ПРОБЛЕМА ЗЛА: ТЕОДИЦЕЯ И АПОЛОГИЯ*

В. К. Шохин*

Статья исходит из различения двух модальностей обращения теистического разума с проблемой зла — построения универсальных объяснительных моделей («теодицея») и апологии в конкретных полемических контекстах («защита»). Первая из этих модальностей оказывается в противоречии с основами теистического мировоззрения, поскольку библейские тексты однозначно ориентируют на то, что, во-первых, причины зла имеют партикулярный (не универсальный) характер, и, во-вторых, они далеко не всегда могут быть доступны для конечного разума. Помимо этого демонстрируются и логические проблемы, связанные со взаимной совместимостью основных, классических, теодицей. Модальность апологии является значительно более эпистемически оправданной и религиозно востребованной. Однако здесь используются далеко не все и не самые убедительные ресурсы полемики. Автор предлагает некоторые собственные ответы на атеистическую аргументацию, основным из которых является обнаружение в ней очевидных двойных стандартов, неизбежных для «мышления, направляемого желанием» (wishful thinking).

Когда кто-то слышит словосочетание *проблема зла*, у него не возникает особых затруднений. Обсуждаемая тема была и остается проблемой прежде всего для религиозного сознания, притом наиболее беспокойной и притом не только для классического теизма, но и для других мировоззрений. Ведь уже Платон должен был учитывать соображения тех, кто высказывал скепсис относительно участия богов в делах этого мира на основании наблюдений над тем, как процветают нечестивые и порочные вместе со своим потомством, а добродетельные терпят несчастья¹. А некоторые ранние брахманисты, отчасти близкие к тому мировоз-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 15-03-00211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

* Текст публикуется с сохранением стилистики автора.

¹ Так, в «Законах» Афинянин ведет следующую умозрительную беседу с оппонентами традиционной религии: «Или, может быть, тебя приводит в смущение зрелище того, как нечестивые люди доживают до глубокой старости и достигают предела своей жизни, оставляя детей своих, окруженных величайшими почестями? Может быть, ты видел все это, знал понаслышке или же, наконец, сам случайно был очевидцем многочисленных страшных и нечестивых поступков, с помощью которых многие люди низкого звания достигали почестей и даже тирании? Ясно, что, не желая из-за своего сродства с богами бросать им упрек, будто они виновники всего этого... ты признаешь их существование, но думаешь, что они свысока и с пренебрежением относятся к делам человеческим» (Платон. Сочинения. М., 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 396).

зрению, которое сегодня называется открытым теизмом², сталкивались уже не со скептицизмом, но с сарказмом буддистов по поводу сомнительной совместимости существования благого создателя мира со страданием всех живых существ³. Но классический теизм уязвим для аргумента от зла в особой степени. В самом деле, аргумент против него от якобы более рационального и экономного материалистического мирообъяснения может быть нейтрализован без большого труда через выяснение его сущностного фидеизма: ведь вера в Бога здесь лишь замещается иррациональной верой в творческое всемогущество совершенно слепых и случайно функционирующих факторов. Сравнительно более современный аргумент против теизма от самого наличия альтернативных религиозных традиций предположительно той же (если не высшей) валидности менее иррационален, но он также может быть уравновешен через сопоставление предикатов теистического Бога и других «конечных реальностей». А вот аргумент от зла покусается как раз на эти самые предикаты теистического Бога (в сравнении с которыми атрибуты других богов являются ограниченными, а потому с фактами зла и менее несовместимыми). И покусается самым brutальным образом — через столкновение идеальной перфектности этих предикатов с «толщей» реальности негативных фактов эмпирического мира, от которых никак нельзя отделаться допущением того (как то имело место в поздней античности и в Средневековье), что они просто не имеют права на существование.

А вот вторая часть названия этого текста в интенциональном уточнении нуждается, и это уточнение несет в себе прежде всего кантовские коннотации. Речь пойдет о «критике религиозного разума» — о том, какие задачи религиозному разуму в связи с проблемой зла по силам, а какие нет. И наш тезис состоит в том,

² Понятие «открытый теизм» (open theism) обобщает те направления современной аналитической теологии, в которых делается попытка ревизии некоторых основоположений классического теизма ради «приближения» трансцендентного Бога к человеку и его пониманию посредством ограничения Его «слишком метафизических» предикатов. Например, для «открытого теизма» предпочтительно ограничить всеведение Бога ради предполагаемого расширения через это свободы человека, но также и облегчения Его ответственности за существующее зло, что соответствует концепции «слабого бога» и в сегодняшней континентальной теологии. В индийском теизме (*ишваравада*) Божество-Ишвара также лишено одного из трех предикатов теистического Бога — всемогущества, так как его действия должны соотноситься с независимым от него законом кармы-сансары, безначальность которого препятствует и его обозначению в качестве Творца в реальном смысле.

