

ЗЛО [греч. ἡ κακία, τὸ κακόν, πονηρός, τὸ αἰσχρόν, τὸ φαῦλον; лат. malum], характеристика падшего мира, связанная со способностью разумных существ, одаренных свободой воли, уклоняться от Бога; онтологическая и моральная категория, противоположность блага.

Ветхий Завет Терминология и семантика В ВЗ предметы, явления, события, действия и переживания, так или иначе противопоставленные благу, полезному, соответствующему принятым нормам или эталонам, т. е. оцениваемые негативно в к.-л. отношении, характеризуются словами, производными от корня (глаголы имена существительные и прилагательные:). При этом «плохое», «дурное», т. е. неупорядоченное, неправильное, и «вредное», «опасное», т. е. приносящее вред или способное его причинить, а также З. как нравственная характеристика людей и их поступков и З., переживаемое человеком, т. е. страдание, беда, несчастье, различаются только контекстуально, но не терминологически.

Так, слова с корнем служат определениями предметов и явлений, опасных и вредоносных по своей природе, и т. о. подчеркивают эти свойства. Напр., «злой» () нередко называется болезнь: «Поразит тебя Господь злостью () прокажешь на коленях и голених, от которой ты не сможешь исцелиться, от подошвы ноги твоей до самого темени [головы] твоей» (Втор 28. 35; ср.: Втор 28. 59: «...болезнями злыми () и постоянными»; Втор 7. 15; Иов 2. 7: «...прокажешь лютой () от подошвы ноги его по самое темя его»; Еккл 6. 2: «тяжкий () недуг»; 2 Пар 21. 19). Когда речь идет о диких зверях, представляющих собой угрозу для человека, используются те же эпитеты: «хищный зверь», «лютые звери» (- Быт 37. 20, 33; Лев 26. 6; Иез 5. 17; 14. 15, 21; 34. 25). В этом значении такие слова могут употребляться и менее конкретно, обозначая беду, несчастье как совокупность опасных, губительных событий или обстоятельств: «...за то, так говорит Господь, Бог Израилев, вот, Я наведу такое зло () на Иерусалим и на Иуду, о котором кто услышит, зазвонит в обоих ушах у того» (4 Цар 21. 12); «За это Я наведу беды () на дом Иеровоамов...» (3 Цар 14. 10); после смерти Авессалом Иов говорит Давиду: «...клянусь Господом, что, если ты не выйдешь, в эту ночь не останется у тебя ни одного человека; и это будет для тебя хуже всех бедствий (), какие находили на тебя от юности твоей доныне» (2 Цар 19. 7 (МТ 19. 8)).

Христос-воин. Икона. XVII в. (ГТГ) Христос-воин. Икона. XVII в. (ГТГ) Так же описываются и предметы испорченные и непригодные для использования. Жители Иерихона, обращаясь к прор. Елисею, жалуются, что вода в их городе «нехороша» (- 4 Цар 2. 19); в чем заключается «нехорошость» воды, становится ясно из последующих слов пророка: «Так говорит Господь: Я сделал воду сию здоровою, не будет от нее впредь ни смерти, ни бесплодия» (4 Цар 2. 21). В одном из видений прор. Иеремии были показаны 2 корзины: одна «была со смоквами весьма хорошими, каковы бывают смоквы ранние», а другая - «со смоквами весьма худыми (), которых по негодности их (ἀπὸ πονηρίας αὐτῶν) нельзя есть» (Иер 24. 2, ср.: 3, 8; 29. 17). Подобным образом может быть сказано о неплодородной земле: «И для чего вывели вы нас из Египта, чтобы привести нас на это негодное () место, где нельзя сеять, нет ни смоковниц, ни винограда,

