

К. В. Карпов

Привационная трактовка зла в религиозном и натуралистическом мировоззрениях

DOI 10.47132/1814-5574_2020_6_134

Аннотация: Главный вопрос, поднимаемый в настоящей статье, состоит в том, почему привационная трактовка зла, вызывающая столько нареканий у современных философов, демонстрирует все же удивительную жизнеспособность. Для решения этого вопроса предпринимаются следующие шаги. Во-первых, устанавливаются отличительные черты современной дискуссии по проблеме зла: прежде всего, отмечается, как именно в ней понимается благо и зло. Делается вывод о том, что современное понимание блага и зла ставит совершенно иную проблему по сравнению с традиционной ее версией. Во-вторых, анализируется сама привационная трактовка зла: выявляется, какие понятия блага и зла в ней используются, какие классификации зла в ней предполагаются, какие объяснения существованию разных видов зла используются. Показывается, что привационная трактовка зла была у таких мыслителей, как блж. Августин и Фома Аквинский, только лишь одним из элементов теодицеи, тогда как современные авторы склонны рассматривать ее как самодостаточную объяснительную модель. В заключительной части статьи поднимается вопрос о том, насколько привационная трактовка зла соответствует современному состоянию дискуссии по проблеме зла.

Ключевые слова: привационная трактовка зла, теодицея свободы воли, проблема зла, зло наказания, зло вины, грех, атеистический аргумент, Джон Хик, блж. Августин, Фома Аквинский.

Об авторе: **Кирилл Витальевич Карпов**

Старший научный сотрудник, Институт философии РАН.

E-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

Ссылка на статью: Карпов К. В. Привационная трактовка зла в религиозном и натуралистическом мировоззрениях // Христианское чтение. 2020. № 6. С. 134–146.

Финансирование: Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», поддержанного РНФ № 19-18-00441.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 6

2020

Kirill V. Karpov

Privative Interpretation of Evil
in Religious and Naturalistic
Worldviews

DOI 10.47132/1814-5574_2020_6_134

Abstract: The main question raised in this article is why the privative interpretation of evil, which causes so much criticism among modern philosophers, still demonstrates amazing vitality. To address this issue, the following steps are being taken. First, the distinguishing features of the modern debate on the problem of evil are established: first of all, it is noted how exactly good and evil are understood in it. It is concluded that the modern understanding of good and evil poses a completely different problem compared to its traditional version. Second, the privative interpretation of evil is analyzed: it reveals what concepts of good and evil are used in it, what classifications of evil are assumed in it, what explanations for the existence of different types of evil are used. It is shown that such thinkers as the Blessed Augustine and Thomas Aquinas, used the privative interpretation as only one of the elements of theodicy, while modern authors tend to view it as a self-sufficient explanatory model. The concluding part of the article raises the question of how the privative interpretation of evil corresponds to the current state of the discussion of the problem of evil.

Keywords: privative theory of evil, free will defense, problem of evil, *malum poenae*, *malum culpae*, sin, atheistic argument, John Hick, Augustine, Thomas Aquinas.

About the author: **Kirill Vitalievich Karpov**

Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

E-mail: kirill.karpov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0223-7410>

Article link: Karpov K.V. Privative Interpretation of Evil in Religious and Naturalistic Worldviews. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 6, pp. 134–146.

Financing: The article was prepared in the framework of the project “The Phenomenon of Evil: From Metaphysics To Moral Theories” supported by the Russian Science Foundation, project No. 19-18-00441.

0. Введение

Аргумент от наличия в мире зла против существования всеблагого, всемогущего и всеведущего Творца является одним из самых сильных и популярных в современной философии религии.

Привационная теодицея, основной постулат которой сводится к тому, что зло — это только лишь ограничение блага, мало кем из современных философов и теологов рассматривается серьезно. Большинство из них склонны соглашаться с той ее критикой, что в ней зло представляется чем-то несуществующим, нереальным, тогда как все мы знаем как раз об обратном: зло весьма реально, каждое живое существо сталкивается с ним.

Пожалуй, самую интересную, трехчастную, критику такого рода предложил британский философ Джон Хик. Во-первых, пишет Хик, в концепции зла как недостатка блага нет реального объяснения феномена зла. Скорее, это описание похоже на языковую игру, в которой основным понятием для описания действительности является понятие *блага*. Точно так же можно описывать размер предметов, используя только категорию «быть большим». Например, «этот стул большой», но «тот диван больше этого стула» и т. д. Удобства, понятно, от такого словоупотребления не так много, но нельзя сказать, что с логической точки зрения оно неправомерно. Вот как это затруднение описывает сам Хик:

Стремясь теперь оценить Августиново учение [о зле как недостатке блага], мы должны задать стандартный вопрос современного философского исследования: «К какому логическому типу относится утверждение „зло есть недостаток блага“?». Рассмотренный сам по себе и вне связи с его теологическим контекстом, он вполне вероятно может означать не более, чем выражение семантической преференции, наподобие следующего: когда тот, кому говорят, что стакан наполовину пуст, отвечает, что выражение «быть наполовину пустым» не существует, а то, что вы называете «быть наполовину пустым», на самом деле означает «быть наполовину полным». Подобное возражение хоть и имеет форму фактуального утверждения, будет выражать лингвистическую рекомендацию. То есть в этом утверждении не говорится, что наблюдаемое положение дел отлично от того, что описывает отрицаемое предложение, но оно побуждает к тому, чтобы подобное положение дел было зафиксировано в языке иначе. Утверждение, что зло состоит в *privatio boni*, может быть истолковано как подобная рекомендация [Hick, 2010, 53–54].