³ Так, уже в Джатаках Палийского канона основным аргументом против существования Бога выставляется несовместимость допущения его в качестве владыки мира (*issaro*) с наблюдением страданий живых существ и несправедливости, царящей на земле (Джатаки VI. 208) (по изданию в серии Pali Text Society). Аргумент от зла несет на себе значительную нагрузку в антиатеистическом пассаже «Буддачариты» Ашвагхоши (I–II вв.), а в автокомментарии Васубандху к его знаменитой «Абхидхармакоше» (IV в.) теистов ставят перед дилеммой в вопросе о том, какими, собственно, мотивами руководствовался Ишвара при создании мира. Если стремлением к удовлетворению собственных потребностей, то он несамодостаточен, а если заботой о живых существах, то, вероятно, ему доставляют удовольствие их страдания, а потому «Хвала такому Ишваре!» (II. 63–64). Аргумент буддизма был воспринят также в антиатеизме мимансаков и джайнов. Более подробно в связи с индийским аргументом от зла см.: *Shokhin V. Philosophical Theology and Indian Version of Theodicy // European Journal for Philosophy of Religion*. 2010. Vol. 2, no. 2. P. 192–193.

что религиозный разум всегда пытался (да и сейчас еще иногда пытается) скрупулезно делать то, что ему не по плечу, и в то же время не достигает убедительных результатов там, где вполне мог бы добиться гораздо большего. Попытаемся этот тезис обосновать, не перегружая читателя энциклопедической по объему презентацией материала⁴ и ограничиваясь свидетельствами аналитической традиции, которая, при наличии в ней немалых проблем, обладает тем несомненным преимуществом, что имеет склонность ставить и решать проблемы⁵.

Та неподъемная ноша, которую этот разум взвалил на себя уже очень давно и до конца не расстается с ней и сейчас, — это построение *теодицей*, т. е. универсальных (для всех частных случаев) и прозрачных для всех разумных существ (будь они верующие или неверующие) моделей объяснения причин, объемов и распределений зол и страданий в богосозданном и богоуправляемом мире. С поздней античности до позднего модерна четыре такие объяснительные модели были не только признаны, но и очень высоко ценились. Это (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. Ни одна из этих объяснительных моделей не оказалась самодостаточной — хотя бы потому, что самые первостепенные «теодицисты», такие как Плотин, Ориген, Тертуллиан, Августин, Псевдо-Дионисий, Фома Аквинский, Лейбниц, сочетали их в своих текстах (нередко в одних и тех же), далеко не всегда осознавая это⁶. Например, у Плотина зло трактуется и как продукт соединения души с материей, которая есть низшая ступень сущего, приближающаяся к небытию, и лишь как безграничное уменьшение бытия-блага (*Plotinus. Enneades* I. 8. 14; III. 2. 5); а также и как необходимый для мироздания его «цокольный этаж», без которого мир не мог бы существовать в его актуальном виде, подобно тому как картина не могла бы содержать только один цвет, пьеса — одних положительных героев, а город обойтись без услуг палача (*Plotinus. Enneades*

⁴Статья основана на тексте секционного доклада, прочитанного ее автором на 21-й конференции Европейского общества философов религии «Зло» (Уппсальский университет, Швеция, 25–28 августа 2016 г.).

⁵В этом, как мне кажется, основное ее (как философии, ориентирующейся на научный формат мышления) отличие от той очень влиятельной «континентальной философии», для которой гораздо важнее, чем ответы, само вопрошание, а наличие внятных ответов на вопросы — признак недоброкачества философского исследования. Поэтому на самом деле здесь нет ни реальных вопросов, ни ответов, так как они друг с другом сливаются. Ср.: «существенный ответ — только начало *ответствования*. В нем пробуждается более изначальное *вопрошание* (курсив мой. — В. Ш.). Поэтому подлинные вопросы не устраняются найденными ответами» (*Хайдеггер М. Лекции о метафизике* / С. Жигалкин, пер., коммент. М., 2014. С. 41). Представить себе, как из этой почвы выросло очень живучее растение постмодернистской философии, кажется, ничего не стоит.

⁶См. ниже, примеч. 8, из которого следует, что, например, блж. Августин одно (наряду с другими) из своих объяснений позиционировал и как единственное.

