

К. В. Карпов

ФЕНОМЕН ЗЛА: ЭПИСТЕМИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ДОБРОМ И ЗЛОМ*

Предмет исследования настоящей статьи — противоречие между логической формулировкой проблемы зла и привационной теодицеей, а именно между утверждениями, что в мире существуют примеры ужасного и бессмысленного зла, и что зла актуально не существует, оно — лишь недостаток блага. В первой части эксплицируется данное противоречие. Во второй части представляется и кратко разъясняется теория «доксастических практик» в том виде, как ее понимал Уильям Олстон. В третьей части приводятся примеры того, что доксастические практики могут формировать и передавать убеждения мировоззренческого характера и не быть при этом универсалистскими. В четвертой части выдвигается гипотеза, объясняющая сформулированное в первой части противоречие. Она состоит в том, что феномен зла (проявление зла) обнаруживается (или устанавливается) в рамках определенных доксастических практик (или же интерпретационных схем), говоря конкретнее — в рамках практик, принятых в нетеистических мировоззрениях. Выдвигается предположение, что проблема зла формулируется и развивается в рамках светского гуманизма. Наконец, в заключительной, пятой, части статьи подводятся основные итоги и устанавливаются некоторые следствия для проблемы зла, вытекающие из предложенного в статье подхода.

Ключевые слова: проблема зла, привационная теодицея, доксастические практики, Уильям Олстон, теизм, светский гуманизм.

Вступление

Противоречие между существованием зла в феноменальной действительности и всеведущего, всемогущего и абсолютно благого Бога всегда была одним из главных вызовов теизму. Как известно, привационная теодицея является одним из первых и одним из самых популярных ответов на проблему зла. В привационной теодицее, однако, утверждается нечто прямо противоположное тому, что лежит в основании самой проблемы зла — в ней отрицается само существование феномена зла. Сформулируем это противоречие в явном виде.

I. Проблема зла:

- 1) если в мире существуют примеры бессмысленного ужасающего зла, то всеведущий, всемогущий и абсолютно благой Бог устранил бы его, будь это в Его власти;
- 2) существуют примеры бессмысленного ужасающего зла в мире;
- 3) следовательно, не во власти всеведущего, всемогущего и абсолютно благого Бога устранить проявления бессмысленного ужасающего зла в мире;
- 4) если не во власти всеведущего, всемогущего и абсолютно благого Бога устранить проявления бессмысленного ужасающего зла в мире, то необходимо признать ограниченность одного из Его атрибутов;
- 5) признание ограниченности хотя бы одного Божественного атрибута означает, что всеведущего, всемогущего и абсолютно благого Бога не существует;

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

Кирилл Витальевич Карпов — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН (kirill.karpov@gmail.com).

6) следовательно, всеведущего, всемогущего и абсолютно благого Бога не существует.

II. Привационная теодицея:

- 1) актуально существует только благо;
- 2) благо в вещи может иметь степени своего существования (то есть не в каждой вещи — а на самом деле ни в какой вещи, существующей в тварном мире, — благо не реализуется полностью);
- 3) зло есть недостаточность блага в вещи;
- 4) следовательно, зло как таковое не существует, но есть только лишь ограничение, или недостаток, блага в вещи.

Очевидно, утверждения I.2 и II.4 противоречат друг другу. Более того, постольку, поскольку любому здравомыслящему человеку очевидно, что зло все-таки существует, привационная теодицея объявляется зависящей от устаревших метафизических посылок, интеллектуально несостоятельной.