ни гранатовых яблок, ни даже воды для питья?» (Числ 20. 5; ср. 13. 19); о больном зубе: «Что сломанный () зуб и расслабленная нога, то надежда на ненадежного [человека] в день бедствия» (Притч 25. 19); о испорченных огнем ветвях дерева: «Зеленеющей маслиною, красующеюся приятными плодами, именовав тебя Господь. А ныне, при шуме сильного смятения, Он воспламенил огонь вокруг нее, и сокрушились (- букв. стали плохими, испортились) ветви ее» (Иер 11. 16). Эта же терминология используется и для указания на что-либо неприятное, неудобное, неподходящее, неподобающее по мнению (- букв. в глазах) кого-либо. Так, напр., то, что Сарра требовала выгнать Агарь и ее сына, говоря «ибо не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком», показалось Аврааму «весьма неприятным () ради сына его» (Быт 21. 11); а то, что Иаков, благословляя Манассию и Ефрема, возложил правую руку на голову младшего Ефрема, «прискорбно было ()» Иосифу, их отцу (Быт 48. 17; ср.: Быт 38. 10; Числ. 11. 10; 22. 34; Нав 24. 15; 1 Цар 8. 6; 18. 8; Ис 59. 15; Иер 40. 4).

Наконец, теми же словами дается и негативная эстетическая оценка - нечто неприятное, отталкивающее на вид, некрасивое. В описании сна фараона о худых коровах, пришедших вслед за тучными и съевших их, сказано: «...вышли семь коров других, худых, очень дурных () видом и тощих плотью: я не видывал во всей земле Египетской таких худых (), как они» (Быт 41. 19; ср.: Быт 41. 3, 21).

По отношению к человеку такие слова не только служат оценкой уже достигнутых или возможных результатов чьих-либо поступков и действий, но также используются для описания внутреннего состояния. Причем в последнем случае речь может идти и о готовности или стремлении совершить З., и об угнетенности, страдании, т. е. переживании З. Так может быть выражено суждение одного человека о действиях другого, напр. в словах Давида: «Теперь наделает нам зла Савей, сын Бихри, больше, нежели Авессалом» (2 Цар 20. 6); или, чаще, оценка поступков и настроений людей в глазах Бога: «И увидел Господь [Бог], что велико развращение () человеков на земле и что все мысли и помышления сердца их были зло () во всякое время» (Быт 6. 5); «ты скоро погибнешь за злые дела твои (- букв. зло дел твоих), за то, что ты оставил Меня» (Втор 28. 20); «Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих» (Ис 1. 16; ср.: Иер 4. 4; 21. 12; 23. 2, 22; 26. 3; Ос 9. 15; Пс 27. 4).

Старший брат Давида Елиав, желая показать, что неверный, по его мнению, поступок брата сознателен и вызван его дурными намерениями, говорит: «Зачем ты сюда пришел и на кого оставил немногих овец твоих в пустыне? Я знаю высокомерие твоё и дурное сердце твоё (- букв. зло сердца твоего), ты пришел посмотреть на сражение» (1 Цар 17. 28). Но теми же словами описывается и состояние, вызванное внешними, не зависящими от человека причинами. В таких случаях З. называется уже не заключенная в человеке причина его неверных или вредных поступков, но переживаемое им угнетенное или подавленное состояние: «Что снимающий с себя одежду в холодный день, что укукус на рану, то поющий песни печальному сердцу ()» (Притч 25. 20); «Дай ему [взаимы...], и когда будешь давать ему, не должно скорбеть () сердце твое...» (Втор 15. 10); «И сказал ей

Елкана, муж ее: Анна!.. что ты плачешь и почему не ешь, и отчего скорбит () сердце твое?» (1 Цар 1. 8); «...тогда мне было весьма неприятно (), и я выбросил все домашние вещи Товиины вон из комнаты...» (Неем 13. 8).

В таких высказываниях часто прослеживается связь внутреннего переживания (заключенного в «сердце»,) и внешнего облика («лица»,) человека: «И спросил он царедворцев фараоновых, находившихся с ним в доме господина его под стражею, говоря: отчего у вас сегодня печальные лица?» (- букв. лица ваши злы - Быт 40. 7); «Но царь сказал мне: отчего лицо у тебя печально (); ты не болен, этого нет, а верно печаль на сердце?» (- букв. зло сердца - Неем 2. 2); «Сетование лучше смеха; потому что при печали лица сердце делается лучше» (- букв. в зле лица) (Еккл 7. 3).