III. 2. 12, 17); но оно есть также следствие предпочтения душами земных привязанностей благам созерцания высшего яруса бытия, следствие дерзости души и ее самоизоляции (*Plotinus. Enneades* III. 5. 1; 9. 3; V. 1. 1etc.); и в то же время зло есть и данное людям средство для культивирования внимания, рассудительности и стойкости, равно как и для практического осознания предпочтительности добродетели перед пороками (*Plotinus. Enneades* III. 2. 5). Для Оригена зло есть нечто не-сущее потому, что все сущее создано Богом, а Он не мог бы, вследствие благодати, создать зло (*Origenes. In Ioannes* II. 3. 93, 99); вместе с тем зло происходит от свободной самопорчи человека, которой могут содействовать дурное воспитание и окружение, а моральная испорченность людей может быть причиной и нестроений в природе (*Origenes. De principiis* II. 6. 4–6; III. 1. 3; *Contra Celsum* III. 69; IV. 12, 20, 21, 64); но он же был убежден в том, что не только Божественные наказания суть целебные снадобья для душ, но что и любое страдание попущено для совершенствования человека (*Contra Celsum* VI. 56; *Philokalia* 27, 7). У Августина зло является законным условием правильного миропорядка, и он дополняет здесь примеры Плотина со светлыми и темными красками необходимостью наличия для музыки низких тонов наряду с высокими, а для поэмы кратких слогов наряду с длинными (*Augustinus Hipponensis. De ordine* I. 1, 7; II. 19), но он же настаивал на том, что основной причиной зла (если не единственной) является ложно направленная воля, отвращающаяся от неизменного блага к переменчивым и следующая страстям, и при этом грех является совершенно произвольным (*De libero arbitrio* II. 19; *Enchiridion de Fide* 23–24⁷; *Deverare ligione* 14), но при этом никак не упускается и воспитательное значение зла, которое оттеняет добро и делает его привлекательным (*Enchiridion de Fide* 11). Очень яркий пример сочетания этих моделей дает и «Теодицея» Лейбница, активно разрабатывавшего и привативную концепцию зла (ср. идущее еще из латинской патристики понятие *privatioboni*), и необходимость зла для большего блага (концепция лучшего из миров), и его укорененность в упорстве воли⁸.

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). Одна из них противоречила и сама себе: это модель (2), в которой зло трактовалось как нечто противоположное себе — как меньшее, но тем не менее необходимое благо. А одна из них, модель (3), будучи сама по себе весьма убедительной для религиозного разума, вела в прежние времена пытливые умы в тупиковое распутывание пазлов, к примеру, как созданный безусловно благом Денница мог пасть, если то «место», в которое он мог низойти, могло появиться только вследствие его же

⁷ См.: «Когда же дух достигает страстно желаемого им, хотя бы пагубного и бесполезного, он, не чувствуя своего заблуждения, или побеждается нездоровым удовольствием или даже предается тщетной радости. Из этих как бы источников болезней, нужды вытекает *все бедствие* (курсив мой. — В. Ш.) разумной природы» (*Блж. Августин. Энхиридион к Лаврентию, или О вере, надежде и любви. М., 2011. С. 60*).

⁸ См.: *Лейбниц Г. В. Сочинения. М., 1989. Т. 4. С. 151, 214, 234, 286, 298–299 и др.*

падения⁹. Сейчас модели (1) и (2) практически уже в очень незначительном употреблении (если не учитывать, например, пользовавшиеся еще в недавнее время немалой известностью публикации Родерика Чисхолма и Нельсона Пайка¹⁰), но модели (3) и (4) сохраняют свои позиции наряду с более современной моделью (5), согласно которой претерпение зла в этой жизни является средством обретения блаженства в жизни вечной. Эти три объяснительные модели действительно значительно менее уязвимы для критики, чем совершенно контринтуитивная модель 1 (мы можем считать зло чем-то несуществующим, только когда причиняем его другим, но никаким образом когда они причиняют его нам) и самопротиворечивая модель 2 (зло как благо), но и они не работают как универсальные объяснения. Было бы, мягко говоря, очень самонадеянно, например, объяснять все природные катаклизмы нарушениями в нравственном мире разумных существ и еще более глупо с уверенностью объяснять гибель людей *A*, *B* и *C* в авиакатастрофе тем, что они лучше подготовлены к вечной жизни, чем лица *E*, *F* и *G*, которым не удалось достать билеты на соответствующий рейс.

Все сказанное не противоречит тому, что презумпции, соответствующие моделям (3), (4) и (5), хорошо сочетаются с религиозным разумом и, что еще важнее, с религиозным видением. Еще важнее потому, что внутренние чувства, интуиции и созерцания (а это, как хорошо известно, базовое значение термина *theoria*, одного из основоположных для европейской культуры) суть первостепенные источники знания в эпистемологии религиозных верований и имеют больший доступ к обсуждаемому предмету, чем силлогизмы. Человек даже средней духовности может разглядеть внутренним зрением, что многие неприятности в его жизни попущены для его пользы и что есть определенные связи между по крайней мере некоторыми его страданиями и его грехами, а редкие люди, наделенные особыми духовными дарами, могут провидеть и некоторые будущие прибыли за их терпение в этой жизни. Однако любая попытка утвердить эти объяснительные паттерны в качестве универсальных вступает в конфликт с Писанием, которое утверждает со всей определенностью, что *теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу, теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан* (1 Кор. 13. 12), и поэтому самоуверенный «теодицеист» вряд ли должен быть, как можно предположить, очень приятен Богу — подобно отвергнутому Им друзьям Иова (которые также были «теодицеистами» с готовыми и ясными ответами на страдания самого праведного человека в мире его времени).

