

А. М. Гагинский

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЗЛА И МЕТАФИЗИКА СУЩНОСТИ*

В статье рассматривается понятие зла и его неоднозначный статус в истории философии. Показывается, что в рамках метафизики сущности, или метафизики блага, характерной для античной и средневековой философии, зло осмыслялось как нечто лишённое сущности, не-сущее. Автор рассматривает развитие этой концепции, именуемой привативной, и ее бытование в указанную эпоху. Вместе с тем отмечается, что в Новое время такое понимание зла по ряду причин становится неудовлетворительным, что связано со сменой онтологической парадигмы, а также с гносеологическим поворотом, произошедшим в эту эпоху. В заключение автор обращается к современным способам концептуализации феномена зла и показывает на некоторых примерах, что привативная концепция имеет богатый теоретический потенциал.

Ключевые слова: благо, зло, сущность, небытие, метафизика, история философии.

Вступление

Различие добра и зла является фундаментальным как для теорий морали, так и для обыденной жизни. Поведение человека, его общение с другими живыми существами и вообще отношение к миру связано с интуитивным пониманием, или пред-пониманием, положительного и отрицательного, позитивного и негативного. Благодаря последующей концептуализации из этого пред-понимания образуется оппозиция добра и зла, один член которой определяется через отрицание другого. Стало быть, моральные суждения опосредованы интерпретацией негативности, которая идентифицируется субъектом как нечто злое или недолжное. Что бы человек ни делал, всякий раз он стремится занять верную позицию, принять правильное решение, которое обусловлено пониманием различия между добром и злом, положительным и отрицательным. Однако интерпретация этих феноменов может сильно различаться, что провоцирует дискуссии по поводу моральных ценностей, столкновения между традициями и конфликты между людьми¹. Поэтому имеет смысл не только углублять и развивать моральные теории, но и эксплицитировать их исходные основания, т. е. само понимание добра и зла.

Тем не менее в современной культуре доминируют иные настроения: зло как понятие незаметно выходит из употребления, все чаще оно заменяется словами «плохое», «вредное» и другими² [Ruppel, 2019, 49–50]. Возможно, это связано с тем,

Алексей Михайлович Гагинский — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН (algaginsky@gmail.com).

* Статья написана по гранту РФ «Феномен зла: от метафизики к теориям морали», проект № 19-18-00441.

¹ Впрочем, к конфликтам приводит не столько *интерпретация*, сколько степень культуры и вообще ответственности в отношении морали, ибо многие люди не утруждают себя размышлениями на тему добра и зла, а потому степень их понимания, осознания соответствующей проблематики может быть критически низкой, что и приводит в итоге к негативным последствиям.

² Такие взгляды характерны для многих представителей научного сообщества, особенно работающих в сфере природоведения. Например, известный биолог Р. Сапольски в своей последней

что «зло» есть философское понятие, которое требует экспликации, несет на себе определенную метафизическую нагрузку, а потому является крайне неоднозначным и слишком сложным не только для обыденного употребления, но отчасти и для научного. Многие поступки гораздо проще охарактеризовать как правонарушение, причинение вреда или даже глупость, тогда как понятие зла во многих контекстах выглядит слишком высокопарно и неуместно³. Более того, в самих моральных теориях рассматриваются, как правило, различные нормативные принципы и сопутствующие вопросы, но не понятия добра и зла⁴. И это не случайно: «Медленное исчезновение „зла“ и его производных из многих европейских языков, которое началось... в семнадцатом столетии, отчасти было вызвано отвержением этого *концепта* элитами. Врачи, моральные философы, естествоиспытатели, психологи и даже теологи избегали использовать эту концепцию, предпочитая более безобидные понятия, такие как *плохое, вред и неудача*, или такие, которые как бы поддаются количественному измерению: *боль, страдание, травма и пагубность*. Обыденные представления о зле как онтологически самостоятельном или даже сверхъестественном — нечто, что способно обладать телом или терроризировать душу, — стали выглядеть причудливыми, ненаучными, смущающими» [Chignell, 2019b, 2]. Таким образом, некий перелом в осмыслении данного понятия происходит уже в XVII столетии, что совпадает со сменой онтологической парадигмы, переходом от классической метафизики к науке Нового времени. Это не означает, что понятие зла вовсе не интересовало последующих философов — в данном случае важно отметить лишь то, что в XVII в. происходит определенный сдвиг базовых метафизических установок, результаты которого проявят себя далеко не сразу⁵.

Как и многие метафизические понятия, «зло» в современной культуре (равно как и «добро») вытесняется на интеллектуальную периферию, уступая место более легковесным и удобным в употреблении терминам. Поэтому для того чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо сделать небольшой историко-философский обзор, который поможет пролить свет на смысл данного понятия и его значение в метафизике и культуре⁶. И хотя современные исследователи в этой связи много говорят

книге пишет: «Я не верю в душу или зло (evil), думаю, что слово „порочный“ (wicked) наиболее уместно для какого-нибудь мюзикла...» [Sapolsky, 2017, 2]. В русском переводе эта книга называется «Биология добра и зла» (Behave: the biology of humans at our best and worst), что, конечно, довольно иронично, поскольку автор отказывается от такого словоупотребления и утверждает, что термины «прощение», «зло», «вина» — «несовместимы с наукой и должны быть отброшены» [Sapolsky, 2017, 79]. Стоит ли говорить, что попытка заменить *добро и зло* на оппозицию *лучшее–худшее* едва ли может быть более научной и плодотворной?

³ Как говорит Р. Сапольски, „too hot-blooded and frothy“ [Sapolsky, 2017, 20].

⁴ Так, говоря о советском периоде, А. П. Скрипник отмечает, что «марксистская этика утратила интерес к моральному злу как самостоятельной проблеме» [Скрипник, 1992, 3]. Вряд ли будет преувеличением сказать, что и в постсоветское время ситуация сильно не изменилась.

⁵ Как справедливо отмечает С. Нейман, такие мыслители, как Гегель, Шопенгауэр, Маркс или Ницше уделяли значительное внимание феномену зла, однако и она утверждает, что данное понятие игнорировалось ведущими философами XX в., поскольку «проблема зла» свелась лишь к области философии религии [Neiman, 2019]. Интересно, что в наше время такая ситуация уже воспринимается как что-то само собой разумеющееся: «Проблема зла составляет именно проблему, притом экзистенциальную, только в контексте теистического мировоззрения, поскольку только к этому мировоззрению может относиться та дилемма, которую вневном виде еще в древности и в Средневековье, а в явном — лишь начиная с Нового времени ставили и ставят агностики и атеисты» [Шохин, 2006, 6]. Очевидно, что *проблема зла* отнюдь не сводится к теодицее, ибо эта *проблема* касается вообще всех людей, независимо от их взглядов на религию, так что ограничение данной тематики сферой философии религии само по себе является проблематичным и нуждается в объяснении.