В настоящей статье предметом моего интереса является представленное противоречие. При этом я постараюсь не занимать ни атеистической, ни теистической позиции, то есть не буду формулировать нового аргумента от проблемы зла, критиковать привационную теодицею или, напротив, ее каким бы то ни было способом модифицировать, чтобы снять данное противоречие. Моя цель заключается, скорее, в попытке объяснить противоречие между I.2 и II.4 и посмотреть, какие выводы следуют для самой проблемы. Итак, во второй части я дам краткое разъяснение теории «доксастических практик», как их понимал Уильям Олстон. В третьей части я приведу несколько примеров, показывающих, что доксастические практики участвуют в формулировании и передаче мировоззренческих убеждений, но при этом они не имеют универсалистского значения. В четвертой части я перейду к обсуждению моей гипотезы, состоящей в том, что феномен зла (проявление зла) обнаруживается (или устанавливается) в рамках интерпретационной схемы, говоря иначе и конкретнее — в рамках нетеистического мировоззрения. Наконец, в заключительной, пятой, части статьи я сформулирую одно следствие для проблемы зла в целом, которое вытекает из представленного мною подхода.

Уильям Олстон о доксастических практиках

Как известно, Уильям Олстон на примере зрительного восприятия выделяет две составляющие в формировании убеждения: собственно восприятие и интерпретацию воспринятой информации.

Олстон отстаивает версию прямого реализма в природе восприятия. Согласно его теории, мы воспринимаем вещи этого мира, когда они являются нам определенным образом. Например, я воспринимаю помидор в моем салате потому, что он выглядит, или являет себя мне, определенным образом, то есть красным на фоне прочих, в большинстве своем зеленых, ингредиентов¹.

Что касается интерпретационного момента, то исходным для Олстона является различие между обоснованием убеждения и доказательством того, что обоснование имеет место быть (например, посредством демонстрации того, что процедуры, механизмы и практики обоснования являются надежными). Это совершенно разные задачи, решить которые одними и теми же средствами невозможно. Если эти задачи смешивать, то возникает т. н. проблема эпистемологического круга. Так, чтобы показать надежность чувственного восприятия, нужно все равно полагаться на данные чувственного восприятия, то есть для процедуры демонстрации надежности нужно принять как должное, что разные восприятия, задействованные в этом доказательстве надежности, сами были надежно сформированы. Такой же круг следует допустить

¹ Этот пример приводит С. Гримм. См.: [Гримм, 2018, 70].

и для всех способов формирования убеждений, в том числе и для чисто рациональных. Таким образом, фактически у нас нет возможности, не впадая в рассуждение по кругу, доказать надежность практик, приведших к формированию первичных убеждений.

«Как же нам следует поступить в такой ситуации?» — спрашивает Олстон. Здесь он, следуя за шотландским философом Томасом Ридом, полагает, что единственный выход состоит в том, чтобы принять в качестве методологического основания постулат «презумпции невиновности», то есть держаться того, что наши убеждения обоснованны, пока не будет доказано обратное. Но для этого убеждение должно быть частью «докрастической практики» (*doxastic practice*) — социально созданной и передаваемой практики формирования убеждений. Чувственное восприятие, память, рациональная интуиция, интроспекция как раз являются наглядными примерами таких практик.

Главная характеристика докрастических практик — их социальный характер:

Докрастические практики имеют совершенно социальную природу: они социально основываются социально отслеживаемым способом получения знания, социально распространяются. Мы научаемся формировать перцептивные убеждения об окружающей действительности в терминах той концептуальной схемы, которую мы воспринимаем из нашего социального окружения. Это не означает отрицания той роли в этом процессе, которую играют врожденные механизмы и склонности. Нам все еще надо многое узнать — в какой пропорции врожденные структуры и социальное научение влияют на развитие докрастических практик. Если говорить о моих предшественниках, то Рид более уповал на врожденные структуры, а Витгенштейн на социальное научение. Но какими бы ни были детали, оба элемента влияют на этот процесс. А конечный результат докрастических практик социально организуется, усиливается, отслеживается и распространяется [Alston, 1991, 163].

Теперь попробуем установить, отличаются ли между собой докрастические практики? Однопорядковы ли формируемые ими убеждения? Представляется, что докрастические практики могут формировать и передавать убеждения разной степени общности и значимости. Скажем, даже убеждения, сформированные на основе чувственного восприятия, могут быть разного характера: представление о том, что немного впереди меня стоит пенек с осенними опятами, отлично по своей общности и значимости от того, что в храме я непосредственно видел Бога.