⁹ Об этом писались старательные изыскания, напоминающие по формату такие, как, например, может ли Бог превратить бывшее в небывшее, нарушить законы логики или соделать и само зло, если Он действительно *всемогуш*. Схоластические объяснения опирались и на некоторые патристические, например на суждение свт. Григория Нисского о том, что падшие духи приобрели бытие в самом небытии, возненавидев бытие, и к тому же повлекли и людей. Это объяснение, точно соответствующее чисто платонической по происхождению модели теодицеи (1), очень изящно, но явно затеняет, как представляется, библейское видение падения Денницы как стремление к непомерному самовозвышению, которому соответствует и тех же «размеров» воля к власти (Ис. 14. 11–15; ср.: Мф. 4. 1–11).

¹⁰ Они представляли модель (2) в лейбницеанской версии лучшего из возможных миров (Chisholm R. The Defeat of Good and Evil // Proceedings of the American Philosophical Association. 1968. Vol. 42. P. 21–38; Pike N. Hume on Evil // Philosophical Review. 1963. Vol. 72. P. 180–197).

В самом деле, Откровение не может не быть авторитетным для любого «человека Книги» (если он, конечно, не постмодернист), а оно не поддерживает никакой «объяснительный универсализм». В ряде случаев, притом достаточно многочисленных, тяжкие болезни и другие страдания прочно связываются с грехами, как, например, в нарративах об исцелениях паралитиков в синоптических Евангелиях (Мф 9. 1–7, Мк 2. 3–12, Лк 5. 18–25) и в четвертом (Ин 5. 14), в других случаях — как со скрюченной женщиной, страдавшей восемнадцать лет, — с действиями сатаны (Лк 13. 10–16), в иных — как со слепорожденным — с использованием долговременной человеческой ущемленности ради явления дел Божьих (Ин 9. 1–3). И Бог, Который выхаживает человека больше, чем родная мать (ср. Ис 49. 15), не только допускает большие объемы страданий для осуществления высших целей, но и, что для нас в данном случае еще важнее, запрещает высчитывать соотношения человеческих действий с воздаяниями за них (ср.: Лк 13. 1–5 о галилеянах, кровь которых Пилат смешал с их жертвами, и о тех, на кого упала Силоамская башня). Из этого следует, что метафизика зла, необходимо предполагающая универсализм и когнитивный оптимизм, не соответствует истокам теистического мировоззрения, ориентирующих на «объяснительный партикуляризм» и весьма резкое обозначение границ человеческого знания¹¹.

Значительно более посильной для религиозного разума является задача нейтрализации конкретных попыток опровержения существования теистического Бога через свидетельства о зле и страдании (и даже их изобилии) в мире, которая соответствует уже не теодицее, а *апологии*¹². Но здесь теистические достижения в современной полемике не представляются впечатляющими. Правда, Алвину Плантинге удалось «привести к молчанию» знаменитый так называемый логический аргумент, предложенный Джоном Макки (на самом деле он весьма похож на тот, который развивал еще более трех веков назад Пьер Бейль), а именно от неспособности Всомогущего Существа создать такие совершенно свободные воли, которые не были бы способны склоняться к неправильному выбору¹³. Плантин-

¹¹ Весьма значимо, что сама интонация Иисуса в поучении о том, что те галилеяне не были грешнее других, равно как и жертвы Силоамской башни, очень напоминает решительный запрет апостолам рассуждать о том, какие *времена и сроки... Отец положил в Своей власти* (Деян 1. 7) для восстановления «царства Израилева». В обоих случаях ученикам предлагается совершенствоваться в духовной жизни, вместо того чтобы рассуждать о том, что превышает их познавательные возможности. Апостол Павел однажды сказал об этом и гораздо резче: *А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?»* (Рим 9. 20).

¹² Она обозначается обычно через термин *defense* («защита»).

¹³ *Mackie J. Evil and Omnipotence // Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views / M. Stewart, ed. Boston, 1996. P. 333–344.* В статье «Манихеи» для своего знаменитого словаря (1696) Бейль предлагает умозрительный диалог между философом Мелиссом, отстаивающим монотеизм, и Зороастром, отстаивающим дуализм, и от лица последнего соглашается с тем, что позиция Мелисса безупречна как аргументация *argiori*, но уязвима с точки зрения *aposteriori* — при столкновении с опытом. Зороастр ставит своему оппоненту на вид, что традиционное возражение теистов, будто Бог не отвечает за зло в мире, поскольку создал человека благим, а тот исказил свое предназначение злоупотреблением своей свободной волей, встречает то препятствие, что если бы человек действительно был создан единым всеблагим Творцом, то был бы создан не только без дурных свойств, но даже и без склонностей к ним; что существо сотворенное не может по определению быть совершенно самовластным, а