Богословие Основой отношения древнего Израиля к окружающим его явлениям действительности было представление о мире как о творении единого и благого Бога: Бог создал мир, и все, что в нем - «хорошо весьма» (Быт 1. 31), есть «дело рук искусного художника» (Песнь 7. 1). И если Он не оставляет Свое создание и «правда Его пребывает во век» (Пс 112. 1), то этот порядок не может быть нарушен (Пс 103; см.: Leeuwen R. C., van. What Comes Out of God's Mouth: The Theological Wordplay in Deuteronomy 8 // CBQ. 1985. Vol. 47. P. 55-57).

Пессимизм и презрение к миру как к низшей эманации божества и к месту временного пребывания души, «темнице», освобождение из к-рой является главной задачей человека на пути к благу, свойственные поздней античности, для ВЗ в целом не характерны (Whitley C. F. The Genius of Ancient Israel: The Distinctive Nature of the Basic Concepts of Israel Studied against the Cultures of the Ancient Near East. Amst., 1969. P. 171). Напротив, для ВЗ земля и все, что на ней,- знак присутствия и активного участия благого Бога в жизни мира (Пс 8; 19; см.: William H. G. M. The Old Testament and the Material World // EvQ. 1985. Vol. 57. P. 5-22). И вместе с Божественным проклятием земли (Быт 3. 17), последовавшим за грехопадением первого человека, ВЗ свидетельствует о Божественном обетовании: «Не буду больше проклинать землю за человека...» (Быт 8. 21).

В то же время очевидность З., неизбежный и повседневный опыт встречи с к-рым хорошо знаком каждому человеку, не только вызвала печаль и сожаление, но была и одной из наиболее тяжелых испытаний для религии ВЗ.

Моисей получает Скрижали от Бога. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 208 об.) Моисей получает Скрижали от Бога. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 208 об.) Вопрос о том, как возможно З. в тварном мире и какое место оно занимает в нем, непосредственно связан с проблемой отношения З. к Богу: являются ли переносимые человеком беды и несчастья частью замысла Божия о мире, или их появление стало следствием действия неких сил, независимых от Творца и Ему неподвластных? В рамках ветхозаветного монотеизма второй вариант ответа, свойственный дуалистическим религ. системам, невозможен. Вместе с тем и попытка осознать З. как часть этого мира, сотворенного благим и праведным Богом,

приводит к неразрешимым противоречиям. ВЗ не дает систематического однозначного ответа на эти вопросы, однако содержит множество свидетельств напряженных размышлений над ними. Беды и страдания, переживаемые человеком, понимаются в ВЗ прежде всего как следствие преступления заповедей. Одним из наиболее ярких текстов, демонстрирующих эти представления, являются слова прор. Моисея, сказанные им народу Израиля перед вторжением в Ханаан: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. [Если будешь слушать заповеди Господа, Бога твоего,] которые заповедую тебе сегодня - любить Господа, Бога твоего, ходить по [всем] путям Его и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его, то будешь жить и размножишься, и благословит тебя Господь, Бог твой, на земле, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею; если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь, и станешь поклоняться иным богам и будешь служить им, то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете и не пробудете долго на земле... для овладения которою ты переходишь Иордан» (Втор 30. 15-18). Ряд противопоставлений - жизнь и смерть, добро и З., послушание и непослушание, благословение и проклятие, служение иным богам и служение единому Богу - определяет существенные стороны отраженного здесь понимания З., его происхождения и природы. Добро и З. не являются некими силами, существующими самостоятельно и независимо ни от чего воздействующими на человека. И то и другое становятся реальностью только как результаты соответствующих действий человека, оставаясь вне человеческих поступков лишь абстрактными возможностями. И З., и добро ставятся в зависимость от того или иного решения человека, который рассматривается т. о. как их непосредственный источник и творец. Соблюдающий Божественные заповеди творит добро, а преступающий заповеди - З.

Но если преступление Божиих заповедей предполагает служение иным богам и если З. является результатом всякого действия против Бога, то любое злодеяние есть идолослужение. Поскольку же всякое злодеяние есть умаление жизни, тот, кто творит З., вызывает проклятие Бога живого, а тот, кто поддерживает жизнь, творя добро, получает Божие благословение (см.: Втор 27-28).