Во-вторых, зло, безусловно, настолько сильно проявляется в эмпирической действительности, и прежде всего в страданиях, что его никак нельзя считать чем-то несуществующим, пусть даже и в метафизическом смысле.

Таким образом, веское утверждение августиновского учения о зле как *privatio boni* состоит в том метафизическом положении, что зло не было сотворено Богом и что его статус в сотворенном Им универсуме вторичный и паразитный, а не первичный и сущностный. Но из этого метафизического анализа не следует, что зло эмпирически, так сказать, как факт опыта, точно описывается как утрата или недостаток блага. В качестве части человеческого опыта зло позитивно и действительно. Эмпирически оно не просто отсутствие чего-то другого, но некая реальность, обладающая своими отличительными и зачастую ужасающими свойством и силой [Hick, 2010, 55].

Наконец, в своем третьем возражении Хик переходит от объективности естественного зла в эмпирической действительности к объективному источнику морального зла, то есть злой воле.

На уровне эмпирическом мы должны сказать, что как землетрясения и подобные им явления на самом деле и в позитивном смысле являются злом в силу причиняемых ими боли и страдания, так и морально злые деяния на самом деле и в позитивном смысле являются злом, не только как причины боли и страдания, но также поскольку они суть проявления порождающей их злой воли. Ведь как страдание есть воспринимаемая в опыте реальность, не менее позитивная, чем удовольствие, так и морально дурные мотивы, расположения и желания являются реальностями настолько же позитивными, как добрые мотивы, расположения и желания [Hick, 2010, 58].

Вопрос, на который я попытаюсь наметить ответ в настоящей статье, таков: почему привационная теодицея стала объектом критики, почему от нее отказываются сегодня даже теисты? Это тем более странно потому, что именно в привационной теодицее дается объяснение тому, что есть зло, а не просто приводятся причины того, как оно появилось в мире и почему Бог его попускает. Для решения этого вопроса, как мне представляется, нужно предпринять следующие шаги. Во-первых, установить отличительные черты современной дискуссии по проблеме зла: прежде всего, как в ней понимается благо и зло, а также, затем, как это понимание ставит совершенно иную проблему по сравнению с традиционной. Во-вторых, необходимо проанализировать саму привационную теодицею: какие понятия блага и зла в ней используются, какие классификации зла в ней предполагаются. Эти шаги должны помочь нам понять, насколько привационная теодицея соответствует современному состоянию дискуссии.

1. Благо и зло в современной полемике по проблеме зла

В современной философии религии принято несколько формулировок проблемы зла: прежде всего, это логическая и индуктивная версии. Логическая версия аргумента от зла, широко известная благодаря статье Дж. Л. Мэки «Зло и всемогущество», апеллирует к тому, что если для адекватного решения проблемы зла необходимо ограничить один из Божественных атрибутов, то из этого следует ограниченность Бога, а следовательно, и то, что Он не существует. Индуктивный же аргумент У. Роу, представленный им в статье «Проблема зла и некоторые разновидности атеизма», наследует этой логике, но утверждает, что реальное страдание могло быть предотвращено всемогущим, всеведущим и абсолютно благим Существом при достижении равного страдания или большего блага. Однако реальное существование страдания говорит нам об обратном, а следовательно, вероятность существования всемогущего, всеведущего и абсолютно благого Существа ничтожно мала. Несмотря на существенное различие этих двух аргументов, их объединяет несколько черт.

В недавней своей статье И. Г. Гаспаров выделил несколько таких объединяющих элементов [Гаспаров, 2020]. Во-первых, это само понятие зла. Гаспаров утверждает, что специально о природе «зла» в атеистических аргументах речи не идет, и подспудно оно понимается просто как абсолютная противоположность блага, поэтому «концепцию зла, лежащую в основе атеистических аргументов от зла, можно назвать квазидуалистической» [Гаспаров, 2020, 60]. Определение такой концепции как «квазидуалистической» означает, что благо и зло онтологически уравниваются, противопоставляются до той степени, что благо обязано уничтожать зло, и наоборот (как будто речь идет о героях боевика), но при этом, в отличие от манихейства, вопрос о дуалистическом начале мира не эксплицируется. Под последним тезисом я имею в виду то, что сама направленность атеистических аргументов от зла состоит в том, чтобы показать, что единый, благой Устроитель универсума ответствен за зло (то есть источник зла и блага один и тот же), а следовательно, либо не может существовать по определению, либо не является всеблагим, а следовательно, также не существует.