Три примера

Рассмотрим несколько примеров, которые нам помогут понять, в чем могут отличаться докрастические практики и как эти различия могут влиять на наши представления о феномене зла.

Первый пример касается мистического опыта — рассмотрим вопрос о различных практиках, санкционированных для достижения мистического опыта в католицизме и православии. Как хорошо известно, одно из ключевых различий между этими конфессиями в вопросе мистического опыта касается признания чувственного переживания как мистического или ведущего к мистическому переживанию. Вот два отрывка, в которых представлены православное и католическое отношения к чувственному характеру богопознания.

Православная мистика, развивающаяся в связи с Св. Причащением, чужда чувственности и отличается трезвенностью. Ей остается чужд культ адорации Св. Даров вне причащения, который развивается в католичестве, так же как и культ

сердца Иисусова, сердца Богоматери, пяти ран и под. Вообще в мистике православия не только не поощряется, но всячески изгоняется воображение, которым человек старается чувственно представить и пережить духовное (черта, свойственная *exercitia spiritualia* Игнатия Лойолы, как и вообще католической мистике). Достаточно тех образов, которые дают церковная молитва и икона, вместе с евангельскими образами, чтобы духовно входить в силу воспоминаемых событий, большее же, что приходит от человеческого воображения, отягчено его субъективностью и, что гораздо хуже, чувственностью, а потому и не пользуется нимало.

Православная мистика безобразна и таковым же является и путь к ней, то есть как молитва, так и богомыслие, которое не должно стремиться к человеческому боговоображению, если Сам Бог не возбуждает образа в человеке [Булгаков: *Мистика в православии*].

В похвальном слове святейшей деве Цецилии в числе прочих ее славных добродетелей упоминается и такая: она всегда носила с собой Христово Евангелие, спрятав его на груди. Это, я думаю, надо понимать так, что она день и ночь размышляла о жизни Господа Иисуса, как о ней рассказано в Евангелии; о тех ее событиях, которые она особенно любила; размышляла сердцем чистым и невинным, с неотступным и горячим вниманием, переживая их и словно бы пробуя на вкус и с наслаждением медленно пережевывая; закончив полный круг, она возвращалась к началу и хранила все свои размышления в тайне своего сердца. Советую тебе делать так же. Среди занятий духовными упражнениями я считаю именно это самым необходимым, самым главным; оно ведет к преуспеянию и может возвести нас на более высокую ступень... Ты должна учиться представлять себе все, что говорится и делается, так, словно ты сама при этом присутствуешь (с. 81).

Здесь хорошенько сосредоточься: представь себе, как будто ты сама там присутствуешь, слышишь все, что говорят, и видишь все, что делается. Здесь ты найдешь чрезвычайно полезный предмет для благочестивого размышления (с. 116).

Главное — представить себя присутствующим при всех этих событиях и при каждом в отдельности, самому увидеть все, что совершилось, — Господень крест, страдания и распятие; самому присутствовать и оставаться там с сочувствием, вниманием, любовью и упорством (с. 281).

Напряги свой умственный взор изо всех сил, представь, что ты действительно находишься там, внимательно гляди вокруг и не упускай из виду ни одной мелочи, направленной против Господа твоего, и ничего из того, что Он Сам говорит или делает (с. 297).

Присутствуй умом при всех местах и при всех событиях так, как если бы ты находилась там телом (с. 328) [Псевдо-Бонавентура: *Размышления о жизни Христа*, 2010].

Эти два примера абсолютно противоположны в том, как их авторы относятся к чувственному воображению — живому представлению эпизодов из жизни Христа².

«В мистике православия не только не поощряется, но всячески изгоняется воображение, которым человек старается чувственно представить и пережить духовное... большее же, что приходит от человеческого воображения, отягчено его субъективностью и, что гораздо хуже, чувственностью», — пишет Булгаков. Псевдо-Бонавентура же настаивает: «Главное — представить себя присутствующим... представь, что ты действительно находишься там... присутствуй умом при всех местах и при всех событиях так, как если бы ты находилась там телом...». Это различие не раз подчеркивалось богословами и исследователями христианской мистики — но для нас важен другой момент. Фактически воображение в католичестве является доксистической практикой: это имеющая социальную природу практика получения убеждений.