⁶ Этот предмет довольно подробно освещается в специальных исследованиях [Пономарёв, 2009; McBrayer, Howard-Snyder, 2013; Chignell, 2019a], поэтому в представленном ниже очерке я хочу наметить лишь некоторые ключевые этапы развития исследуемой концепции и зафиксировать ее основное содержание.

о первобытном обществе, эволюционной психологии, гоминидах и реципрокном альтруизме, тем не менее этот метод едва ли можно признать удачным: этика как предмет обладает такой особенностью, что для нее не имеет значения, когда именно и почему человек научился различать добро и зло, ибо гораздо важнее, чтобы он и стал добрым. Иначе говоря, «биология» добра и зла не решает вопроса о том, почему мы *должны* поступать нравственно и что значит *быть* добрым⁷. Более того, с точки зрения биологии вообще трудно говорить о добре и зле, что хорошо видно на примере Р. Сапольски, поскольку эволюция сама по себе не может быть критерием нравственности⁸. А ввиду того, что зло — это все-таки философское понятие, рассмотрение данного предмета целесообразно ограничить эпохой, когда человечество открыло для себя философию. Это не означает, что в дофилософских культурах не было соответствующих представлений, но указывает на то, что *метафизика зла*, вообще значение этого понятия может быть раскрыто лишь в границах определенной культурной традиции, в которой осуществлялась концептуализация первичного пред-понимания данного феномена.

Из истории концепции

В античной философии можно найти разные интерпретации феномена зла. Например, оно могло отождествляться с добром⁹, в силу этого теряя собственное значение, однако такая точка зрения не была популярной. Наиболее распространенной трактовкой, перешедшей впоследствии в патристическую и средневековую философию, было противопоставление блага и зла как разных онтологических начал. Добро, или благо, понималось как источник всего сущего, тогда как зло мыслилось как его полная противоположность, как онтологически не-сущее, поскольку само по себе зло не обладает ипостасью или сущностью. Сущим, существующим может быть только сущность, ибо она обладает самостоятельностью. А какая сущность у зла? Оно не обладает ипостасью, не есть какая-либо вещь, а потому лишь паразитирует на существующем, т. е. оно принципиально несамостоятельно. Следует учитывать, что основными онтологическими единицами античной философии были сущности, т. е. идеи, вещи, эвотости, тогда как зло — это лишенность, отсутствие, как бы нижняя граница сущего¹⁰. С этой точки зрения, зло не обладает чтойностью — это как бы *анти-чтойность*, хотя при этом оно может рассматриваться как любой другой предмет мысли, т. е. зло — это не «что», но «нечто» (последнее — более широкое понятие, которое относится ко всему мыслимому, независимо от того, существует оно или нет). Именно такое понимание впоследствии станет нормативным для патристической философии.

Так, согласно Оригену, благодать и бытие совпадают в Боге, а им, в свою очередь, противоположны зло и не-сущее: «Один и тот же — „Благой“ и „Сущий“ («ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτὸς ἐστίν). Благоу противоположно зло, или порок, а „сущему“ противоположно „не-сущее“ (ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν). Отсюда следует, что порок и зло — не-сущее (οὐκ ὄν)» [Origenes. In Joannis II.13.96]. Схожую точку зрения разделяет блж. Августин: «Всякая природа, насколько она есть природа, есть благо (omnis autem natura in quantum natura est, bonum est). <...> Всякая природа, стало быть, есть благо (Omnis ergo natura bona est)» [Augustinus. De natura boni. 1; 3]. А поскольку

⁷ Здесь необходимо вспомнить о «гильотине Юма», которая выявляет различия между суждениями о сущем и суждениями о должном [Hudson, 1969; Максимов, 2012], существенно ограничивая эффективность, например, эволюционных объяснений морали, которые в лучшем случае проливают свет на то, как у человека формировались определенные представления, но ничего не говорят о том, почему человек должен им следовать.

⁸ С точки зрения некоторых ученых, биология и есть эволюция [Кунин, 2014, 12].

⁹ По свидетельству Аристотеля, для Гераклита «добро и зло — это одно и то же (ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταῦτόν)» [Aristoteles. Topica. 159b. 30–31], ибо за такого рода феноменами стоит некая «тайная гармония» [DK 22, В 53–58].

¹⁰ Данный подход четко сформулирован, например, у Плотина: [Plotinus. Enneades. I.8. 4–5; III.2.5]. Подробнее о взглядах Плотина см.: [Волкова, 2017].

природа есть благо, постольку зло есть лишь его умаление: «если бы благо природы умаялось до уничтожения, то не осталось бы никакой природы» [Augustinus. De natura boni. 17]. Таким образом, традиционная интерпретация понятия зла, или *privативная теория*, состоит в следующем: зло не обладает сущностью и представляет собой лишенность блага. Как говорил свт. Григорий Нисский, «Только зло... имеет бытие в небытии (ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει), ибо источник зла есть не что иное, как лишенность сущего (τοῦ ὄντος στέρησις). А подлинно сущее есть природа блага, поэтому то, что не в сущем — всецело в небытии (ἐν τῷ μὴ εἶναι πάντως)» [Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione // PG 46. Col. 93. 16–21]. Из этого следует, что понятие зла осмыслялось *онтологически*, т. е. это не просто что-то нежелательное, оцениваемое как плохое, но то, что разрушает, портит, вредит, и в конечном итоге — вовсе не существует. Это понятие не из области оценок или суждений, но то, что губит независимо от того, как мы к этому относимся или называем. Как говорится в сборнике псевдо-платоновских определений, «становление — это движение к сущности, причастность сущности, путь в бытие (γένεσις κίνησις εἰς οὐσίαν· μετάληψις οὐσίας· πόρευσις εἰς τὸ εἶναι)» [Definitiones 411a]; соответственно, разрушение — это движение от сущности, уничтожение, исчезновение бытия. Иначе говоря, зло — это не отрицательная ценность, к которой можно относиться по-разному, но путь вниз по лестнице бытия, которая оканчивается совершенным небытием.