Второй объединяющей атеистические аргументы от зла чертой, по мнению И. Г. Гаспарова, является представление о том, что у Бога имеются определенные

обязательства по отношению к проявлениям зла: «Морально совершенное, т. е. морально абсолютно благое, существо всегда обязано предотвращать или не допускать любое бессмысленное страдание, если только это в его власти» [Гаспаров, 2020, 64]. Совершенно очевидно, что требование, чтобы Бог попирает зло в любых его проявлениях, вытекает из «квазидуалистической» концепции зла. Действительно, если Бог абсолютно благ, является источником любого блага, а благо противоположно злу таким образом, что всегда стремится его уничтожить, то, естественно, источник блага — всемогущий, всеведущий, всеблагой Бог — может, знает как и должен попирает зло, а точнее, не допускать его вовсе.

К этому списку я бы добавил свойственное дискуссиям последних десятилетий понимание зла как незаслуженного, бессмысленного, необоснованного, несправедливого страдания, так что сама полемика переходит от проблемы зла к проблеме бессмысленного, незаслуженного страдания: эти выражения стали практически синонимичными. О таком переходе свидетельствуют первые же строки «Введения» эпохальной монографии «Блуждание в темноте» Э. Стамп:

Тема этой книги — проблема зла. Только самые наивные и пристрастные из нас стали бы отрицать размах и силу распространенного в мире страдания. Возможно ли, согласуясь с общим мнением по поводу распространенности в мире страдания, отстаивать то, что существует всеведущий, всемогущий и абсолютно благой Бог? [Stump, 2010, 3].

Насколько я могу судить, тенденция отождествлять бессмысленное и незаслуженное страдание со злом в полной мере зародилась во второй половине XX в. как в англо-американской, так и в континентальной философских традициях. У. Роу в упомянутой ранее статье, начиная свое изложение проблемы, пишет: «Значительное человеческое или животное страдание является дурным само по себе, является злом, несмотря на то, что иногда оно может быть оправдано в силу того, что становится частью какого-то блага или ведет к некоторому благу, недостижимому без него» [Rowe, 1979, 335]. Э. Левинас — представитель совсем иной философской традиции — также связывает зло со страданием, считая, что зло феноменологически представлено для нас в страдании [Levinas, 1991, 107].

На первый взгляд стратегия атеистических критиков понятна. Если зло можно объяснить, оправдать, то тем самым и сама проблема снимается. Более того, неоправданность зла ставит неразрешимые моральные трудности перед тем, кто хочет отстаивать теодицею. Не обстоит ли дело так, будто бы, оправдывая, объясняя страдания, сторонник теодицеи тем самым санкционирует их, соучаствует в зле? Принимая в качестве радикального зла событие Аушвица, многие современные философы ставят под вопрос саму возможность не только существования Бога, веры в Бога, богословия, философии, но и этики, поэзии, искусства, медицины, науки — вообще культуры¹. Безусловно, ужас, вызванный у нас и наших предшественников событиями XX в., меняет перспективу вопроса. Если ранее, с точки зрения религиозного сознания, проблема находилась в плоскости объяснительной (как объяснить сосуществование зла и блага?), то теперь эта плоскость скорее пораженческая — как вообще здравомыслящий человек может считать, что абсолютное благо существует? Ведь если он так считает, то он не сочувствует пережитым страданиям, безумствует, фантазируя против явных эмпирических фактов, соучаствует в зле, санкционируя борьбу с ним самим прогивопоставлением его благу. Этот сдвиг в самом мышлении о зле — еще один важный момент современных дискуссий, который необходимо зафиксировать.

Вполне естественно будет предположить, что смена акцента в проблематике требует смены средств ее анализа и возможностей ее решения. Поэтому неудивителен

¹ О том, с какими трудностями сталкиваются мыслители, размышляющие над этими вопросами, и к каким выводам они приходят, можно узнать из работ О. П. Зубец, напр.: [Зубец, 2020].

объем специальной критики, обрушившейся на традиционные теодицеи. В следующих частях я постараюсь показать, что именно говорит привационная теодицея, с какой именно проблемой она имеет дело и насколько она пригодна для измененной постановки проблемы зла.

2. Привационная трактовка зла

Анализ содержания и логики привационной теодицеи я проведу, основываясь на сочинениях двух авторов: блж. Августина, который, как считается, первый придал ей законченный систематический вид, и Фомы Аквинского, развившего и систематизировавшего августиновские идеи². Но прежде необходимо сделать одно терминологическое уточнение. Как мы увидим, такие классики, как блж. Августин и Аквинат, не говорили о привационной теодицее, но, скорее, предлагали привационную трактовку понятия *зла*. Современные же авторы, критикующие их построения, как, например, Джон Хик, говорят именно о привационной теодицее или привационном учении. Это значимая разница, которую мы оценим позже. Выражение «привационная трактовка», как кажется, исторически адекватнее и по смыслу точнее, поэтому преимущественно я буду пользоваться им.