В учении о З. слова Моисея Втор 30. 15-18 созвучны рассказу о грехопадении. Подобно тому как Израилю предлагается выбор между соблюдением и несоблюдением закона, Адаму и Еве предстоят Древо жизни и Древо познания добра и Зла. Вкушение от Древа познания, как и нежелание жить по закону, ведет к смерти (ср.: Быт 2. 17). Поэтому, прикоснувшись к плодам этого древа, прародители преступили Божию заповедь, породив тем самым З., за к-рым последовали проклятие и смерть.

Согласно Моисею, злодеяния ведут к сокращению времени жизни Израиля в земле обетованной, так же как и преступление первых людей сократило их пребывание в Раю. Более того, их преступление разрушило весь строй сотворенной Богом жизни: они стали бояться предстать перед Богом (ср.: Быт 3. 10), отношения между ними утратили первоначальную гармонию (ср.: Быт 2. 23), приобретя черты состязания (ср.: Быт 3. 12), враждебность стала основой их

взаимодействия с окружающим миром (ср.: Быт 2. 19-20 и 3. 17-19).

Т. о., в повествовании о грехопадении (Быт 3. 1-7) грех описывается как свободный выбор, что возлагает ответственность за появление в мире З. в конечном счете только на человека (ср.: Иезек 28). Это утверждение имеет основополагающее значение для понимания ветхозаветной концепции З. Оно верно, даже несмотря на участие змея - посторонней по отношению к человеку силы,- поскольку, согласно повествованию, он только провоцирует, но ни в какой мере не определяет выбор человека в пользу З.

Изгнание Адама и Евы из рая. Фрагмент композиции на двери в жертвенник. 1607 г. (КБМЗ) Изгнание Адама и Евы из рая. Фрагмент композиции на двери в жертвенник. 1607 г. (КБМЗ) В рассказе о потопе подчеркивается, что причиной, вызвавшей истребление людей с лица земли, стали «все мысли и помышления сердца их», к-рые «были зло во всякое время» (Быт 6. 5; ср.: Быт 8. 21). Формулировка «все мысли и помышления сердца их» () ассоциирует источник З. с интеллектуальной и психической деятельностью человека и тем самым максимально, насколько это позволяет богословский язык ВЗ, устраняет возможность непосредственной связи З. с сотворенной Богом человеческой природой. Такая картина мира, с одной стороны, становится основой убеждения в наличии причинно-следственной связи между совершённым и переживаемым З.: «Кто за добро воздаёт злом, от дома того не отойдет зло» (Притч 17. 13), что позволяет устранить всякую возможность для рассуждений о причастности Бога к З. С другой стороны, трудности совмещения этого взгляда на природу З. с явлениями действительности порождают сомнения в том, что Творец принимает участие в делах мира. Свидетельства распространенности таких взглядов нередки в ВЗ: «Ибо нечестивый хвалится похотью души своей; корыстолюбец ублажает себя. В надмении своем нечестивый пренебрегает Господа: «не взыщет»; во всех помыслах его: «нет Бога!» Во всякое время пути его гибельны; суды Твои далеки для него; на всех врагов своих он смотрит с пренебрежением; говорит в сердце своем: «не поколеблюсь; в род и род не приключится мне зла»; ...говорит в сердце своем: «забыл Бог, закрыл лице Свое, не увидит никогда» (Пс 9. 24-32; ср.: Пс 63. 5-6; 93. 1-7); «Горе тем, которые думают скрыться в глубину, чтобы замысл свой утаить от Господа, которые делают дела свои во мраке и говорят: «кто увидит нас? и кто узнает нас?» Какое безрассудство!» (Ис 29. 15-16); «...они говорят: «оставил Господь землю сию, и не видит Господь» (Иезек 9. 9; ср.: Иов 22. 12-13); «Чем прогневаем мы Его?» Тем, что говорите: «всякий, делающий зло, хорош пред очами Господа, и к таким Он благоволит», или: «где Бог правосудия?»» (Мал 2. 17). Та же реальность, препятствующая вере в неотвратимость наказания для совершающих З., заставляет пророка восклицать: «Праведен будешь Ты, Господи, если я стану судиться с Тобою; и однако же буду говорить с Тобою о правосудии: почему путь нечестивых благоуспешен и все вероломные благоденствуют?» (Иер 12. 1).