Однако такое представление о зле нельзя назвать полным, ибо человек сталкивается с такими явлениями, как злонамеренность, несправедливость, насилие, что позволяет говорить не только об онтологии, но и об антропологии зла, или различать моральное и неморальное зло. В контексте христианской традиции эту дилемму можно сформулировать в виде различия *зла и греха*, где первое относится к онтологии, а второе к антропологии. При этом в рамках патристической мысли первое утрачивает самостоятельное значение, уступая место второму. Так, свт. Василий Великий говорит о разных видах зла (τοῦ κακοῦ τὰ εἶδη), упоминая о том, «что есть подлинное зло, т. е. грех (τὸ ὄντως κακόν, ὅτι ἡ ἁμαρτία), итог которого — гибель, и что есть мнимое зло (τὸ δοκοῦν μὲν κακόν), связанное с чувством боли, но имеющее силу блага, например бедствия... Не надо думать, что Бог — причина существования зла (τῆς ὑλάρξεως τοῦ κακοῦ), или воображать, что у зла есть собственная ипостась (ἰδίαν ὑπόστασιν). Ведь порок (ἢ πονηρία) не существует самостоятельно (ὑφεστῶς), словно что-то живое, не надо считать его сущностью воипостасной (οὔτε οὐσίαν αὐτῆς ἐνυπόστατον). Ибо зло есть лишенность блага (στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν)» [Basiliius Caesariensis. Quod deus non est auctor malorum // PG 31. Col. 341. 25–30]. Иначе говоря, страдание и тому подобные феномены свт. Василий считает «мнимым злом», ибо за ним может следовать некое благо. Например, какая-либо болезнь может приносить пользу, ограничивая человека в совершении греха. Сюда следует отнести даже смерть, ибо она осмыслялась несколько иначе, чем в современной культуре: «Смерти ведь от Бога, однако смерть никоим образом не порок (οὐ μὴν πονηρόν)» [Basiliius Caesariensis. Quod deus non est auctor malorum // PG 31. Col. 332. 39–40]. С этой точки зрения, проблема зла и проблема страдания, которые рассматриваются как нечто единое в современной философии религии [Rowe, 1979; Wykstra, 1984; Stump, 2010], разводятся как две различные сферы, разумеется, связанные между собой, но далеко не тождественные. Страдание и смерть имеют смысл, они могут вести к благой цели, тогда как грех бессмыслен, ибо ведет к вечной гибели, а потому он хуже, чем смерть. Первое возникает вопреки воле человека, второе — зависит от произволения, как правило, свободно избирается. Поэтому тот, кто страдает, — не совершает зла, но его совершает тот, кто причиняет страдание¹¹.

¹¹ Мне кажется, здесь следует учитывать одно важное историческое обстоятельство: в прошлом страдание и боль были чем-то неизбежным, отсутствие обезболивающих и низкий уровень медицины обуславливали иное отношение к страданию — оно рассматривалось как естественная часть жизни в падшем мире, тогда как современный человек воспринимает себя совершенно иначе, он не готов страдать и, как правило, у него есть средства для того, чтобы

Такая интерпретация феномена зла в значительной степени обусловлена античной онтологией, которую можно охарактеризовать как *метафизику сущности*. Данное выражение означает, что основной онтологической единицей признается *сущность*, как бы это понятие ни трактовалась. Идеи и эйдосы в платонизме, эвотости и вещи в аристотелизме — это именно сущности, т. е. такие единицы бытия и мышления, которые считаются первичными и отвечают на центральный вопрос метафизики. Как говорит Аристотель, «И теперь и прежде, да и всегда искомое, всегда вызывающее затруднения: „что такое сущее“ означает — „что такое сущность“ (τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία)» [Aristoteles. *Metaphysica*. 1028b. 2–5]. Исходя из этого, существующее осмысливается как совокупность сущностей, а потому свойства и качества, события и ситуации оказываются чем-то вторичным — важным, необходимым, но вторичным: «...сущность первоначально есть сущее» [Aristoteles. *Metaphysica*. 1028a. 30–31], тогда как присущее, т. е. все акцидентальное, само по себе не самостоятельно и зависит от сущности. Именно в таком контексте зло осмысливается как разрушение сущности, т. е. разлад, уничтожение порядка вещей, исчезновение гармонии в целом и в частном. Например, свт. Василий Великий иллюстрирует вышеприведенное определение зла (στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν) таким примером: «Сотворен глаз, слепота же произошла от разрушения глаз. Поэтому, если бы глаз не был по природе подвержен разрушению, то слепота не проникла бы [в него]. Так и зло не само по себе существует (τὸ κακὸν οὐκ ἐν ἰδίᾳ ὑλάρξει ἐστίν), но следует за повреждениями души. <...> Поэтому зло не сотворено вместе с прекрасным (τοῖς καλοῖς)» [Basiliius Caesariensis. *Quod deus non est auctor malorum* // PG 31. Col. 341. 30–35]. Глаз есть некая сущность, которая сама по себе есть благо, а зло есть нарушение его функционирования, увечье, т. е. умаление блага данной сущности.

Так античная метафизика объединялась с библейским мировидением: Бог созидает только благо, поэтому мир «весьма прекрасен (καλὰ λίαν)» (Быт 1:31). Но если мироздание прекрасно, а таковым оно в значительной мере остается и после грехопадения, то проблема зла естественным образом смещается в область антропологии: «подлинное зло» есть грех, некая *субъективная* инстанция, которая гнездится в произволении человека; «мнимое зло» — это не-сущее, путь в небытие, понимаемый как *объективный* процесс разрушения, притом аксиологически нейтральный, ибо различные лишения могут нести благо. В такой системе координат довольно трудно сформулировать проблему теодицеи, поскольку Бога не за что винить: «мнимое зло», или страдания, — не бессмысленны, они ведут к какой-то *благой цели*, пусть даже и неведомой человеку, тогда как «подлинное зло», или грех, имеет источником свободную волю человека — и только ее. Вероятно, именно поэтому вплоть до Нового времени, когда произошел сдвиг онтологической парадигмы, проблема зла не связывалась напрямую с теодицеей.