Блж. Августин о природе зла

Блж. Августин, насколько это можно судить из его сочинений, почти всю свою творческую жизнь обращался к проблеме зла. Предложенные им объяснения существованию зла в мире мы можем обнаружить во многих сочинениях Гиппонского епископа, относящихся к разным периодам его творчества, что, конечно, затрудняет систематизацию его идей по этому и без того сложному вопросу. Содержание учения блж. Августина о зле и эволюция его взглядов хорошо изучены³, поэтому нет никакой надобности повторять их снова. Главной задачей для нас станет анализ основных понятийных точек его учения о зле, которые в то же время имеют отношение к современным дискуссиям. Выбор этих понятий продиктован двумя обстоятельствами: во-первых, общим философско-богословским учением блж. Августина — мы обратим внимание именно на ключевые моменты его представления о зле и теодицее, а во-вторых, нашим интересом к привационной трактовке зла и лежащего в ее основе представления о природе зла.

Стержень привационной трактовки зла — определение зла как недостатка блага. Как говорит блж. Августин, «зло есть не что иное, как ограничение блага» (*nihil aliud nisi privatio boni*)⁴, имея в виду под ограничением дефицит, уменьшение, недостаток (*defectio*)⁵ вещи по сравнению с ее идеальной природой. Поэтому зло, согласно блж. Августину, — это то, что противно природе вещи (*contra rei naturam*)⁶,

² В одной из своих работ я уже касался содержания привационной теодицеи, а именно: почему, согласно Франсиско Суаресу, зло, в отличие от блага, не может считаться трансценденталией [Карпов, 2018].

³ См.: [Evans, 1991; Jolivet, 1936]. Как известно, блж. Августин в молодости входил в религиозную секту манихеев, в которой было принято дуалистическое учение о добре и зле. Затем, перейдя в христианство, он много сил потратил на опровержение этого учения и разработку собственной позиции, которую лучше всего, на мой взгляд, было бы охарактеризовать комбинацией привационной трактовки зла и теодицей от свободы воли, о чем будет сказано далее. Однако некоторые исследователи полагают, что к завершению своего творческого пути блж. Августин отказался от теодицеи свободы воли [Couenhoven, 2007].

⁴ См.: [Augustinus. *Contra adversarium legis et prophetarum* (PL 42, 607), *Contra Iulianum* (PL 44, 670), *De fide spe et charitate* (PL 40, 236)].

⁵ См.: [Augustinus. *De civitate Dei*. XII, 7 (PL 41, 355)].

⁶ *Nulla enim natura malum, si quod contra naturam est, id erit malum* [Augustinus. *De moribus Ecclesiae* II, 2, 2 (PL 32, 1345)].

или, иначе, зло — это порча вещи (*corruptio*)⁷. Таким образом, ясно — как верно отметил Хик, — зло, по сути своей являющееся недостатком в вещи, может лишь паразитировать на чем-то положительном, на чем-то благом — на сущности⁸. А коль скоро благо тождественно бытию, то зло, будучи повреждением блага, является умалением бытия и само по себе является небытием. Эта порча вещи, ее умаление затрагивает способ существования, форму и положение вещи в общем порядке природы⁹.

Представление о зле как недостатке блага (бытия) в вещи дополняется блж. Августином богословским представлением о двух видах зла: как о грехе (*peccatum*) и как наказании за грех (*poena peccati*). «Мы имеем обыкновение, — пишет Августин, — называть зло двумя способами: одним — когда говорим, что некто поступил дурно, другим — когда он претерпел нечто злое»¹⁰. Первичным видом зла является грех. Какова же его причина?

Грех, то есть моральное зло, состоит в неправильном направлении свободной воли:

Все, что называется злом, является либо грехом, либо наказанием за грех. И ничто иное не называется грехом, как неправильное согласие свободной воли, когда мы склоняемся ею к тому, что праведностью нам запрещено и от чего мы имеем возможность свободно воздерживаться¹¹.

Злая воля, являющаяся источником греха, заключается в том, что она направлена против природы (*contra naturam*), и может существовать, как и недостаток, только в том, что сотворил Бог. Поэтому грех блж. Августин называет произвольной порчей (*voluntaria corruptio*)¹².

Чтобы понять исток этой произвольной порчи, необходимо обратиться к антропологии блж. Августина и его учению о первородном грехе. Согласно блж. Августину, состояния человека до и после грехопадения отличаются радикально. Если у первого человека разум и воля были направлены к Богу, его тело обладало возможностью бессмертия (*posse non mori*), он обладал «малой свободой», то есть возможностью не грешить (*posse non peccare*), то после грехопадения человек потерял осознание своей высшей цели, подчинился низшим (плотским) вожделениям (*concupiscentia*), утратил свободу выбора и теперь не может не грешить (*non posse non peccare*), утратив вместе с тем и возможность бессмертия¹³. Человеческая воля не была укоренена в Боге, но имела возможность не отвернуться от Него. Адам же, согрешив тем, что, возгордившись, возжелал независимости от Бога, предпочел неизменному — изменяемое, вечному — временное, высшему — низшее, духовному — телесное¹⁴. Таким образом, источник зла — в гордыне и направленной против природы воле первого человека. При этом причина злой воли кроется в самой воле, поскольку для нее нет причины производящей (*efficiens*), но только умаляющая (*deficiens*).