² О негативной и позитивной роли, которую может играть воображение в богопознании, см.: [Бородай, 2010, 23–35].

Во-первых, практика воображения вписана в более широкий контекст другой социально санкционированной и распространяемой практики божественного чтения (*lectio divina*), являясь по своей сути одним из методов размышления (*meditatio*). Во-вторых, Иоанн де Калибус в своем трактате фактически закрепляет легальные способы воображения, то есть воображение становится социальной распространяемой мистической практикой приобретения убеждений. Таким образом, выполняются все условия для докстической практики: чувственное воображение — социально основанная и социально распространяемая практика приобретения истинных убеждений. И эта докстическая практика в рамках католицизма отклоняется в православии как ведущая к ложным убеждениям: православие противопоставляет чувственности практику трезвости.

Это различие практик в рамках христианства. Излишне, как кажется, говорить о том, насколько противоположным может быть отношение к одной и той же докстической практике в разных религиозных традициях или в нерелигиозном мировоззрении.

Второй пример лежит в области факта религиозного разнообразия. В данном случае я исхожу из того предположения, что по крайней мере основные положения вероучений, были сформулированы и поддерживаются в любой религиозной традиции благодаря докстическим практикам. Однако, как нам хорошо известно, убеждения разных религиозных традиций весьма отличны между собой, а порой и просто противоречат друг другу. А значит, следуя исходному предположению, различны и порой противоречивы и докстические практики, сформировавшие и поддерживающие эти верования. Вот только главные пункты разногласия: (1) о природе высшей реальности, (2) об актуальном положении человека, (3) о преодолении тех затруднений, с которыми связано актуальное положение человека. Так, например, в иудаизме, христианстве и исламе считается, что всемогущий Бог создал мир, но эти религии расходятся в своих взглядах на Творца. А в нетеистических традициях (например, индуизме, буддизме, джайнизме и синтоизме) существование такого Творца отрицается вовсе. В христианстве и исламе принято почитание Иисуса, но если в христианстве он считается Сыном Божиим, одной из ипостасей Бога, то в исламе — одним из пророков, то есть его Божественная природа отрицается. Христианство учит о грехопадении человека и невозможности для него обрести жизнь вечную без специальной Божественной помощи. А вот в индуизме, буддизме и джайнизме эта проблема обычно осмысливается в том ключе, что человек не понимает в полной мере, в каком мире он живет и что он есть на самом деле. Подобных примеров, когда между основными религиозными системами имеются явные противоречия, можно подобрать довольно значительное количество. Понятно, что в условиях подобных противоречивых свидетельств по одним и тем же вопросам в разных религиозных традициях какие-то из религиозных утверждений должны оказаться ложными. Для нас же важно сейчас зафиксировать то, что докстические практики могут считаться ложными в рамках различных религиозных традиций. Например, докстическая практика, формирующая и передающая убеждение о том, что все живое тонет в океане сансары, никак не может быть признана истинной в любой теистической религии.

Третий мой пример лежит на стыке психиатрии и религии: установления истинной этиологии психических болезней. Как хорошо известно, в современной медицине принято выделять естественные причины возникновения болезней, в том числе и психических. Однако неудачи психиатрии на пути исцеления некоторых душевных болезней приводят некоторых религиозных философов к мысли о том, что какие-то религиозные практики могут оказаться полезными в клинической психиатрии. Одним из самых горячих сторонников такого подхода является Ж.-К. Ларше, доктор философии, теологии и дипломированный специалист по клинической психиатрии³.