Еще более остро проблема З. встает, когда речь заходит о страданиях праведников и представления о закономерных последствиях содеянного утрачивают силу. Именно в такой форме этот вопрос наиболее часто затрагивается

в ВЗ. Размышление о феномене З. с этих позиций, предполагающих поиск не зависящих от человека причин бед и несчастий, которые обрушиваются на него, таит в себе опасность для столь важных основ ветхозаветной религии, как представление о праведности Бога и монотеизм. Человек как часть творения Божия благ и не может быть источником З., возникающего только как следствие преступления заповедей. Но чем вызвано З., нередко претерпеваемое праведниками? И может ли праведный Господь творить З.? В ответе на эти вопросы тексты ВЗ демонстрируют разнообразие подходов и т. зр. при единстве убеждения в величии и праведности Бога.

Многочисленные ветхозаветные тексты, затрагивающие вопрос отношения Бога к З., прямо утверждают, что З., как и благо, постигает людей по воле Бога: «Я Господь, и нет иного. Я образу свет и творю тьму (), делаю мир и произвожу бедствия (- букв. творю зло); Я, Господь, делаю все это» (Ис 45. 6-7); «Трубит ли в городе труба,- и народ не испугался бы? Бывает ли в городе бедствие (), которое не Господь попустил бы?» (- букв. сотворил, сделал - Ам 3. 6); «Не от уст ли Всевышнего происходит бедствие () и благополучие?» (Плач 3. 38); «Видите ныне, [видите], что это Я, Я - и нет Бога, кроме Меня: Я умерщвляю и оживляю, Я поражаю и Я исцеляю, и никто не избавит от руки Моей» (Втор 32. 39). Каждое из этих высказываний может быть понято и как имеющее отношение только к конкретной ситуации и описывающее исторические Божественные деяния - спасение Израиля и поражение его врагов, а потому не являющееся ни суждением об этической стороне проблемы З., ни тем более общим утверждением о причастности Бога к страданиям праведников (Haag M. «Ich mache Heil und erschaffe Unheil» (Jes 45, 7) // Wort, Leid und Gottesspruch: FS f. J. Ziegler. Würzburg, 1972. Bd. 2. S. 179-185; Lindström F. Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms. Stockholm, 1994. P. 167-177). В то же время полемика в защиту монотеизма со стороны пророков, заявляющих о бессилии идолов и языческих богов в отношении как добра, так и З. (Иер 10. 5; Ис 41. 23), подразумевает, что и то и другое следует понимать как деяния единого Бога Израиля. О том же убеждении свидетельствуют слова из Екклесиаста книги: «Во дни благополучия пользуйся благом, а во дни несчастья (- букв. и в день зла) размышляй: то и другое соделал Бог для того, чтобы человек ничего не мог сказать против Него» (Еккл 7. 14).

Действительно, в мире, возникшем по слову единого Бога, не может быть иных причин, помимо Его воли, и человек не в силах понять логику ее проявлений: «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов 2. 10); «Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; ...да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1. 21; ср.: Иов 9). Однако Божественная свобода не может быть произволом, иначе как возможно убеждение в верности Бога Своим обетованиям? Поэтому в тех случаях, когда З. связывается с Богом в качестве непосредственного результата Его действий, речь, как правило, идет о наказании за грех и о необходимости покаяния, способного изменить отношение Бога к людям и к тем бедствиям, к-рые Он доставил или намеревался доставить им: «...Я сожалею о том бедствии (), какое сделал вам» (Иер 42. 10); «Может быть, они послушают и обратятся каждый от злого пути

своего, и тогда Я отменю то бедствие (), которое думаю сделать им за злые деяния их» (Иер 26. 3; ср.: Исх 32. 14; Иер 18. 8; 26. 13; 36. 3; Иона 3. 10 и др.).