⁷ *Quaeram ergo tertio quid sit malum. Respondebitis fortasse, Corruptio [Augustinus. De moribus Ecclesiae II, 5, 7 (PL 32, 1347)].*

⁸ *Nam hoc est contra naturam, hoc est quod nocet. Sed corruptio non est in seipsa, sed in aliqua substantia quam corrumpit: non enim substantia est ipsa corruptio [Augustinus. De moribus Ecclesiae II, 5, 7 (PL 32, 1348)].*

⁹ *Malum est corruptio modi, speciei aut ordinis. Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum: quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis [Augustinus. De natura boni 4 (PL 42, 553)].*

¹⁰ *Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpeccatum [Augustinus. De libero arbitrio I, 1, 1 (PL 32, 1221)].*

¹¹ *Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae iustitia vetat, et unde liberum est abstinere [Augustinus. Liber imperfectus de Genesi ad litteram I, 3 (PL 34, 220)].*

¹² *См.: [Augustinus. Contra epistolam Manichaei XXXIX, 45 (PL 42, 204)].*

¹³ *См.: [Augustinus. De civitate Dei III, 17 (PL 41, 96), XXII, 30, 2 (PL 41, 802)].*

¹⁴ *См.: [Augustinus. De civitate Dei XIV, 13, 1 (PL 41, 421)].*

Второй вид зла — наказание за грех — является следствием первого и бывает двух видов: это различные природные бедствия (*mala*) и телесные страдания, болезни и сама смерть (*supplicia*). Хотя не всякий грех касается напрямую Бога, Он попускает наказание (естественное зло): во-первых, для справедливого наказания злых¹⁵, а во-вторых, для умножения нравственного добра: «Ведь когда то, что называется злом, должным образом упорядочено и расположено на своем месте, оно сильнее выделяет благо, дабы оно от сравнения со злом было бы более привлекательным и достойным похвалы»¹⁶.

Из сказанного для нашей темы следует сделать следующие выводы. Во-первых, как видно, блж. Августин не ограничивается только лишь привационной теодицеей. В строгом смысле, никакой привационной теодицеи у него и нет, а есть *привационная трактовка зла* в рамках другого масштабного проекта — теодицеи свободы воли. Это для нас важнейший момент, потому что он показывает, что блж. Августин не мыслил привационную теодицею как нечто единое и самодостаточное, как это делают современные мыслители. Во-вторых, блж. Августин, если так можно выразиться, строит свою «метафизику зла»: дает общее определение зла, проводит его классификацию, находит общую причину зла. Обращает на себя внимание, что не только объяснение зла, но и сама классификация имеют богословский оттенок. Если перевести ее на современный язык, то можно с известной долей приближения выделить в ней зло «моральное» (грех) и «физическое» (наказание за грех)¹⁷. Зло, на которое обращено внимание в современных дискуссиях, выходит у блж. Августина одной из разновидностей наказания за грех. Однако это лишь предварительный вывод, потому что, как мы помним, в современной полемике в фокусе находятся безосновательные, незаслуженные моральные и физические страдания, которым, как мне представляется, в классификации блж. Августина просто нет места, поскольку любое зло, будучи либо грехом, либо наказанием за оный, никак не является «безосновным», а его основание заключено в дефекте свободной воли.

Фома Аквинский о природе зла

Подход Аквината к проблематике теодицеи и зла схож с предложенным блж. Августином. В нем, исходя из ключевых понятий, вокруг которых выстраивает свою мысль Фома Аквинский, следует выделить три элемента: привационная трактовка зла, учение о Боге как Творце всего универсума и высшем благе, представление о человеческом действии как свидетельстве о выборе между истинным благом и преходящими благами. Соответственно, ключевыми понятиями являются «зло», «благо», «свободная воля».

Для понимания привационной трактовки зла Фомой Аквинским важно, как мне кажется, обратиться к такой одной из центральных для его мысли категорий, как «план-порядок» (*ordo*). Порядок, как считает Фома, бывает двух видов в зависимости от цели упорядочивания: порядок по отношению к тварному и порядок по отношению к Творцу. Вот как формулирует эту мысль Аквинат в одном из самых известных пассажей на эту тему.

¹⁵ См.: [*Augustinus*. De libero arbitrio I, 1 (PL 32, 1221)].

¹⁶ In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis [*Augustinus*. De fide, spe et charitate XI (PL 40, 236)].

¹⁷ Прежде всего это «приближение» касается следующего факта. Для блж. Августина грех («моральное зло») совершается не только против окружающего мира (природы), социума или человека, но и против Бога. Разумеется, такая трактовка морального зла не встретила бы поддержки у мыслителей нашего времени. Это так, как кажется, по двум причинам. Во-первых, она подразумевает, что существует Бог, с чем и спорят атеистически настроенные философы. Во-вторых, в концепции греха против Бога заложено представление о моральных обязательствах человека перед Ним, что может быть неприемлемым даже для некоторых теистов.

Но в вещах следует рассматривать двойственный порядок. Первый — посредством коего нечто тварное определяется к иному тварному: так части определены к целому, акциденция — к субстанции, и любая вещь — к своей цели. Иной порядок — тот, посредством коего все тварное упорядочено [т. е. определено] к Богу (*Thomas Aquinatis. Summa theologiae I, 21, 1, ad. 3*)¹⁸.