га убедительно продемонстрировал, что даже Существо, «более которого ничего нельзя помыслить» (если пользоваться языком Ансельма Кентерберийского) не может создать то, что самопротиворечиво и, следовательно, абсурдно, потому что это противоречило бы самому его совершенству¹⁴. Но после неудачи этой фронтальной атаки атеисты («дружественные», «индифферентные», «умеренные» и другие) научились делать более искусные подкопы — используя так называемые индуктивные гипотезы. Многие теисты не нашли ничего лучшего, чем отвечать на знаменитый аргумент Уильяма Роу от «напрасных» (*gratuituos*) страданий, экземплифицированных в первой версии этого аргумента примером правдоподобной трагической гибели олененка в лесном пожаре через использование уловки, которую иронически предложил им сам Роу¹⁵ (логический маневр, названный им инверсией Дж. Мура — *G. Moore's shift*¹⁶), и естественным образом попали в ловушку, вместо того чтобы возражать по существу¹⁷. Те контраргументы, которые предложили вначале Стивен Выкстра, а затем Уильям Элстон — от возможной недоступности для людей тех резонансов, которыми Бог может руководствоваться при допущении напрасных страданий, — конечно, гораздо лучше¹⁸, но они бо-

также что если всеведение Бога могло бы предвидеть, к каким последствиям может привести это злоупотребление человека и той свободой, на которую можно было бы при отмеченных условиях согласиться (а допускается, что могло бы), то должно было бы этому злоупотреблению и воспрепятствовать (*Бейль П.* Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. 1. С. 294–298). Правда, Бейль, в отличие от Макки, из своего аргумента от зла делал вывод не о несуществовании Бога, а о том, что соединение единобожия со злом может быть разрешено не разумом, но только верой.

¹⁴ *Plantinga A.* The Nature of Necessity. Oxford, 1974. P. 164–196.

¹⁵ См.: *Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // *Philosophy of Religion: The Big Questions* / E. Stump, M. J. Murray, ed. Malden, 1999. P.157–164.

¹⁶ Это такая перестановка пропозиций, которая ведет к заключению, противоположному выдвинутому оппонирующей стороной. Так, Мур в ответ на силлогизм скептиков-идеалистов: 1) если я не могу различить бодрствование и сон, я не могу быть уверен, что у меня есть тело; 2) я не могу различить бодрствование и сон; 3) следовательно, я не могу быть уверен, что у меня есть тело, предложил его антискептическую «перегруппировку»: 1) если я не могу различить бодрствование и сон, я не могу быть уверен, что у меня есть тело; 2) но я могу различить бодрствование и сон; 3) следовательно, я могу быть уверен, что у меня есть тело. Индуктивный аргумент от зла Роу был сформулирован следующим образом: 1) Бог, соответствующий своим характеристикам, скорее всего не допустил бы напрасных страданий (бессмысленных и не чреватых большим, чем они, благом); 2) но напрасные страдания, по-видимому, существуют; 3) следовательно, Бог с приписываемыми ему характеристиками, по-видимому, не существует. Предложенная Роу инверсия этого силлогизма выглядела следующим образом: 1) Бог с приписываемыми ему характеристиками, по-видимому, существует; 2) если Бог с приписываемыми ему характеристиками существует, то он не допустил бы напрасных страданий; 3) следовательно, напрасных страданий, скорее всего, нет.

¹⁷ Ловушка заключается в том, что предложенный Роу теистам силлогизм (см. примеч. 17) на самом деле является тавтологией и сводится к тому, что если считать Бога существующим, то Его надо считать существующим.

¹⁸ С. Выкстра сравнил наши эпистемические возможности в видении оснований для допущения Богом «напрасных страданий» с возможностями месячного ребенка различать те цели, ради которых его родители допускают ему претерпевать его малые страдания. Элстон шел в том же направлении, приводя аналогии со студентом-физиком, не обязанным еще понимать теории классиков этой науки, с профаном в живописи, который не может понимать, почему Пикассо располагал фигуры в своих знаменитых картинах тем, а не иным образом, с

лее применимы к тому, что можно было бы условно назвать «спокойным злом», а не к разновидностям «жуткого зла» (*horrors*), если воспользоваться термином Мэрилин Адамс¹⁹. Немало беспокойств теистам доставляет и так называемая гипотеза безразличия (*hypothesis of indifference* — *HI*), предложенная П. Дрейпером, в соответствии с которой ни природа, ни состояние живых существ, населяющих планету, не являются результатом действия сверхприродных сущностей; ее преимущество перед «гипотезой теизма» состоит, по мнению ее автора, в том, что последняя не в состоянии объяснить избыточность физического страдания живых существ, которая прежде всего значительно превосходит размеры биологической пользы, которую они могут из них извлечь (здесь привлекается дарвиновская теория)²⁰. Помимо этого некоторые атеисты смогли использовать в своих целях и саму теистическую концепцию — Божественной сокрытости (*hiddenness*), что мы имеем в случае с выводением из предполагаемых фактов неверия людей с самыми искренними намерениями уверовать у Дж. (если бы любящий Бог существовал, Он этого никогда не допустил бы²¹), которому теисты обычно возражают исходя лишь из стандартных моделей теодицеи, только что рассмотренных. Так, например, П. Мозер (один из самых первых его оппонентов) предложил объяснение «непорочного неверия» стратегией Божественного воспитания: Бог якобы допускает неверие для некоторых людей, чтобы их вера претворилась из «теоретической» в «сыновнюю»; М. Мюррей и М. Рей — Божественной заботой о свободе человеческой воли; Р. Суинберн — и Божественным воспитанием и заботой о свободе воли: если бы для всех людей существование Бога было очевидным, то у них не было бы возможности для свободы выбора²². Однако успешными эти аргументы признать довольно затруднительно²³.