Когда же страдающий от З. осознает свою праведность, он объясняет происходящее действием врагов и просит Бога ускорить их наказание и восстановление справедливости. Праведник не может считать постигшее его З. ни закономерным следствием своих собственных поступков, ни наказанием Божиим: «Господи, Боже мой! если я что сделал, если есть неправда в руках моих, если я платил злом тому, кто был со мною в мире,- я, который спасал даже того, кто без причины стал моим врагом,- то пусть враг преследует душу мою и настигнет, пусть втопчет в землю жизнь мою, и славу мою повергнет в прах» (Пс 7. 4-6). Поэтому З., переживаемое им, он воспринимает как внезапное, ничем не вызванное нападение врага (ср.: Пс 7. 10), защитить от к-рого может только Бог: «Господи! как умножились враги мои! Многие восстают на меня, многие говорят душе моей: «нет ему спасения в Боге». Но Ты, Господи, щит предо мною, слава моя, и Ты возносишь голову мою. Гласом моим взываю к Господу, и Он слышит меня со святой горы Своей. Ложусь я, сплю и встаю, ибо Господь защищает меня. Не убоюсь тем народа, которые со всех сторон ополчились на меня. Восстань, Господи! спаси меня, Боже мой! ибо Ты поражаешь в ланиту всех врагов моих; сокрушаешь зубы нечестивых» (Пс 3. 2-8; ср.: Пс 5. 8-9; 6. 6-10; 7. 1-2, 9). Бог праведен (Пс 5. 9), и только Он в силах помочь праведнику. Поэтому враг не может торжествовать вечно, заслуженное наказание постигнет его, а награда найдет праведника. Происходящее же возможно только потому, что Божия кара не постигает совершающего З. врага немедленно, так что псалмопевец взывает: «...Боже мой! не замедли» (Пс 39. 18; 70. 5); «поспеши на помощь мне» (Пс 21. 20; ср.: Пс 37. 22; 39. 14; 44. 4; 69. 2, 6; 70. 12; 140. 1).

Иной взгляд на проблему З. отражают высказывания, объясняющие преобладание страданий и бедствий в человеческой жизни прежде всего действием сил З.: «Земля отдана в руки нечестивых; лица судей ее Он закрывает. Если не Он, то кто же?» (Иов 9. 24). Эти силы, способствующие появлению и распространению З. в мире, не противопоставлены Творцу как Его соперники, поскольку и начало и прекращение их деятельности в конечном счете находятся в Его власти. Т. о. опыт З. помещается в перспективу представлений о Божественном всемогуществе. Эта концепция выражена не только в образе сатаны и связанных с ним повествованиях (прежде всего в Книге Иова; см. также статьи Демонология, Дьявол), но и в ряде мест, где упоминается «злой дух Бога» или «злой дух», к-рого посылает Бог (Суд 9. 23; 1 Цар 16. 14-16, 23; 18. 20; 19. 9; ср.: 3 Цар 22. 22). Дальнейшее ее развитие представлено в апокалиптике, где проблема З. рассматривается уже не с т. зр. греха и наказания как событий земной истории, но в более широком контексте. В текстах этого направления мир представлен безнадежно испорченным противозаконными действиями людей, а его уничтожение и воссоздание нового неба и земли - неотвратимым: «И оставите имя ваше избранным Моим для проклятия; и убьет тебя Господь Бог, а рабов Своих назовет иным именем, которым кто будет благословлять себя на земле, будет благословляться Богом истины; и кто будет клясться на земле, будет клясться Богом истины,- потому что прежние скорби будут забыты и сокрыты от

очей Моих. ...Волк и ягненок будут пастись вместе, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею: они не будут причинять зла и вреда на всей святой горе Моей, говорит Господь» (Ис 65. 15-16, 25). Этому обновлению будет сопутствовать борьба Бога с силами З.: «В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея, прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» (Ис 27. 1); и победа совершится «без содействия рук» человеческих (Дан 2. 34; ср.: 2. 45; 8. 25). Поэтому настоящее положение вещей есть время беззакония (ср.: Дан 8. 23; 11. 36), на смену к-рому придет новый мир. И только тогда настанет «правда вечная» (Дан 9. 24) и даже смерть будет побеждена (ср.: Дан 12. 1-3).