«План-порядок» означает, что в универсуме имеется идея некоего совершенства каждой вещи. Эта идея включает в себя три составляющие: совершенство самой вещи согласно ее природе, положение вещи в универсуме, цель существования вещи. Эту мысль можно пояснить следующими примерами. Так, то, что у человека должны быть два глаза, две руки и две ноги, относится к совершенству вещи согласно ее природе. То, что мышцы занимают в пищевой цепи одно из низших положений, являясь кормовой базой для многих животных, относится к их совершенству по положению в универсуме, ведь без мышей не могли бы существовать те самые многие виды животных, которые охотятся на них. Наконец, в стремлении к Богу заключается совершенство человека согласно цели его существования. Обладать этими совершенствами в отдельности и в целом есть благо вещи.

Зло как умаление блага состоит в нарушении «плана-порядка» в отношении конкретной вещи. Так, если человек в силу несчастного случая потерял один глаз или его зрение серьезно ухудшилось, то это будет ограничением блага, то есть совершенства, относительно того, как задуман человек. Если в силу какого-то катаклизма исчезнут все мышцы или они потеряют свою привлекательность в качестве предмета пропитания для других зверей, это будет умалением их совершенства в отношении их положения в универсуме. Наконец, человек может избрать благом своей жизни не стремление к высшему благу, а служение низшим благам или тому, что благом только кажется, например алчности или похоти. Это будет умалением совершенства по отношению к цели существования человека. Таким образом, привационная трактовка зла говорит об умалении блага вещи, определяемого общим планом-порядком. Важно отметить, что, согласно такой трактовке, зло не есть иллюзия, оно вполне реально, потому что у него нет иного носителя, как сами страдающие живые существа.

Надлежит сказать, что белое, как и зло, может пониматься двумя способами. Одним образом, когда говорится о белом, оно может пониматься как то, что является субъектом белизны, в другом случае белым называется то, что является белым, постольку поскольку оно белое, то есть сама акциденция. И сходным образом зло в одном случае может пониматься как то, что является субъектом зла¹⁹, и в этом случае оно есть нечто (*aliquid*), а в другом случае может под злом пониматься само зло, и в этом случае оно не есть нечто, но состоит в ограничении блага какой-либо отдельной вещи (*Thomas Aquinatis. De malo, q. 1, a. 1 co*).

Зло, согласно Аквинату, — и в этом он следует блж. Августину и, шире, всей латинской богословской традиции — бывает двух видов: зло наказания (*malum poenae*) и зло вины (*malum culpae*). Первое соотносится с «наказанием за грех» (*poena peccati*) блж. Августина и может быть представлено как претерпеваемое зло или страдание. Второе коррелирует с августиновским понятием «грех» (*peccatum*) и есть совершаемое зло. Зло наказания — иначе его можно было бы назвать злом по природе, — в которое включаются и все возможные катаклизмы, болезни, страдания как людей, так

¹⁸ Цит. по: (Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Апполонова. М.: Издатель Савин С. А., 2006. С. 295).

¹⁹ Субъектом зла может выступать некая субстанция, не устранимая и не уничтожаемая им, но переносящая злое. Так, в «Сумме теологии» Фома говорит о воздухе как о субъекте темноты, являющейся злом по отношению к свету, который полностью устраняется темнотой. См.: (*Thomas Aquinatis. Summa theologiae I, q. 48, a. 4 co*).

животных и даже растений (если, конечно, к последним применима такая категория), то есть все то злое, что напрямую не является следствием волеизъявления людей.

Зло вины, напротив, является следствием осознанных поступков людей. И дабы понять, что именно здесь имеет в виду Аквинат, нужно хотя бы в общих чертах наметить контуры его моральной философии в той ее части, что касается поступков людей и выбора ими благ. Человек отличен от других существ способностью поступать осознанно, то есть выбирать и преследовать цели. То, что человек обладает способностью делать выбор (*electio*) между благами, доказывается тем, что человек поступает, всегда преследуя определенное благо. Выбор же блага проистекает из совета (*consilium*), на который влияют разнообразные предрасположенности (*habitus*) конкретного человека.

Надлежит сказать, что избирание (*electio*), как уже отмечено, следует за суждением разума (*iudicium rationis*) о вещах, которые надлежит сделать. Но в таковых вещах обнаруживается много неопределенного, ибо действия относятся к единичному контингентному, каковое неопределенно вследствие своей изменчивости. Но в отношении вещей сомнительных и неопределенных разум не выносит суждения без предварительного исследования. И потому до вынесения суждения об избираемом необходимо исследование разума (*inquisitio rationis*). И таковое исследование называется «совещанием» (*consilium*) [*Thomas Aquinatis. Summa theologiae* II-I, q. 14, a. 1 co]²⁰.

Означает ли это, что Аквинат, как и блж. Августин, придерживается теодицеи от свободы воли? Считает ли он, что моральное зло проистекает только от неправильного свободного выбора человека?