Переосмысление концепции

Если сегодня «аргумент от зла» представляется едва ли не самой главной темой философии религии, то с исторической точки зрения такая ситуация выглядит

избавиться от боли. Поэтому отношение к страданию изменилось: когда оно было неизбежным, оно наделялось смыслом, а когда стало необязательным, оно тотчас потеряло свое терапевтическое значение. Вместе с тем изменилось и отношение к смерти, хотя она по-прежнему неизбежна. Так, если в христианской традиции смерть рассматривается как таинство, то в современной культуре (особенно в кинематографе) она преподносится как что-то абсурдное и бессмысленное, часто случайное и нелепое, но при этом абсолютно фатальное. Для религиозного мировоззрения есть нечто большее, чем жизнь и смерть, что наделяет смыслом то и другое, тогда как секулярный взгляд на мир ограничивается только жизнью, как чем-то предельным, а потому смерть не имеет смысла, который мог бы выходить за пределы временной жизни. Это важно учитывать при осмыслении психологических или философских особенностей более древней культуры.

совершенно иначе. Несмотря на то, что феномен зла обсуждался уже в ранних философских текстах, только в Новое время он стал рассматриваться как возражение против существования Бога [Hickson, 2013]. Согласно наблюдениям М. Хиксона, до Фомы Аквинского проблема зла вообще не фиксируется в том смысле, как мы ее сейчас знаем, но и в случае самого Аквината она была сформулирована лишь гипотетически и не представляла собой собственно проблему¹² [Hickson, 2013, 11]. Иначе говоря, в истории философии можно найти разные способы концептуализации феномена зла, однако они не входили в состав проблемы теодицеи, т. е. имели место *апоретические* формулировки проблемы, но не было *атеологических*¹³. Тем не менее в XVII в. ситуация меняется и фокус рассмотрения проблемы зла смещается в область философии религии (прежде всего у П. Бейля), что вскоре приводит к появлению термина «теодицея» и возникновению «аргумента от зла»¹⁴.

Подход М. Хиксона весьма остроумен, однако нуждается в некоторых уточнениях. Прежде всего, нельзя сказать, что проблема зла никогда не связывалась с темой теодицеи. Например, в гомилии о том, что Бог не виновник зла, свт. Василий Великий говорит о людях, «которые, когда столкнутся с чем-либо малым в своей жизни, не перенося затруднительных обстоятельств, сразу начинают колебаться в мыслях: имеет ли Бог попечение о здешнем, присматривает ли за каждым, воздает ли каждому должное? Потом, когда видят, что их неприятности продолжают дальше, укрепляют в себе порочное мнение и говорят в сердцах своих, что нет Бога. <...> А кто вложил себе это в ум, тот уже без осторожности вдается во всякий грех» [*Basilius Caesariensis. Quod deus non est auctor malorum // PG 31. Col. 329. 34–45*]. Конечно, этот текст нельзя назвать точной формулировкой проблемы теодицеи, по крайней мере в том виде, как она сегодня представлена, но все же нетрудно заметить, что именно проблема зла, а точнее страдания, приводила некоторых людей к отрицанию Промысла, а затем и самого Бога. Психологически это выглядит вполне убедительно и, с моей точки зрения, именно в таком ракурсе следует рассматривать проблему теодицеи. Иначе говоря, атеологическая постановка проблемы зла все-таки встречалась, однако она действительно не была востребована и оставалась на интеллектуальной периферии вплоть до Нового времени, когда вместе с ростом секулярных представлений и возникает проблема теодицеи. В этот период появляются объективные предпосылки для того, чтобы поставить вопрос о существовании Бога, а потому проблема зла вполне естественно трансформируется в проблему теодицеи. Поэтому М. Хиксон прав в том, что в XVII в. происходит переосмысление феномена зла, в результате чего он становится религиозной проблемой *par excellence*.

¹² Это касается и взглядов Эпикура, и многих других, включая платоников. Так, он пишет среди прочего: «Во времена Августина зло не было широко признаваемой угрозой для веры в существование Бога. Зло привлекалось как аргумент против единства Творца, Божественного Промысла и способности человека узнать, существуют ли какие-либо боги; однако зло все же не использовалось как явное нападение на само существование Бога. Нет античного аргумента от зла. Первая ясная формулировка аргумента от зла (насколько мне известно) встречается в *Сумме теологии* Фомы Аквинского (1224–1274), как одно из лишь двух возражений, выставленных против существования Бога. <...> Таким образом, аргумент от зла восходит примерно к 1266 г. (году, когда Аквинат начал писать *Сумму*)» [Hickson, 2013, 9]. Далее автор пишет: «Возможно ли, чтобы... Аквинат или какой-то более ранний схоластический философ ненароком представил на Западе аргумент, который сегодня привлекается в качестве самой строгой поддержки атеизма? Такой исторический тезис вероятен...» [Hickson, 2013, 11].

¹³ Различие между этими типами постановки проблемы зла вводят супруги Адамс в весьма авторитетном сборнике, посвященном соответствующей теме [Adams, 1990, 2–3]. С их точки зрения, *апоретический* подход ставит проблему зла конструктивно, позволяя углубить наши знания о Боге, тогда как *атеологический* подход — деструктивно, поскольку имеет целью лишь опровержение существования Бога.

¹⁴ Хорошо известно, что термин «теодицея» появляется у Г. В. Лейбница (1710), который возражал П. Бейлю в том, что манихейство нельзя преодолеть с помощью одного лишь разума и поэтому рациональная теодицея невозможна [Hickson, 2013, 13; Woudenberg, 2013, 181].

Действительно, при переходе от Средних веков к Новому времени меняется научная методология: эксперимент вместо созерцания, механицизм вместо метафизики, гносеология вместо онтологии. Конечно, все это возникает не одновременно, многие из значительных перемен были подготовлены в Средние века, но важно отметить, что именно с наступлением эпохи модерна меняется трактовка целого ряда понятий: материя, пространство, вещь, зло и многие другие концепты переосмысляются в рамках нового мировоззрения. Меняется онтологическая парадигма: на смену иерархии сущего приходит унивокальное бытие, в рамках которого довольно трудно найти место для Божественного, а потому оно оттесняется в область сверхъестественного, т. е. чего-то добавочного к области природы¹⁵. По известному выражению Ф. Ницше, христианство — это платонизм для народа [Ницше, 2001, 560], и если в платонизме природный мир понимался как несовершенный образ умопостигаемого, то в Новое время происходит инверсия и уже сверхъестественное становится бледным подобием естественного. Иначе говоря, новая онтология предполагает и новую метафизику, или даже отказ от последней.