начинающим шахматистом, не могущим понять логики ходов Каспарова, а также с деревенским жителем, который сомневается в том, есть ли еще что-то на земле за знакомым ему лесом (см.: *Wykstra S.* The Humean Obstacle to Evidential Arguments for Suffering. On Avoiding the Evils of Appearance // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1984. Vol. 16. P. 73–93; *Alston W.* Some (Temporarily) Final Thoughts on the Evidential Arguments from Evil // *The Evidential Argument from Evil* / D. Howard-Snyders, ed. Bloomington (IN), 1996. P. 317–318.

¹⁹ См. уже ее ранний «манифест»: *Adams M. M.* Horrendous Evils and the Goodness of God // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1989. Vol. 63 (Supplementary). P. 297–310.

²⁰ Дрейпер, правда, не исключает существования и сверхприродных существ, но настаивает на том, что, в соответствии с «гипотезой безразличия», они (совсем, отметим, как эпикурейские боги) не оказывают воздействия на то, что происходит в мире (см.: *Draper P.* Pain and Pleasure: an Evidential Problem for Theists // *Philosophy of Religion: The Big Questions* / E. Stump, M. J. Murray, eds. Malden, 1999. P. 164–175).

²¹ *Schellenberg J. L.* Divine Hiddenness and Human Reason. Ithaca, 1993. P. 83; *Idem.* The Hiddenness Argument Revisited (I) // *Religious Studies*. 2005. Vol. 41 (2). P. 201–215; *Idem.* The Epistemology of Modest Atheism // *European Journal for Philosophy of Religion*. 2015. Vol. 7, No. 1. P. 51–69 и многие другие публикации.

²² См.: *Moser P.* Cognitive Idolatry and Divine Hiding // *Divine Hiddenness: New Essays* / D. Howard-Snyder, P. Moser, eds. N. Y., 2001. P. 120–148; *Мюррей М., Рей М.* Введение в философию религии. М., 2010. С. 260–269; *Суинберн Р.* Существование Бога / М. О. Кедрова, пер. М., 2014. С. 352–353.

²³ Шелленберг был прав, обращая в своем возражении Мозеру внимание на то, что и при достаточной нравственности некоторые люди не обретают не только «вторую веру», но и «первую» (ответы его на возражения оппонентов систематизируются в публикации: *Schel-*

Хорошо, однако, известно, что любая защита может быть эффективной, лишь когда она сопровождается контрнаступлениями на территории противника, но именно этого мы не видим у аналитических теологов. Так, мы бы предложили последователям Роу (а их немало) поразмыслить немного над тем, почему он призывал Бога на «гаагский суд» за страдания прежде всего в животном мире, а не за ужасы Гулага, японо-китайской войны, Холокоста, резни в Кампучии, Руанде, Судане и многие другие геноциды (если брать только события XX века). Не вследствие ли того, что бесчисленные невинные человеческие жертвы были не столько напрасными, сколько на самом деле заслуженными?! И не вследствие ли духа времени с продвигаемой им «экологической этикой», которая содержит несомненно здравую идею защиты окружающей среды, но вследствие современного смещения приоритетов имеет много общего с этикой джайнов, которые всегда гораздо больше заботились (да и сейчас это делают) о насекомых, чем о людях? Тем, кого убеждает аргументация Пола Дрейперу, можно было бы задать другой вопрос: не напоминает ли его прямое отождествление зла с физическими страданиями, а блага с физическими удовольствиями ту примитивнейшую этику, которую уже Аристотель отказывался рассматривать всерьез? Ну а если обратиться к эпохе сегодняшней, то нельзя ли заподозрить, например, что физические страдания, причиняемые жертвам терроризма в странах Европы, отнюдь не превышают по «объему зла» (который Дрейпер любит высчитывать) то трусливо-идеологизированное попустительство преступникам в этих странах со стороны давно уже теряющих власть над ситуацией, которое относится к злу моральному? Более того, второе зло однозначно превосходит первое, так как находится с ним в соотношении причины и следствия²⁴. Внимание же Шелленберга можно было бы обратить на тот момент, что калькуляция чистоты «непорочного неверия» людей (а тут пусковой механизм его многочисленных силлогизмов²⁵) мо-

lenberg J. L. Replies to my colleagues // Religious studies. 2013. Vol. 49. P. 257–285). Но следует отметить также, что и представление о прочной связи между Божественным уважением духовно-нравственного выбора конечных разумных существ и допущением их неверия не совсем соответствует основам христианской догматики: возможность этого выбора была во всей полноте и у бесплотных духов, которые неверия лишены (ср.: *Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут* — Иак 2. 19) и у первых людей, для которых существование Бога было не только очевидным, но и наглядно несомненным.