Следует признать, что ответ Фомы Аквинского на этот вопрос скорее отрицательный, хотя и нельзя сказать, чтобы он совсем отвергал представление о свободе воли человека как причине зла. Вот в чем заключается эта неопределенность. С одной стороны, человек является производящей причиной греховного поступка, ведущего к злу. И в этом смысле зло вины есть результат проявления свободы воли. Но, с другой, Бог, согласно Аквинату, является Творцом всего существующего, в том числе и неправильных (неподобающих природе) поступков людей.

Свободное решение есть причина собственного движения, поскольку человек свободным решением движет самого себя к тому, чтобы действовать. Но к свободе не необходимо относится то, чтобы нечто свободное было первой причиной себя: так и тому, что является причиной другого, не требуется для этого быть его первой причиной. Итак, Бог есть первая причина, движущая и природные, и волевые причины. И подобно тому как, придавая движение природным причинам, Он не лишает их того, чтобы их действия были природными, так же, придавая движение волевым причинам, Он не лишает их того, чтобы их действия были волевыми. Скорее, Он придает им это самое [т. е. то, что они являются волевыми], ведь Он действует во всем сообразно его собственной [природе] [*Thomas Aquinatis. Summa theologiae* I, q. 83, 1, ad. 3]²¹.

Таким образом, Бог выступает как бы условием возможности проявления свободы воли, и в этом смысле, надо признать, свобода выбора, данная человеку, не является единственным источником греха.

Если Бог является условием свободного выбора человека, ответствен ли Он за совершаемый человеком неправильный злой поступок, то есть грех? И да, и нет. Бог

²⁰ Цит. по: [Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Апполонова. М.: Сигнум Веритатис, 2008. С. 167–168].

²¹ Цит. по: [Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Апполонова. М.: Издатель Савин С. А., 2007. С. 233].

является источником греха настолько, насколько Он является источником свободного деяния. Но Бог не является причиной греховного деяния и причиняемого им зла, постольку поскольку греховное деяние имеет своим источником только человека — его выбор неподобающего блага. Бог не является и причиной зла, проистекающего из греха, постольку, поскольку Бог творит только благо, сущее, а зло состоит в умалении блага.

Итак, суммируем позицию Аквината в нескольких пунктах. Во-первых, Фома Аквинский придерживается привационной трактовки природы зла и подразделяет зло на зло наказания и зло провинности. Во-вторых, происхождение зла провинности объясняется Аквинатом в рамках определения того, в чем состоит свободный выбор людей. В-третьих, Фома Аквинский обосновывает, что Бог не является творящей причиной зла, поскольку Бог творит только сущее, благо, а зло есть недостаток последнего. Но Бог является причиной дурного поступка в том смысле, что Он дал человеку способность выбора между благами. Наконец, в-четвертых, Фома отстаивает то положение, что действующая причина совершаемого зла коренится в самом действии человека, основанном на свободном выборе ложного блага.

В связи с поднятыми нами вопросами в представленном учении Аквината о природе и источнике зла обращает на себя внимание прежде всего то, что у него, как и у блж. Августина, *привационная трактовка* зла является только элементом общего видения проблемы обоснования существования зла в мире. Поэтому, как и в случае с блж. Августином, можно справедливо утверждать, что у Аквината нет самодостаточной привационной теодицеи. То же касается и теодицеи от свободы воли: было бы более справедливым признать, что объяснение происхождения зла провинности дается Аквинатом в более широком контексте проблемы возможности и границ разума в богосознании, с одной стороны, и в рамках моральной философии, с другой. Наконец, как и в случае с блж. Августином, следует обратить внимание на то, что страдания живых существ, стоящие в центре современных дискуссий, относятся в концепции Аквината к «претерпеваемому злу», злу наказания, для которого не требуется даже специального разъяснения его существования. Но если такое разъяснение представить, то оно будет апеллировать к понятию «план-порядок» и будет носить только философский характер.

3. Возможное место привационной трактовки зла в современных дискуссиях по проблеме зла

В заключение вернемся к изначальному вопросу: почему привационная теодицея стала сегодня объектом критики даже у теистов? Мне представляется, что этому послужили причиной изменение смыслового содержания полемики и превратное понимание самой привационной трактовки зла.

Как было показано в начале статьи, современная трактовка проблемы зла — это атеистический аргумент, в основе которого лежат представления о том, что в мире имеют место незаслуженные и бесцельные страдания людей и животных и что не допускать подобные страдания является моральным обязательством Бога, которое Он может выполнить в силу Своего всемогущества. Привационная трактовка зла, говорящая о том, что зло не существует субстанциально, а является лишением или умалением абсолютного совершенства вещи, объявляется нелепым интеллектуальным трюк-качеством, не имеющим под собою сколько-нибудь адекватных оснований именно в силу того, что страдания имеют место быть реально и никак не могут считаться только лишь умалением совершенства. К этому добавляется критика моральных оснований вообще любой теодицеи: оправдывая Бога за имеющееся зло, сторонник теодицеи тем самым оправдывает и сами страдания, что, как считают сторонники моральной критики теодицеи, перед лицом общечеловеческих трагедий XX столетия просто подло и недопустимо.