Эта перемена имеет большое значение для европейской культуры. Например, понятие зла становится проблематичным: «Традиционная привативная теория служила фоном для дискуссий о зле на латинском Западе на протяжении более тысячи лет, начиная по меньшей мере с Августина и заканчивая ранним семнадцатым веком. Однако в восемнадцатом веке привативная теория по большей части была отброшена ведущими теистами. Сегодня трудно найти какого-нибудь современного аналитического философа религии, который хотя бы упоминал о понятии зла как о лишенности блага» [Newlands, 2019, 276]. Если прежде зло осмыслялось как не-сущее и лишенность блага¹⁶, то теперь оно оказывается вне онтологического измерения и остается лишь в области антропологии, после чего без особых проблем релятивизируется.

Один из важных шагов в этом направлении сделали Ф. Бэкон и Р. Декарт, которые отказались от телеологического объяснения природных явлений. Дело в том, что понятие зла в средневековой философии рассматривалось не изолированно, словно некая отвлеченная проблема, но гармонично встраивалось в научное описание мироздания. Например, состояние покоя рассматривалось как лишенность движения, нагревание воды — как потеря ею своего естественного состояния: «На самом деле, интегрированность в научные, метафизические и теологические теории была такой, что термин „зло“ мог использоваться в научных моделях просто как другой пример лишенности» [Newlands, 2019, 293–294]. Именно поэтому, когда физика Нового времени преодолела Аристотеля и отвергла телеологию, многие философские построения стали выглядеть устаревшими и не соответствующими научным требованиям.

Понятие «лишенности блага» предполагало рассмотрение зла в онтологическом плане: слепота для глаза есть лишенность потому, что его цель — видеть; равным образом и вся природа понималась как иерархия сущностей и конечных целей. Это значит, однако, что должна быть объективная система координат, в которой можно определить, что является благом для какой-либо сущности, а что не соответствует ее цели и разрушительно для нее. Как поясняет Фома Аквинский, «Поскольку зло есть лишенность блага, а не чистое отрицание... то не всякий недостаток блага есть зло, но нехватка блага, которое естественно и надлежит иметь (*sed defectus boni quod natum est et debet haberi*). В самом деле, нехватка зрения является злом не для камня, но для живого существа: поскольку обладание зрением несовместимо со смысловым содержанием камня» [Thomas Aquinas. *Summa theologiae* q. 48, a. 5, ad. 1; пер. А. В. Апполонова с изм.]. Однако отказ от телеологии привел и к отказу от дискурса о том, что *надлежит* иметь. Поскольку у природы нет целей, а значит и какой-либо смысловой сущности, постольку трудно говорить об объективной системе координат. Ведь понятие блага в Средние века рассматривалось как общая цель всего сущего

¹⁵ О проблеме сверхъестественного см. известную одноименную работу А. де Любака [de Lubac, 1946].

¹⁶ О понимании зла в поздней схоластике см.: [Kent, 2007].

и вслед за Аристотелем определялось как «то, к чему всё стремится» [Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. 1094a. 3]. Но если природа ни к чему не стремится, если она есть механизм без какой-то определенной цели, то понятие блага вещи основано лишь на сравнении, например, здорового глаза и увечного, но ничего, как кажется, не отражает в сущности вещи.

Об этом прямо пишет Б. Спиноза: «Что касается до *добра и зла*, то они также не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна» [Спиноза, 1957b, 523]. Таким образом, добро и зло больше не являются объективными понятиями, которым что-то соответствует в самих вещах, но суть лишь модусы мышления. Стало быть, зло — это не лишенность блага, ибо в природе нет ни добра, ни зла, а поскольку «...хорошее и дурное не что иное, как отношения, то нет сомнения, что они должны считаться мысленными сущностями, ибо нечто никогда не называют хорошим, кроме как в отношении к чему-нибудь другому, что не так хорошо и не так полезно нам, как это другое. <...> Все вещи, существующие в природе, суть или собственно вещи, или действия. Но ни вещи, ни действия не бывают хороши или дурны. Следовательно, хорошее и дурное не находятся в природе» [Спиноза, 1957a, 108–109]. С тех пор понятия бытия и блага уже не мыслятся как обратимые, они разделяются подобно тому, как разделены объективное и субъективное, сущее и должное.

По всей видимости, такие представления о природе добра и зла уже вполне соответствуют современным взглядам, а потому исторический обзор на этом можно завершить. Стоит лишь добавить, что если по природе нет ни добра, ни зла, если это просто некие сравнения, то отсюда остается один шаг до переоценки всех ценностей и выхода по ту сторону добра и зла.

Современный дискурс

В современной культуре можно найти разные трактовки «зла», начиная от попыток полного отказа от такого рода понятий и заканчивая признанием некой реальности зла, которая угрожает человеку. При этом стоит отметить, что первой точки зрения придерживаются не только ницшеанцы и имморалисты, но и представители естественных наук, например упоминавшийся выше Р. Сапольски, который считает, что понятия добра и зла являются ненаучными и потому их надо отбросить [Sapolsky, 2017, 79]. Разумеется, невозможно охватить все эти взгляды на нескольких страницах, поэтому я рассмотрю лишь один способ трактовки понятия зла, который, однако, претендует на некую систематизацию и представляет собой пример второй точки зрения, согласно которой зло есть нечто реальное.

В недавней статье «Проблема зла: теодицея или апология» В. К. Шохин выделяет несколько объяснительных моделей: «(1) зло как продукт нашего неведения, а в сущности своей чистая „лишенность“, нечто онтологически незаконное и в конечном счете некое небытие или, самое большее, последняя граница между сущим и не-сущим; (2) зло, в противоположность этому, как необходимая составляющая мироздания в его гармонии и порядке — обе эти объяснительные модели вполне можно было бы назвать метафизическими, а также (3) зло как продукт свободной и ложной воли конечных разумных существ и (4) зло как инструмент божественного воспитания, направленного на совершенствование этих существ» [Шохин, 2016, 49]. Чуть ниже к этому добавляется еще одна модель, «(5), согласно которой претерпение зла в этой жизни является средством обретения блаженства в жизни вечной» [Шохин, 2016, 51]. Бросается в глаза, что автор рассматривает проблему зла лишь в теологическом измерении, полагая, что данная тематика «была и остается проблемой прежде всего для религиозного сознания», причем «классический теизм уязвим для аргумента

