

Новая для современной России область философско-теологического дискурса

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Прежде всего, можно было бы отметить, что сама «масса зла в мире», которую выдвигают в качестве основного обвинения на «процессе против Бога», остается отнюдь не достаточно проясненным понятием. Когда под ней подразумевается вся совокупность негативных состояний в жизни индивидов и вызывающие их причины (в первую очередь фиW08 зические, во вторую — социальные) или даже, как то предлагают считать некоторые пытающиеся более аккуратно мыслить атеисты, неоправданный, несправедливый вред, которые эти индивиды претерпевают¹⁰, то во втором случае имеет место такое сужение объема понятия зла, которое с большим трудом принуждает

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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