Однако представляется, что теисту отказаться от привационной трактовки зла не так просто, не потеряв при этом своей мировоззренческой идентичности. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что привационная трактовка зла выражает *монистическое* представление о первоначале, свойственное теизму. Действительно, как было показано, современным дискуссиям присуще «квазидуалистическое» представление о первоначале, а для дуалистических мировоззрений проблема зла как проблема объяснения сосуществования всеблагого Начала и эмпирического зла не возникает. Та критика привационной трактовки зла, что будто бы в ней отрицается *реальность* зла, что противоречит всякому здравому разумению, как мы видели, необоснованна. Привационная трактовка — это *метафизическое* положительное объяснение того, что есть зло. Метафизическое означает в данном случае то, что эта трактовка пытается определить сущность всех тех эмпирических явлений, которые подпадают под термин «зло», который является, таким образом, зонтичным. Привационная трактовка зла вовсе не исключает дальнейших определений и классификаций, принятых как в древности, так и сейчас. Наконец, привационная трактовка зла не только не исключает развернутой теодицеи, в которой она была бы только элементом, но и требует такого дальнейшего шага. Поэтому рассматривать ее как нечто самостоятельное, отдельно стоящее, замкнутое в себе будет ошибочно как с точки зрения исторической, так и систематической.

Однако критика привационной трактовки зла вполне понятна. Прежде всего она происходит из перемены самого смысла в современной дискуссии по сравнению с классикой. Можно ли сказать, что блж. Августин и Фома Аквинский имели дело с той же проблемой зла, с которой работают современные мыслители, то есть как с атеистическим аргументом, когда факт существования зла выставляется логическим свидетельством против существования Бога? На этот вопрос следует ответить отрицательно: с подобной постановкой вопроса ни блж. Августин, ни Аквинат дела не имеют. Для них смысл проблемы зла состоял в том, чтобы *объяснить* существование зла, понять, откуда оно происходит, ответствен ли Бог за зло, а не в том, как *логически согласовать* существование всемогущего, всеведущего и абсолютно благого Творца с фактами эмпирического зла. Современная постановка вопроса появилась в результате развития натуралистического мировоззрения, но она не свойственна мировоззрению теистическому. Из этого проистекает и смена акцента: в ходе дискуссии атеистически настроенными философами понятие «зло» сужается до того, чтобы оно как можно лучше отвечало требованию атеистического аргумента, а именно чтобы явление, маркируемое этим понятием, было неоспоримым фактическим свидетельством против существования теистически понимаемого Бога.

Возможно ли в такой ситуации по-прежнему пользоваться привационной трактовкой зла? Мне представляется, что ответ на этот вопрос для теиста может быть только положительным. Ведь стоит помнить исторические примеры того, что помимо мировоззренческой составляющей привационная трактовка зла несет в себе объяснительный потенциал, который может лечь в основу теодицеи, защит и, может быть, теорий морали.

Источники и литература

1. Гаспаров (2020) — *Гаспаров И. Г.* Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // *Философский журнал*. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68.
2. Зубец (2020) — *Зубец О. П.* Как мыслить совершившему немислимое? // *Философский журнал*. 2020. Т. 13. № 2. С. 19–34. DOI 10.21146/2072-0726-2020-13-2-19-34.
3. Карпов (2018) — *Карпов К. В.* Привационная теодицея и учение о трансценденталиях: Франсиско Суарес о благе и зле // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2018. Вып. 78. С. 107–118. DOI: 10.15382/sturI201878.107-118.

Augustinus.

4. Contra adversarium legis et prophetarum // PL 42
5. Contra epistolam Manichaei // PL 42
6. Contra Iulianum // PL 44
7. De fide, spe et charitate // PL 40
8. De civitate Dei // PL 41
9. De libero arbitrio // PL 32
10. De moribus Ecclesiae // PL 32
11. De natura boni // PL 42
12. Liber imperfectus de Genesi ad litteram // PL 34

Thomas Aquinatis.

13. De malo. URL: <https://www.corpusthomicum.org/qdm01.html> (дата обращения: 24.07.2020).
14. Summa theologiae. URL: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (дата обращения: 23.07.2020). Рус. пер.: *Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. с лат. А. В. Алполонова. М., 2006.*
15. Couenhoven (2007) — *Couenhoven J.* Augustine's Rejection of the Free-Will Defence: An Overview of the Late Augustine's Theodicy // *Religious Studies*. 2007. Vol. 43(3). P. 279–298.
16. Evans (1991) — *Evans G.R.* Augustine on Evil. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 198 p.
17. Hick (2010) — *Hick J.* Evil and the God of Love. London: Palgrave Macmillan, 2010.
18. Jolivet (1936) — *Jolivet R.* Le problème du mal d'après saint Augustin. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils éditeurs, 1936. 167 p.
19. Levinas (1991) — *Levinas E.* La souffrance inutile // Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Bernard Grasset, 1991. P. 107–120.
20. Rowe (1979) — *Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. No. 4. P. 355–341.
21. Stump (2010) — *Stump E.* Wandering in darkness. Oxford: Oxford University Press, 2010. 688 p.