³ Свое изложение концепции Ж.-К. Ларше и оценки его творчества я основываю главным образом на подготовленной Н. А. Рединым в секторе философии религии Института философии РАН диссертации «Религиозно-философская система Жан-Клода Ларше: методология,

Ларше вводит понятие *духовной болезни*, под которым он понимает нарушение нормальных отношений человека и Бога, проявляющееся как на уровне повседневной активности человека, так и в дисфункции отдельных человеческих способностей. Соответственно, выздоровление заключается в восстановлении нормальных, естественных отношений человека с Богом [Larchet, 2005, 14]. Духовные болезни независимы от других болезней: психические и физические расстройства могут послужить лишь плодотворной почвой для развития духовных болезней, но при этом сами не являются их причиной [Larchet, 2005, 15]. Духовные болезни могут и часто находятся в равновесном состоянии: психическое здоровье не есть отсутствие болезней, но равновесная многих духовных болезней [Larchet, 2005, 44]. Духовная патология вводит реальную психическую патологию, часто не обнаруживаемую средствами классической медицины, но идентифицируемую в христианском (православном) богословии⁴. Главной причиной безумия, согласно духовной этиологии, являются страсти [Ларше, 2011, 25]. К этой группе относится большинство неврозов и некоторые психозы современной ноэографии. Ларше предлагает соотносить существующие медицинские диагнозы с христианской аскетической практикой, в теоретическом плане которой был накоплен колоссальный объем знаний о природе человека, страстях и борьбе с ними (например, параноидальный психоз, истерический невроз — с гордыней, сопутствующие психозам беспокойство и тревогу — с печалью, фобические неврозы — со страхом, меланхолический психоз — с унынием и т. д.) [Ларше, 2011, 25–27].

Итак, Ж.-К. Ларше предлагает использовать для диагностирования и лечения некоторых психических болезней христианскую аскетику, являющуюся, безусловно, докстастической практикой. Она социально установлена и социально распространяется через одобренные Церковью тексты. Современной психиатрии, основывающейся на натуралистическом мировоззрении, такой подход чужд, поскольку в натуралистической системе координат нет места для выходящих за рамки естественных причин (в нашем случае религиозных) объяснений и докстастических практик, дающих такие объяснения.

Объяснение тому, что докстастические практики могут не иметь (а зачастую, как мне представляется, и не имеют) универсального характера (в том смысле, что они принимаются не всеми), то есть тому, что одна и та же практика может считаться докстастической в одних случаях и не считаться таковой в других, кроется в их социальной природе. Олстон, проблемное поле книги которого занимает анализ перцептивного восприятия, пишет:

Докстастические практики... социально основываются социально отслеживаемым способом получения знания, социально распространяются. — И далее, — мы научаемся формировать перцептивные убеждения об окружающей действительности в терминах той концептуальной схемы, которую мы воспринимаем из нашего социального окружения [Alston, 1991, 163].

Благодаря нашему социальному окружению мы научаемся формировать и другие наши убеждения, а также узнаём, что другие пути формирования убеждений ошибочны. Так, в православии любой чувственный путь формирования убеждений о Боге считается ложным, а в католицизме определенные его формы закрепляются в практике *lectio divina*, в психиатрии принята органо-механистическая этиология болезней, а с религиозной точки зрения может быть предложена и «духовная» этиология. Все

антропология, этика», защита которой и, следовательно, представленность в библиотеках страны ожидается к концу 2019 г.

⁴ Надо отметить, что Ларше выделяется на фоне многих «православных психологов» тем, что он не сводит психические болезни к духовным, оставляя тем самым место для психотерапии.

это нам говорит о том, что докстастические практики не только являются средствами передачи знания, но и сами функционируют в рамках определенного мировоззрения. На поддержание, развитие и распространение этого мировоззрения и направлены докстастические практики⁵.

Проблема зла — часть светского гуманизма

Итак, моя гипотеза для объяснения того, что онтологический статус феноменов зла оценивается порой прямо противоположным образом, состоит в том, что феномен зла (проявление зла) обнаруживается (или устанавливается) в рамках определенных докстастических практик (или же интерпретационных схем). Эту идею можно формальнее сформулировать следующим образом:

1. Проблема зла фиксируется в определенной докстастической практике и передается через нее.