Новый Завет В НЗ понятие «З.» передается греч. словами *κακός*, *πονηρός* и однокоренными с ними. «Дурное» (*σάπρον* - т. е. гнилое) и потому подлежащее уничтожению дерево отличается от хорошего тем, что его плоды «дурны» (*πονηροί*), т. е. непригодны (ср.: Мф 7. 17-18). Это же значение слова *πονηρός* (бесполезный, не приносящий пользы) используется в аллегорическом языке евангельских притчей о «дурных» и «лукавых» (*πονηρός*) рабах, не сумевших приумножить таланты, данные им их господином (ср.: Мф 18. 32; 25. 26; Лк 19. 22).

З.- это также несчастье, беда: «...ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь - злое (τὰ κακά)» (Лк 16. 25); повседневные трудности: «Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы (κακία)» (Мф 6. 34; ср.: Лк 16. 25); ущерб или вред: «Но он, стряхнув змею в огонь, не потерпел никакого вреда (κακόν)» (Деян 28. 5). В кн. Откровение автор, описывая бедствия последних дней, говорит о «жестоких (κακόν) и отвратительных (πονηρόν) гнойных ранах», к-рые в последние дни станут наказанием для людей, «имеющих начертание зверя и поклоняющихся образу его» (Откр 16. 2).

Христос побеждает антихриста. Гравюра. XVIII в. (ГЛМ) Христос побеждает антихриста. Гравюра. XVIII в. (ГЛМ) В соответствии с раннехрист. эсхатологическими представлениями и современная новозаветным авторам эпоха воспринимается ими как начало последних дней, к-рые должны быть исполнены бедствий и несчастий, и поэтому характеризуется в тех же терминах: в Послании к Ефессянам это «лукавые дни» (*πονηρὰ ἡμέραι* - Еф 5. 16), предшествующие последнему «дню злему» (*ἡ ἡμέρα ἡ πονηρὰ* - Еф 6. 13); в Послании к Галатам - «настоящий лукавый (*πονηρός*) век» (Гал 1. 4). Злой (*πονηρός*) противопоставлен не только доброму (*ἀγαθός*): «...Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми...» (Мф 5. 45; ср.: 22. 10), но и праведному (*δικαίος*): «Изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных...» (Мф 13. 49), и тому, кто сознательно не желает обратиться и жить в соответствии с проповедью Христа и апостолов: «Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы. Злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь» (2 Тим 3. 12-13; ср.: Флп 3. 2). Апостол призывает адресатов своего Послания молиться об избавлении от таких людей: «...молитесь за нас, братия, чтобы слово Господне распространялось и прославлялось, как и у вас, и чтобы нам избавиться

от беспорядочных и лукавых (повηροί) людей, ибо не во всех вера» (2 Фес 3. 1-2). Так охарактеризованы фарисеи, саддукеи и книжники - «род лукавый (γενεὰ повηρά) и прелюбодейный» (Мф 16. 4; 12. 39); «Порождения ехиднины! как вы можете говорить доброе, будучи злы?» (Мф 12. 34).

Т. о., в НЗ, как и в ВЗ, понятие «З.» относится не только к тому, что не отвечает этическим или религ. нормам, но также и вообще ко всем вредным, опасным или просто тягостным и неприятным явлениям.

Наиболее очевидно З. проявляется в поступках человека. Поэтому для богословия проблема З. имеет прежде всего этическое значение, что в НЗ выражается в антропологических терминах: в качестве источника З. в человеке указываются различные стороны его природы. Причиной злодеяний, напр., является сердце: «Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодейния, любодейния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство,- всё это зло изнутри исходит и оскверняет человека» (Мк 7. 21-23; ср.: Мф 12. 34-35; 15. 19); «Смотрите, братия, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам не отступить от Бога живого» (Евр 3. 12). «Худое (повηρός) око», искаженный взгляд на мир, погружает во тьму всего человека: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то всё тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то всё тело твоё будет темно» (Мф 6. 23). Неистребимым З. в человеке является его язык: «...язык укротить никто из людей не может: это - неукротимое зло» (Иак 3. 8). Так же З. в человеке может быть связано с его мыслями (ср.: Иак 2. 4), совестью (ср.: Евр 10. 22), страстями (ср.: 1 Тим 6. 10).