²⁴ Нельзя здесь по ходу дела не напомнить, что история, как известно, нередко повторяется. Точно такие же «щадящие условия», которые сейчас ЕС предоставляет живущим за его счет членам ИГ, во время последнего имперского правления в России боязливо предоставлялись террористам, когда, по точному определению министра юстиции И. Г. Щегловитова, «паралитики власти» очень нехотя боролись с «эпилептиками революции», вследствие чего последним удалось «выкосить» лучшую часть государственных служащих. О том, что реальное противодействие любому терроризму может составлять отказ от первертивного гуманизма (отстаивающего права убийц за счет их неизбежных жертв), свидетельствует тот факт, что даже за неоправданно краткое время действия быстрых и эффективных военно-полевых судов при П. А. Столыпине (1906–1907) страх террора начал понемногу покидать запуганное российское общество.

²⁵ Так, в статье с самообъясняющим названием «Скрылся ли бы любящий Бог от кого-нибудь?» (2011) этот силлогизм выглядит следующим образом: 1) если вселюбящего Бога нет, то Бога (как такового) нет; 2) если вселюбящий Бог есть, то есть Бог, который всегда открыт для личных отношений с каждой человеческой личностью; 3) если есть Бог, который всегда

жет быть доступна только Тому, Кто один знает «сердца и утробы» людей вместе с их «внутренними историями» и Чье существование канадский философ как раз и пытается на основании этой калькуляции опровергнуть²⁶. И не отражает ли его попытка лишить Бога «родительских прав» за то, что Он не обеспечивает всех людей нужными Ему и им воззрениями, не столько ситуацию с Богом, сколько с «паттернами» современного общества (снова обращаю внимание на *Zeitgeist*), в котором считается, что все, требуемое для блага ребенка, может и должно обеспечиваться только родителями? И, наконец, самый простой вопрос логического порядка: если из неверия некоторых искренних людей следует несуществование теистического Бога, то почему же из веры людей более многочисленных (из которых даже по критериям Шелленберга далеко не все должны быть совсем неискренними) не выводится Его существование?

Последний вопрос, как мне кажется, затрагивает самую сердцевину атеистических эвиденциальных аргументов. А именно, они представляют собой типичное «мышление, направляемое желаниями» (то, что в английском очень точно обозначается как *wishful thinking*), которое выдается за объективное исследование соотношения Божественных предикатов и состояний дел в мире. Отсюда и очевидные двойные стандарты в связи с проблемой зла. Как бы ни серьезна, а в некоторых своих эмпирических соответствиях и трагична она ни была сама по себе, противники теизма предпочитают игнорировать, при обостренном внимании к «напрасным страданиям», то изобилие совершенно незаслуженных благ, которые ежечасно и даже чаще изливаются на все живые существа (в том числе и на них самих и в весьма значительном объеме) и в порядки превышают по «валу» (снова вспомним о Дрейпере) «напрасные» и «ненапрасные» страдания, взятые вместе. Не замечать это — как то делает, например, очень известный ученик Рой А. Тракакис (который совершенно недоумевает, из чего можно было бы вывести благость Бога) — значит уподобиться тому персонажу нашей иронической поэзии XIX в., который как-то заметил, что солнце бесполезно, потому что светит

открыт для личных отношений с каждой человеческой личностью, то ни одна из них не может не знать о Его существовании, не сопротивляясь этому знанию (*non-resistantly*); 4) если вселюбящий Бог есть, то ни одна человеческая личность не может никогда не знать о Его существовании, не сопротивляясь этому знанию (из посылок 2 и 3); 5) но некоторые люди не знают, что Бог есть, не сопротивляясь этому знанию; 6) потому вселюбящий Бог не существует (из посылок 4 и 5); 7) потому Бог не существует (из посылок 1 и 6). *Schellenberg J. L. Would a Loving God Hide from Anyone? Assembling and Assessing the Hiddenness Argument for Atheism // Introducing Philosophy for Canadians: A Text With Integrated Reading / Robert C. Solomon, Douglas McDermid, eds. Oxford, 2011. P. 165–166.*

²⁶ Помимо этой общей посылки можно было бы обратить внимание и на конкретный казус: Шелленберг никак не сможет доказать «неангажированность» даже собственного неверия, так как оно используется им для решения сразу двух весьма практических задач: разработать третью, новейшую, версию атеизма (с целью превзойти классический атеизм Макки и «новый атеизм» Докинза и других «апокалиптических всадников») и одновременно открыть эпоху в замещении теизма религией, соответствующей «более развитой стадии человеческой эволюции», в виде, например, религии «скептической», ставшей у него постепенно «экспериментальной» (которая также могла бы потеснить конкурентов на поле нового религиозного сознания). Об этой религии см., в частности: *Schellenberg J. The Will To Imagine: A Justification of Skeptical Religion. Ithaca, 2009.*