2. Если проблема зла фиксируется в определенной докстастической практике и передается через нее, то проблема зла является частью мировоззрения.

3. Проблема зла является частью мировоззрения.

Проблема зла формируется в рамках мировоззрения определенного типа, а именно в рамках светского гуманистического мировоззрения, частью которого может быть и атеистическое. Как я обращал внимание в части 2, докстастические практики могут формировать убеждения совершенно различной степени общности: например, от того, что данные грибы съедобные, до того, что у меня был опыт восприятия Бога. Поэтому теоретически докстастическая практика может передавать такого рода общие убеждения, как аргументы против существования Бога. То внимание, которое в последних изводах проблемы зла уделяется незаслуженности страданий, претерпеваемых как людьми, так и животными, возможно сформировать, например, в рамках светского гуманизма. Цель светского гуманизма — возвышение человеческих ценностей, принижение ценностей, связанных с Высшей реальностью, и утверждение, что благополучие достижимо, только если ориентироваться на самого человека без его связи с Богом. При этом в светском гуманизме распространено множество аргументов, подрывающих веру в Бога. Их можно разделить на два типа: этические (в широком смысле) — в пользу того, что вера в Бога приводит к аморальным с точки зрения гуманизма последствиям, и гносеологические, показывающие, что имеется достаточное количество контрдоводов (опровержителей) против веры в Бога [Poole, 2019, 17–33]. К последним относится в том числе и аргумент от невозможности согласовать существование бессмысленного зла в мире с всемогущим, всеведущим, абсолютно благим Создателем.

Для моей гипотезы важно даже не столько то, что докстастические практики могут передавать убеждения мировоззренческого масштаба, сколько то, что проблема зла передается и в докстастической практике. Важнейшая составляющая любой докстастической практики — интерпретационная. Скажем, в восприятии пенька с грибами важен и сам факт восприятия, и узнавание субъектом признаков, указывающих ему на то, что эти грибы съедобные, и почерпнутых им от других людей. В примере с закреплением чувственного воображения как легитимной ступени богопознания у Иоанна де Калибуса мы обнаруживаем тот же интерпретационный момент, ведь он закрепляет конкретный вид воображения (а именно представление евангельских событий в подробностях), в рамках конкретной практики божественного чтения, которая сама, в свою очередь, является более широкой докстастической практикой, формирующей и передающей принятые в католицизме убеждения о Божественном.

⁵ Безусловно, докстастические практики направлены не только на передачу знания мировоззренческого характера. Пример с восприятием красного в салате и интерпретацией этого красного как томата служит тому подтверждением. Однако для меня сейчас важно зафиксировать, что докстастические практики могут передавать и мировоззренческие убеждения.

Посмотрим на атеистический аргумент Уильяма Роу с точки зрения доксистической практики.

- (1) Существуют примеры таких сильных страданий, которые всемогущее существо могло бы предотвратить, не теряя при этом блага и не дозволяя такого же по силе или еще более сильного зла;
- (2) всеведущее, абсолютно благое существо предотвратило бы проявление любого сильного страдания, каковое находится в его власти, если только оно не может сделать это без потери большего блага или позволения случиться такому же по силе или еще более сильному злу;
- (3) [следовательно,] всемогущего, всеведущего и абсолютно благого существа не существует [Rowe, 1979, 336].

В данном случае суть атеистической доксистической практики выражена в посылке (1). Если посмотреть на нее внимательно, мы увидим, что она состоит из двух частей. В первой утверждается, что в мире имеются примеры сильных страданий, а уже во второй — что Бог (всемогущее существо) мог бы их предотвратить, не теряя при этом блага и не дозволяя страданий. И если появление в посылке второй ее части как-то обосновано, поскольку отсылает в том или ином виде к некоторым постулатам теизма, то обосновать появление первой части более проблематично, несмотря на всю ее (кажущуюся) очевидность. Скорее, утверждение «Существуют примеры сильных страданий» является простой констатацией факта. Когда Роу обсуждает обоснованность первой посылки, он касается вопроса законности связи между первой и второй частями посылки. Все его примеры направлены на то, чтобы показать рациональность принятия этой посылки, то есть того, что существуют такие виды зла, которые Бог мог бы предотвратить и сделать при этом так, чтобы не потерять какое-то благо и чтобы не попустить большее зло. Именно в этом контексте он приводит ставший классическим пример с олененком, погибшем в лесном пожаре (р. 337). В итоге Роу заключает:

Представляется, что хотя мы не можем доказать истинность посылки (1), все же в целом разумно считать, что посылка (1) истинна, что (1) является предметом разумной веры [Rowe, 1979, 338].