от зла в особой степени» [Шохин, 2016, 47–48]. В свете вышесказанного должно быть ясно, что таким сужением горизонта мы обязаны секулярным тенденциям в среде новоевропейских мыслителей, ибо в прежние времена проблема зла отнюдь не ограничивалась «религиозным сознанием», а теизм не был уязвим «в особой степени». Поэтому имеет смысл все-таки разграничивать проблему зла и проблему теодицеи, ибо объем этих понятий не совпадает, хотя они и связаны между собой. Однако трудность не только в том, что проблема зла подменяется философской теологией и тем самым перестает обсуждаться как самостоятельная проблема, которая на самом деле заслуживает всяческого внимания. Дело в том, что представленная систематизация очень неудачна по той причине, что автор противопоставляет различные трактовки проблемы зла, хотя исторически они выступали как взаимодополняющие. Так, он пишет: «То, что зло — реальность многомерная, а потому не поддающаяся одному объяснению, никакого сомнения не вызывает. Проблема в том, что некоторые из этих „канонизированных“ теодицей прямо противоречили друг другу, как, например, модель (1) — всем прочим, а модель (3) — модели (2). <...> Сейчас модели (1) и (2) практически уже в очень незначительном употреблении... но модели (3) и (4) сохраняют свои позиции наряду с более современной моделью (5)» [Шохин, 2016, 50–51]. Тем не менее довольно трудно найти какое-либо действительное противоречие между этими моделями, скорее напротив, они гармонично согласуются, если взять за основу привативную теорию, которая и была основополагающей в античной, патристической и средневековой философии.

В самом деле, зло как лишенность блага (1) вполне согласуется с другими моделями, например с дуализмом гностиков и платоников, т. е. с моделью (2), поскольку именно в платонизме впервые и было разработано понимание зла как лишенности, когда материя, понимаемая как нечто не-сущее, совечна своей противоположности — единственному началу бытия. Именно поэтому в данных школах телесность считалась чем-то негативным, ведь она связывает душу с материей, которая есть «нечто онтологически незаконное и в конечном счете некое небытие». Зло как лишенность гармонично сочетается и с моделью (3), поскольку различие подлинного и мнимого зла объясняет, каким образом «зло как продукт свободной и ложной воли» ведет к гибели и небытию. Трудно вообще понять, как можно сталкивать модели (1) и (3), ибо они настолько четко представлены в патристической мысли (например, у свт. Василия Великого, который цитировался выше), что их противопоставление можно объяснить только безразличием к патристическим текстам. К такого рода мнимым противоречиям относится и противопоставление моделей (1) и (4–5), поскольку зло как инструмент воспитания и претерпевание бедствий в этой жизни лишь вводит в обсуждение понятие Промысла, но никак не лишает смысла трактовку зла как лишенности блага.

Почему возникают такого рода недоразумения? С моей точки зрения, они появляются исключительно потому, что проблема зла подменяется проблемой теодицеи, в результате чего само понятие зла как лишенности блага остается непонятым. В частности, В. К. Шохин считает эту модель «совершенно контринтуитивной», что обосновывается своего рода «кухонным» аргументом: «мы можем считать зло чем-то несуществующим, только когда причиняем его другим, но никаким образом когда они причиняют его нам» [Шохин, 2016, 51]. Кажется, что этот аргумент игнорирует вообще все, что в эпоху патристики и Средних веков было сказано о зле. Ведь когда мы причиняем зло другим, мы лишаем их блага в каком-то определенном отношении, когда же зло причиняют нам, то лишают какого-либо блага нас. Например, когда человека избивают, его лишают блага здоровья, ему причиняют боль, которая на физическом уровне есть разрушение сосудов, повреждение тканей и т. п. В таком случае *существует* определенная ситуация, существуют люди, но не зло, ибо последнее есть как раз разрушение того, что существует. Напомню, что привативная концепция была разработана в рамках метафизики сущности, внутри которой она успешно функционировала. Если же мы придерживаемся, например, событийной онтологии,

или используем понятие «реальность», которое обозначает вообще все, а потому фактически не имеет смысла, ибо в него включаются и Гарри Поттер, и зло, и многое другое, и все это называется реальным или даже *существующим*, то просто помещаем определение зла в несвойственный ему контекст, в котором данное понятие начинает казаться контринтуитивным. Но это очевидный анахронизм, к тому же основанный на химерической онтологии, в которой понятие существования непомерно расширяется, практически утрачивая свой смысл.

Теперь, если отвлечься от чрезмерных обобщений и истории метафизики, и просто посмотреть на то, с чем именно человек сталкивается, когда он сталкивается со злом, то можно заметить, что привативная трактовка зла находит подтверждение в опыте. Я предлагаю читателю провести простой мысленный эксперимент: попробуйте представить зло как таковое. Иначе говоря, спросите себя: что является злом? Мы видим мир вокруг себя, видим события, ситуации, но где здесь зло? Мы называем этим именем то, что портит мир вокруг нас, разрушает, уродует. Например, смерть, насилие, оскорбления и т. д. Однако если присмотреться, то можно увидеть, что злом всякий раз является то, что лишает окружающий мир его блага: смерть есть разрушение жизнедеятельности организма, ибо не организм есть зло, но его разрушение, т. е. распад того, что есть, гибель сущности; насилие есть применение силы против кого-либо, но ведь не сила есть зло и не человек, но неправильное использование силы, использование ее как не должно; оскорбление есть унижение чести и достоинства личности, но не личность есть зло и даже не унижение, но порочная воля, которая ведет к этому¹⁷. В итоге мы видим, что зло есть обратное движение от блага, т. е. распад сущности, но у него самого *сущности* нет: то, что разрушительно для сущности, само не есть сущность, ибо это явление другого порядка; распад сущности не есть ни сущность, ни ипостась, ни вещь. Зло лишь паразитирует на том, что есть, разрушая и искажая порядок вещей, а потому нельзя привести пример зла как такового. Ибо его просто нет. Зло можно считать некой реальностью лишь в том смысле, что слово «реальность» означает вообще все, с чем человек сталкивается в своем опыте. Однако это не значит, что зло есть нечто *реальное* в том же смысле, как реальные столы, стулья и прочие сущности, или даже в том смысле, как реальные уравнения, числа и идеи. Например, нож не есть зло, несмотря на то, что им можно убить человека; даже ядерное оружие не есть зло само по себе, ибо его работа — это термоядерные процессы, которые человек обращает на разрушение, тогда как их можно использовать и во благо, поэтому зло есть неправильное использование этих процессов, т. е. оно коренится в воле человека.