(в отличие от луны) и тогда, когда и без него все светло. Или, если взять атеистическое исследование зла с другой стороны, то оно по своей «объективности» более всего напоминает исследование жизни мужа женой, мечтающей о разводе с ним, или работы мелкого банковского служащего менеджером, который ищет любой возможности от него избавиться. И до тех пор, пока теисты не научатся изучать мотивации своих противников, они будут искренне считать, что имеют дело лишь с пропозициями. Остается только одно недоумение: почему они сами не обращаются к контраргументу от «незаслуженных благодеяний»? Нам кажется, по той причине, что, не отрицая значения солнца (см. выше), они считают, что светить есть его природная обязанность, а ни то ни другое ведь благодарности или хотя бы даже специального внимания не заслуживает. Если это предположение верно, то встает и вопрос об истоках этого «теизма без благодарности». Они очень глубокие. Но потому и заслуживают совершенно отдельного разговора.

Ключевые слова: зло, блага, страдания, свобода воли, метафизика, теодицея, апология, аргументация, двойные стандарты, благодарность.

THE PROBLEM OF EVIL: THEODICY AND ARGUMENTATION

V. SHOKHIN

The paper departs from differing of two modalities of the attitude of the theistic reason to the problem of evil, i.e. building of universally valid explanatory models (theodicy) and apologies in the particular contexts (defense). The first one contradicts to the foundations of theistic world-view inasmuch as the biblical texts persuade one that causes of evil are particular and not universal and are far sometimes to be in the scope of a finite reason. In addition, logical problems with mutual correlation of the main theodicies are demonstrated. The modality of defense seems much more epistemically justified and actual, but here by no means all persuasive resources of controversy are used. The author suggests his own answers to some atheistic challenges, in the first place unmasking double standards in the corresponding argumentation unavoidable for any wishful thinking and contraposes to the idea of multitude of gratuitous evils that of infinite profusion of undeserved boons.

Keywords: evil, boons, sufferings, freewill, metaphysics, theodicy, defense, argumentation, wishful thinking, gratitude.

Список литературы

1. Бейль П. Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. 1.
2. Лейбниц Г. В. Сочинения. М., 1989.
3. Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии. М., 2010.
4. Суинберн Р. Существование Бога / М. О. Кедрова, пер. М., 2014.
5. Хайдеггер М. Лекции о метафизике / С. Жигалкин, пер., коммент. М., 2014.
6. Adams M. M. Horrendous Evils and the Goodness of God // Proceedings of the Aristotelian Society. 1989. Vol. 63 (Supplementary). P. 297–310.
7. Alston W. Some (Temporarily) Final Thoughts on the Evidential Arguments from Evil // The Evidential Argument from Evil / D. Howard-Snyders, ed. Bloomington (IN), 1996. P. 317–318.
8. Chisholm R. The Defeat of Good and Evil // Proceedings of the American Philosophical Association. 1968. Vol. 42. P. 21–38.
9. Draper P. Pain and Pleasure: an Evidential Problem for Theists // Philosophy of Religion: The Big Questions / E. Stump, M. J. Murray, eds. Malden, 1999. P. 164–175.
10. Mackie J. Evil and Omnipotence // Philosophy of Religion: An Anthology of Contemporary Views / M. Stewart, ed. Boston, 1996. P. 333–344.
11. Moser P. Cognitive Idolatry and Divine Hiding // Divine Hiddenness: New Essays / D. Howard-Snyder, P. Moser, eds. N. Y., 2001. P. 120–148.
12. Pike N. Hume on Evil // Philosophical Review. 1963. Vol. 72. P. 180–197.
13. Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford, 1974.
14. Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // Philosophy of Religion: The Big Questions / E. Stump, M. J. Murray, ed. Malden, 1999. P. 157–164.
15. Schellenberg J. L. Replies to my colleagues // Religious Studies. 2013. Vol. 49. P. 257–285.
16. Schellenberg J. L. Divine Hiddenness and Human Reason. Ithaca, 1993.
17. Schellenberg J. L. The Epistemology of Modest Atheism // European Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 7, no. 1. P. 51–69.
18. Schellenberg J. L. The Hiddenness Argument Revisited (I) // Religious Studies. 2005. Vol. 41 (2). P. 201–215.
19. Schellenberg J. The Will To Imagine: A Justification of Skeptical Religion. Ithaca, 2009.
20. Shokhin V. Philosophical Theology and Indian Version of Theodicy // European Journal for Philosophy of Religion. 2010. Vol. 2, no. 2. P. 192–193.
21. Wykstra S. The Humean Obstacle to Evidential Arguments for Suffering. On Avoiding the Evils of Appearance // International Journal for Philosophy of Religion. 1984. Vol. 16. P. 73–93.