С той же стратегией рассуждения мы сталкиваемся и в иных формулировках проблемы: каждый раз проявление зла в эмпирической действительности только лишь констатируется, но никак не обосновывается.

Наконец, я утверждаю, что проблема зла — не просто часть доксистической практики, но относится к мировоззрению определенного типа, а именно гуманистическому, и передается в его рамках.

Проблема зла — часть атеистической критики религии и религиозной веры. Однако критика (или отрицание) сама по себе не может составлять определенного мировоззрения, которое всегда заключается в том или ином утверждении или нескольких взаимосвязанных утверждениях. Атеистическая критика религии может быть частью двух мировоззрений — натурализма и светского гуманизма. Отличительная черта натурализма — утверждение, что наука — мера всех вещей. В натурализме отрицается существование сверхприродных сущностей, утверждается, что наука — единственное средство понимания и объяснения мира и того, как следует человеку жить в этом мире. Основа же светского гуманизма — представление о достоинстве человеческой личности и ее правах. В нем так же, как и в натурализме, отрицается существование сверхприродных сущностей, но мера всех вещей — уже не столько научное знание, а человек и достоинство человеческой личности.

В какой мере те, кто придерживается этих секулярных мировоззрений, оправданы в том, что придерживаются своих убеждений? Ответ на этот вопрос зависит от того, являются ли истинными их различные убеждения о реальности в целом. А поскольку мировоззренческие убеждения имеют характер не только доказательный,

но и экзистенциальный, постольку эпистемически сторонники секулярного мировоззрения вынуждены выдвигать против сторонников теистического мировоззрения контраргументы, независимые от их базовых убеждений. Ведь, например, если удастся показать, что какая-то форма теизма совместима с научным знанием (как это делают Майкл Рьюз и Эллиотт Собер), то атеистическая критика, основанная на натурализме, окажется несостоятельной. В этом смысле атеистическая критика, основанная на светском гуманизме, более опасна для теиста, так как ее доказательная сила базируется не на научных данных, а на тех рассуждениях, которые в их распоряжение могут предоставить философские исследования и рассуждения. Именно таким видом критики и является проблема зла.

Основные выводы

Подведем некоторые итоги. В этой статье я, прежде всего, стремился показать, что отрицание в привационной теодицее самого феномена зла и всяческое его установление как факта окружающей действительности в любой из формулировок проблемы зла можно объяснить тем, что они представляют собой различные докстастические практики, более того — докстастические практики, обеспечивающие функционирование разных мировоззрений. Уже после этого я отнес проблему зла, если ее рассматривать как докстастическую практику, к такому типу мировоззрения, как светский гуманизм.

Но если принять предложенную мною трактовку различных версий проблемы зла и привационной теодицеи как докстастических практик, то меняется и сам фокус проблемы. Дело в том, что эти практики основываются на совершенно различном эпистемическом отношении к добру и злу. В проблеме зла предполагается, что феномен зла постигается нами непосредственно, тогда как того же нельзя утверждать в отношении блага в привационной теодицее. В последнем основанием любого блага является Высшее Благо, познание Которого может быть непосредственным только в исключительных случаях. Таким образом, между благом и злом имеется эпистемический разрыв. Как кажется, не учитывать его никак невозможно для хоть сколько-нибудь позитивного обсуждения проблемы зла.