Как писал Платон в «Государстве», «Все губительное и разрушительное — это зло, а спасительное и полезное — благо» [Plato. Respublica. 608e]. Этот подход чрезвычайно прост, но именно точка зрения здравого смысла и была воспринята в христианской традиции и с давних времен служила критерием для различения добра и зла. Так, согласно Ареопагитикам, «природа блага состоит в том, чтобы производить и сохранять, а зла — разрушать и губить» [Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. IV. 19]. Поэтому, вопреки Спинозе и многим современным авторам, добро и зло как раз демонстрируют нечто положительное или отрицательное «в вещах, если их рассматривать самих в себе», и отнюдь не составляют «только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом», ибо увечье и разрушение суть не только результат сравнения одной вещи с другой, но и непосредственные изменения, которые происходят с теми или иными вещами, «если их рассматривать самих в себе». Поэтому я думаю, что можно согласиться с тезисом о том, что «после столь долгого и полного забвения, быть может, настало время пересмотреть привативную теорию зла» [Newlands, 2019, 306].

¹⁷ Наверное, не лишним будет пояснить, что унижение может быть положительным: самоунижение в смиренности, унижение недостатков в себе, унижение как часть игры (в кино, например), в конце концов — кеносис.

Источники и литература

1. Волкова (2017) — *Волкова Н. П.* Плотин о материи и зле. М., 2017.
2. Кунин (2014) — *Кунин Е. В.* Логика случая: О природе и происхождении биологической эволюции. М., 2014.
3. Максимов (2012) — *Максимов Л. В.* «Гильотина Юма»: pro et contra // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2012. Вып. 12. С. 124–142.
4. Ницше (2001) — *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.: ЭКСМО; Харьков: Фолио, 2001. С. 557–748.
5. Пономарёв (2009) — *Пonomарёв А. В. и др.* Зло // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 205–265.
6. Скрипник (1992) — *Скрипник А. П.* Моральное зло в истории этики и культуры. М., 1992.
7. Спиноза (1957a) — *Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // *Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957. С. 67–172.
8. Спиноза (1957b) — *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957. С. 359–618.
9. Шохин (2006) — *Шохин В. К.* Новая для современной России область философско-богословского дискурса // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. Москва, 6–9 июня 2005. М., 2006. С. 5–15.
10. Шохин (2016) — *Шохин В. К.* Проблема зла: теодицея и апология // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. М., 2016. Вып. 5 (67). С. 47–58.
11. Adams (1990) — *Adams M. M., Adams R. M.* Introduction // The Problem of Evil / Ed. by M. M. Adams, R. M. Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 1–24.
12. *Aristoteles.* Ethica Nicomachea — *Aristoteles ethica Nicomachea* / Ed. by I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962.
13. *Aristoteles.* Metaphysica — *Aristotle's metaphysics* / Ed. by W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. In 2 vols.
14. *Augustinus.* De natura boni — *Augustinus.* De natura boni // PL. T. 42. Col. 551–572; CSEL. Vol. 25. P. 855–899.
15. *Basilii Caesariensis.* Quod deus non est auctor malorum — *Basilii Caesariensis.* Quod deus non est auctor malorum // PG 31. Col. 329. 34–45.
16. Chignel (2019a) — *Chignell A.* Introduction // Evil: A History / Ed. by A. Chignell. Oxford, 2019. P. 1–18.
17. Chignel (2019b) — *Evil: A History* / Ed. by A. Chignell. Oxford, 2019.
18. de Lubac (1946) — *de Lubac A.* Surnaturel. Études historiques. Paris, 1946.
19. Definitiones — *Platonis opera* / Ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1907 (repr. 1967). Vol. 5. St III. 411a–416a.
20. *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus — *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus // Internet Archive Library. URL: <https://archive.org/details/CorpusDionysiacumIBeateReginaSuchlaPseudoDionysiusAreopagitaBandIDeDivinisNominibusPdf> (дата обращения: 28.08.2019).
21. *Gregorius Nyssenus.* De anima et resurrectione — *Gregorius Nyssenus.* De anima et resurrectione // PG 46. Col. 93. 16–21.
22. Hickson (2013) — *Hickson M. W.* A Brief History of Problems of Evil // The Blackwell Companion to the Problem of Evil / Ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford, 2013. P. 3–18.
23. Hudson (1969) — *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy* / Ed. W. by D. Hudson. London, 1969.
24. Kent (2007) — *Kent B.* Evil in Later Medieval Philosophy // Journal of the History of Philosophy. Baltimore, 2007. Vol. 45. № 2. P. 177–205.
25. McBrayer, Howard-Snyder (2013) — *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* / Ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford, 2013.

26. Neiman (2019) — *Neiman S.* What Happened to Evil? // *Evil: A History*. Oxford, 2019. P. 359–383.
27. Newlands (2019) — *Newlands S.* Evils, Privations, and the Early Moderns // *Evil: A History* / Ed. by A. Chignell. Oxford, 2019. P. 273–305.
28. *Origenes*. In Joannis — *Origène*. Commentaire sur saint Jean / Ed. par C. Blanc // *Sources chrétiennes*. Paris: Éditions du Cerf, 1966–1992. Vols. 120, 157, 222, 290, 385.
29. Rowe (1979) — *Rowe W. L.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16 (4). P. 335–341.
30. Ruppel (2019) — *Ruppel A.* Kakology // *Evil: A History* / Ed. by A. Chignell. Oxford, 2019. P. 43–59.
31. Sapolsky (2017) — *Sapolsky R.* Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst. New York: Penguin press, 2017.
32. Stump (2010) — *Stump E.* Wandering in Darkness: Narrative And The Problem Of Suffering. Oxford; New York, 2010.
33. *Thomas Aquinas*. Summa theologica — *Thomas Aquinas*. Summa theologiae. URL: <http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> (дата обращения: 28.08.2019).
34. Woudenberg (2013) — *Woudenberg van R.* A Brief History of Theodicy // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* / Ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford, 2013. P. 177–191.
35. Wykstra (1984) — *Wykstra S. J.* The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of “Appearance” // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1984. Vol. 16 (2). P. 73–93.

A. M. Gaginsky. Ontological Status of Evil and Metaphysics of Essence.

Abstract: The article considers the concept of evil and its ambiguous status in the history of philosophy. It is shown that in the framework of the metaphysics of essence, or the metaphysics of good, which was common feature of ancient and medieval philosophy, evil was conceived as something devoid of essence, non-existent. The author considers the development of this concept and its understanding in this era. At the same time, it is noted that in modern times such an understanding of evil becomes unsatisfactory due to a change in the ontological paradigm, as well as an epistemological turn that occurred in this era. In conclusion, the author turns to modern methods of conceptualizing the phenomenon of evil.

