая волна увлечения им и на Западе в XX в.²⁰), это учение убедительнейшим образом доказывает, что цена простых решений часто бывает весьма высока. В данном случае таковой стало радикальное сужение поля свободы как Бога, который лишается своей суверенности (вынужденный действовать лишь в строго отведенных ему границах), так и человека, который рождается с безначальным грузом сделанных не им долгов, за которые он вынужден нести «жестокую и несправедливую» (пользуясь характеристиками Бога у индийских атеистов) ответственность. Соответственно и синергия отягощенных чужими долгами Бога и человека никак не может быть свободной. Весьма сомнительные рациональные основания самого этого учения (а здесь мы имеем дело и с безначальными наказаниями за отсутствующее грехопадение, и с совершенно необъяснимой деградацией божественной по своим онтологическим предикатам души) ни в Индии, ни западными «суперэкуменистами» не ставились под вопрос. Но основное «здание» этого учения — дезавуирование и абсолютно свободного творения мира его Всемогущим Создателем и беспредельной (в пространстве тварности), свободы созданного Им по своему образу и подобию человека, обнаруживают, что в конеч-

ном счете авторство данного учения исходило от ума, которого не устраивало ни то, ни другое и идентификация которого в рамках христианской догматики очень большого труда не представляет. Разумеется, такое объяснение в век либеральных ценностей очень многих не устроит, но христиане, наряду с представителями всех прочих религий (с чего я и начал свой доклад), имеют все права держаться своих исходных позиций. Во всяком случае это соответствовало бы тому «многообразию религиозного опыта», которое было провозглашено в книге виднейшего представителя того направления мысли, которое легло в философское основание современного либерализма.

Примечания

- ¹ Это следует из двух стихов посланий Апостола Павла, когда в одном случае сказано о язычниках: *ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безответны* (Рим 1: 20), в другом о всех народах — *ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус* (1 Тим 2: 5).
- ² См.: Pali Texts Society. The Dīgha Nikāya /Ed. by T.W.Rhys Davids and J.Estlin Carpenter. L., 1890. Vol. I. P. 17–19.
- ³ Аргументы антитеистов и ответы Джаянты изложены в: The Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa. Ed. by Surya Narayana Sukla. Benares, 1934–1936. P. 175–188.
- ⁴ Основное благо этого мира в ракурсе основных индийских религий и религиозных философий заключается в возможности освобождения от него, а популярнейшая в Индии идея иллюзорного его существования имела и «педагогическое» значение — как философская поддержка для желающего избавиться от привязанности к воспринимаемым вещам.
- ⁵ См.: Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. /Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 1999. P. 372–373.
- ⁶ Позднее, после своего обращения в буддизм махаяны, Васубандху стал последователем системы йогачара-виджнянавада, школьная традиция которой была основана его братом Асангой, который, по буддийским преданиям, весьма искусно обратил его в новую веру.
- ⁷ См.: Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Раздел I. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Раздел II. Индриянирдеша, или учение о факторах формирования в психике /Изд. подгот. В.И.Рудой, Е.П.Островская. М., 1998. С. 535–536.
- ⁸ См.: Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. /Ed. by Karl H. Potter. P. 715.
- ⁹ Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. /Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 2003. P. 421.
- ¹⁰ Эти аргументы в пользу существования Ишвары и против доводов индийских атеистов изложены в комментарии к комментарию Ватсьяны к «Ньяя-сутре» IV.1.21. См.: Nyayavartikam. A Critical Gloss on Nyaya Darshana Vatsyana's Bhashya /Ed. by V.P.Dvivedi and L.S.Dravid. Benares, 1916. P. 456–467.

Список сокращений

I. Собрания текстов

CCSL — Corpus Christianorum Series Latina
PG — Patrologia cursus completus. Series Graeca
PL — Patrologia cursus completus. Series Latina
SVF — Stoicorum veterum fragmenta

II. Отдельные авторы

Тертуллиан

De praescr. haer — De praescriptione haereticorum
Adv. Marc. — Adversus Marcionem
Adv. Herm. — Adversus Hermogenem
De resurr. — De resurrectione carnis
Apol. — Apologeticus
De exhort. cast. — De exhortatione castitatis
De patien. — De patientia
De test. anim. — De testimonio animae

Ориген

Cels. — Contra Celsum
Comm. Jo. — Commentarii in evangelium Joannis
Comm. Mt. — Commentarium in evangelium Matthaei
Comm. Rom. — Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos (lat.)
Exp. Prov. — Expositio in Proverbia
Fr. Comm. 1 Cor. — Fragmenta ex commentariis in epistolam 1 ad Corinthios (in catenis)

Сведения об авторах

Адамс Мэрилин — профессор философии Оксфордского университета

Адамс Роберт — профессор Оксфордского университета

Бородай Татьяна Юрьевна — доцент кафедры теории и истории мировой культуры философского факультета МГУ

Кураев Андрей, диакон — профессор Московской Духовной Академии

Инваген Питер ван — профессор философии Нотр-Дамского университета (США)

Мюррей Майкл — профессор философии Колледжа Франклина и Маршалла (США)

О'Коннор Тимоти — профессор философии университета Индианы (США)

Отте Ричард — профессор философии Калифорнийского университета

Петров Валерий Валентинович — старший научный сотрудник сектора теории и истории науки Института философии РАН

Серегин Андрей Владимирович — старший научный сотрудник сектора теории и истории науки Института философии РАН

Скрипник Анатолий Петрович — декан гуманитарного факультета Саратовского физико-технического института

Суинберн Ричард — заслуженный профессор философии религии Оксфордского университета

Уинн Марк — профессор философии Экстерского университета (Великобритания)

Филарет, митрополит Минский и Слуцкий — Председатель Синодальной Богословской Комиссии РПЦ, Патриарший Экзарх всея Беларуси, профессор Минской Духовной Академии

Фокин Алексей Русланович — научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН

Шишков Александр Михайлович — доцент кафедры теории и истории мировой культуры философского факультета МГУ

Шохин Владимир Кириллович — заведующий сектором философии религии Института философии РАН, заведующий кафедрой метафизики и сравнительной теологии философского факультета ГУГН

Summary

The Problem of Evil and Theodicy

It is for the first time that the issue of evil in the context the theodicy has been thematized in Russian from 1917. The presented collection of papers in the formats of natural theology, ethics and history of philosophy discloses different facts of the problem under discussion from the different approaches of Anglo-American and Russian researches. Some of papers submitted by English-speaking philosophers present different position of contemporary philosophers of religion concerning the very strategies of tacking the evil problem from the points of individual theodicy, general theodicy and contextual apology of Providence in the face of attempts to deny that the main attributes of God as the all-knowing, all-powerful and all-benevolent Being are compatible with the multitude of evil in the world. The most part of papers presented by Russian scholars deal with successive epochs of Christian theology from the times of Tertullianus, Origenes, John Scotus Eriugena, Leibnitz, while two other papers are dedicated to the evil problem as touched by the Neoplatonists and in the Indian version of theodicy.

Научное издание

Проблема зла и теодицеи

Материалы международной конференции
Москва, 6–9 июня 2005 г.

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *В.К. Кузнецов*

Технический редактор *А.В. Сафонова*

Корректор *Т.М. Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.09.06.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 15. Уч.-изд. л. 14,03. Тираж 500 экз. Заказ № 017.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14