Источники и литература

1. Бородай (2010) — *Бородай Т. Ю.* Роль воображения в богопознании // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 3 (31). С. 23–35.
2. Булгаков: *Мистика в православии* — *Булгаков С. Н.* Мистика в православии. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/pravoslavie-ocherki-uchenija-pravoslavnoj-tserkvi/12> (дата обращения: 25.09.2019).
3. Гримм (2018) — *Гримм С.* Логика мистицизма // Философия религии: аналитические исследования. 2018. № 2(1). С. 70. 67–81.
4. Псевдо-Бонавентура: *Размышления о жизни Христа* (2010) — *Иоанн де Калибус (Псевдо-Бонавентура).* Размышления о жизни Христа // Символ. Париж; Москва, 2010.
5. Ларше (2011) — *Ларше Ж.-К.* Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока первых веков. М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2011.
6. Alston (1991) — *Alston W.* Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1991.
7. Larchet (2005) — *Larchet J.-C.* L'inconscient spirituel. Paris: Cerf, 2005.
8. Poole (2019) — *Poole R. A.* The True Meaning of Humanism: Religion and Human Values // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 17–33.
9. Rowe (1979) — *Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. № 4 (Oct.). P. 335–341.

Kirill Karpov. Phenomenon of Evil: Epistemic Difference between Good and Evil.

Abstract: In this paper I focus on a contradiction between the logical problem of evil and privation theodicy (*privation boni*), namely, between propositions that there are examples of horrendous and meaningless evils in the world, and that evil does not exist actually, as it is only a lack of good. In the first part I explicitly formulate this contradiction. In the second I introduce William Alston's theory of "doxastic practices". In the third part I provide three examples aiming to show that doxastic practices can form and transmit beliefs pertaining to worldviews though they might not have a universal character. In the fourth part I formulate my hypothesis explaining the contradiction. I argue that phenomena of evil are found within certain doxastic practices, more specifically, within the practices adopted in non-theistic worldviews. Then I suggest that problem of evil is a part of secular humanism. Finally, in the fifth part, I draw some conclusions for the problem of evil arising from approach proposed in the paper.

Keywords: problem of evil, privation theodicy (*privation boni*), doxastic practices, William Alston, theism, secular humanism.

Kirill Vitalyevich Karpov – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (kirill.karpov@gmail.com).

Sources and References

1. Alston (1991) – Alston W. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
2. Boroday (2010) – Boroday T. Yu. Rol' voobrazheniya v bogopoznaniy [The role of imagination in the knowledge of God]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya*, 2010, is. 3 (31), pp. 23–35. (In Russian).
3. Bulgakov: *Mistika v pravoslavii* – Bulgakov S. N. *Mistika v pravoslavii* [*Mystics in Orthodoxy*]. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/pravoslavie-ocherki-uchenija-pravoslavnoj-tserkvi/12> (accessed: 25.09.2019). (In Russian).
4. Grimm (2018) – Grimm S. Logika mistitsizma [Logic of mysticism]. *Filosofiya religii: analiticheskiye issledovaniya*, 2018, no. 2(1), pp. 67–81. (Russian translation).
5. Larshé (2011) – Larchet J.-C. *Istseleniye psikhicheskikh bolezney. Opyt khristianskogo Vostoka pervykh vekov* [Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles]. Moscow: Sretenskiy stavropigial'nyy muzhskoy monastyr' Publ., 2011. (Russian translation).
6. Larchet (2005) – Larchet J.-C. *L'inconscient spirituel*. Paris: Cerf, 2005.
7. Poole (2019) – Poole R. A. The True Meaning of Humanism: Religion and Human Values. *Filosofskiy zhurnal*, 2019, vol. 12, no. 1, pp. 17–33.
8. Pseudo-Bonaventura: Razmyshleniya o zhizni Khrista (2010) – Ioann de Kalibus (Pseudo-Bonaventura). *Razmyshleniya o zhizni Khrista* [John de Calibus (Pseudo-Bonaventura). Reflections on the life of Christ]. *Symbol*. Paris; Moscow, 2010.
9. Rowe (1979) – Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 1979, vol. 16, no. 4 (Oct.), pp. 335–341.