Keywords: good, evil, essence, nonexistence, metaphysics, history of philosophy.

Aleksey Mikhailovich Gaginsky — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher, Sector for Contemporary Western Philosophy at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (algaginsky@gmail.com).

Sources and References

1. Adams (1990) — Adams M. M., Adams R. M., eds. Introduction. *The Problem of Evil*. Ed. by M. M. Adams, R. M. Adams. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 1–24.
2. *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* — *Aristotelis ethica Nicomachea*. Ed. by I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962.
3. *Aristoteles*. *Metaphysica* — *Aristotle’s metaphysics*. In 2 vols. Ed. by W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970.
4. *Augustinus*. *De natura boni* — Augustinus. *De natura boni*. PL. T. 42. Col. 551–572; CSEL, vol. 25, pp. 855–899.

5. *Basilius Caesariensis. Quod deus non est auctor malorum* – Basilius Caesariensis. *Quod deus non est auctor malorum*. PG 31. Col. 329. 34–45.
6. Chignel (2019a) – Chignell A., ed. Introduction. *Evil: A History*. Ed. by A. Chignell. Oxford, 2019, pp. 1–18.
7. Chignel (2019b) – Chignell A., ed. *Evil: A History*. Ed. by A. Chignell. Oxford, 2019.
8. de Lubac (1946) – *de Lubac* A. Surnaturel. Études historiques. Paris, 1946.
9. Definitiones – *Platonis opera*. Ed. by J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1907 (repr. 1967), vol. 5. St III. 411a–416a.
10. *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* – Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus*. Available at: <https://archive.org/details/CorpusDionysiacumIBeateReginaSuchlaPseudoDionysiusAreopagitaBandIDeDivinisNominibusPdf> (accessed: 28.08.2019).
11. *Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione* – Gregorius Nyssenus. *De anima et resurrectione*. PG 46. Col. 93. 16–21.
12. Hickson (2013) – Hickson M.W. A Brief History of Problems of Evil. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford, 2013, pp. 3–18.
13. Hudson (1969) – Hudson W. D., ed. *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*. Ed. by W. D. Hudson. London, 1969.
14. Kent (2007) – Kent B. Evil in Later Medieval Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*. Baltimore, 2007, vol. 45, no. 2, pp. 177–205.
15. Kunin (2014) – Kunin E.V. *Logika sluchaya: O prirode i proiskhozhdenii biologicheskoy evolyutsii* [The logic of occurrence: On the nature and origin of biological evolution]. Moscow, 2014. (In Russian).
16. Maksimov (2012) – Maksimov L.V. «Gil’otina Yuma»: pro et contra [The “Guillotine of Hume”: pro et contra]. *Eticheskaya mysl’* [Ethical thought]. Moscow: IF RAN, 2012, is. 12, pp. 124–142. (In Russian).
17. McBrayer, Howard-Snyder (2013) – McBrayer J., Howard-Snyder D., eds. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford, 2013.
18. Neiman (2019) – Neiman S. What Happened to Evil? *Evil: A History*. Ed. by A. Chignell. Oxford, 2019, pp. 359–383.
19. Newlands (2019) – Newlands S. Evils, Privations, and the Early Moderns. *Evil: A History*. Ed. by A. Chignell. Oxford, 2019. P. 273–305.
20. Nitsche (2001) – Nietzsche F. *Po tu storonu dobra i zla: Sochineniya*. [On the other side of evil and good: Works]. Moscow: EKSMO; Khar’kov: Folio, 2001, pp. 557–748. (Russian translation).
21. *Origenes*. In Joannis du Origène. Commentaire sur Saint Jean. Ed. par C. Blanc. *Sources chrétiennes*. Paris: Éditions du Cerf, 1966–1992, vols. 120, 157, 222, 290, 385.
22. Ponomaryov (2009) – Ponomaryov A.V. i dr. Zlo [The Evil]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2009, vol. 20, pp. 205–265. (In Russian).
23. Rowe (1979) – Rowe W. L. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 1979, vol. 16 (4), pp. 335–341.
24. Ruppel (2019) – Ruppel A. Kakology. *Evil: A History*. Ed. by A. Chignell. Oxford, 2019, pp. 43–59.
25. Sapolsky (2017) – Sapolsky R. *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. New York: Penguin press, 2017.
26. Shokhin (2006) – Shokhin V.K. Novaya dlya sovremennoy Rossii oblast’ filosofsko-bogoslovskogo diskursa [A new field of philosophical and theological discourse for modern Russia]. *Problema zla i teoditsi: Materialy mezhdunarodnoy konferentsii. Moskva, 6–9 iyunya 2005* [The Problem of Evil and Theodicy: Materials of an International Conference. Moscow, June 6–9, 2005]. Moscow, 2006, pp. 5–15. (In Russian).
27. Shokhin (2016) – Shokhin V.K. Problema zla: teoditsiya i apologiya [Problem of evil: theodicy and apology]. *Vestnik PSTGU. Ser. I: Bogosloviye. Filosofiya. Religiovedeniye*. Moscow, 2016, is. 5 (67), pp. 47–58. (In Russian).
28. Skripnik (1992) – Skripnik A. P. *Moral’noye zlo v istorii etiki i kul’tury* [Moral evil in history of Ethics and Culture]. Moscow, 1992. (In Russian).

29. Spinoza (1957a) — Spinoza B. Kratkiy traktat o Boge, cheloveke i ego schast'ye [Short treatise about God, man and his happiness]. Spinoza B. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, 1957, pp. 67–172. (Russian translation).
30. Spinoza (1957b) — Spinoza B. Etika [Ethics]. Spinoza B. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, 1957, pp. 359–618. (Russian translation).
31. Stump (2010) — Stump E. *Wandering in Darkness: Narrative And The Problem Of Suffering*. Oxford; New York, 2010.
32. *Thomas Aquinas*. Summa theologica — Thomas Aquinas. *Summa theologiae* Available at: <http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html> (accessed: 28.08.2019).
33. Volkova (2017) — Volkova N. P. *Plotin o materii i zle* [Plotinus about material substance and evil]. Moscow, 2017. (In Russian).
34. Woudenberg (2013) — Woudenberg van R. A Brief History of Theodicy. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Ed. by J. McBrayer, D. Howard-Snyder. Malden; Oxford, 2013, pp. 177–191.
35. Wykstra (1984) — Wykstra S. J. The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of “Appearance”. *International Journal for Philosophy of Religion*, 1984, vol. 16 (2), pp. 73–93.