Действительность З. в этом мире очевидна: «настоящий век» зол (Гал 1. 4), мир «лежит во зле» (1 Ин 5. 19). Но Бог не искушает человека З. (ср.: Иак 3. 13), а спасает от него (ср.: 2 Фес 3. 3; 2 Тим 4. 18). «Князем» и «богом» мира является сатана (Ин 16. 11; 2 Кор 4. 4; ср.: Мф 13. 19), обладающий силой принуждать людей к З. (ср.: Еф 4. 27; 1 Тим 3. 7; 2 Тим 2. 26). Но Господь «отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от настоящего лукавого (повηροί) века» (Гал 1. 4). Поэтому власть З. ограничена: «князь мира» будет изгнан (Ин 12. 31) и уже осужден (Ин 16. 11), а человек может быть «добрым и правдивым» (Лк 23. 50) и «хранить себя» так, чтобы З. не прикасалось к нему (1 Ин 5. 18). Поэтому ап. Павел говорит: «Все совратились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного» (Рим 3. 12) и в то же время призывает: «Делай добро...» (Рим 13. 3), подчеркивая тем самым не только силу власти З. над человеком, но и обязанность человека постоянно противостоять З.

Проблема страданий в НЗ не является основанием для сомнений в праведности Бога (ср.: Рим 9. 14). Согласно НЗ, человек должен приклониться со страхом и верой перед Божественной премудростью. Но и упрощенное понимание несчастий как непосредственного следствия греха решительно отвергается Спасителем (Лк 13. 1-5). Универсальным ответом на эти вопросы служит адресованный всем без исключения призыв Спасителя к обращению и покаянию перед лицом грядущего Суда. Сатана как источник З. утрачивает свою власть с

приходом Спасителя в мир (ср.: Лк 10. 18). Бог спас человека и весь мир в Иисусе Христе, Который победил диавола и З. (Евр 2. 14-15; 1 Ин 3. 8) и воссел одесную Бога Отца. Царство диавола будет повержено (Откр 20. 3, 10), а победа Христа над З. будет усвоена верующим (ср.: Евр 10. 12-13; 1 Кор 15. 24-26).

Лит.: Langton E. Good and Evil Spirits. L.; N. Y., 1942; Stamm J. J. Die Theodizee in Babylon und Israel // *Jaarbericht Vooraziatisch-Egyptisch Gezelschap (Genootsenap) «Ex Oriente Lux»*. 1944. Vol. 9. P. 99-107; Eichrodt W. Man in the Old Testament. Chicago, 1951; Kuschke A. Altbabylonische Texte zum Thema «Der leidende Gerechte» // *ThLZ*. 1956. Bd. 81. S. 69-76; Williams R. J. Theodicy in the Ancient Near East // *Canadian J. of Theology*. 1956. Vol. 2. P. 14-26; Schlier H. Principalities and Powers in the New Testament. L.; Freiburg, 1961; Schmid H. H. Wesen und Geschichte der Weisheit. B., 1966; idem. Gerechtigkeit als Weltordnung. Tüb., 1968; Berger P. L. The Sacred Canopy. N. Y., 1969; Pentecost J. D. Your Adversary the Devil. Grand Rapids, 1969; Crenshaw J. L. Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel // *ZAW*. 1970. Bd. 82. S. 380-395; idem. The Problem of Theodicy in Sirach // *JBL*. 1975. Vol. 94. P. 47-64; idem. A Whirlpool of Torment: Israelite Traditions of God as an Oppressive Presence. Phil., 1984; Schmidt L. De Deo. B., 1976; Towner W. S. How God Deals with Evil. Phil., 1976; Russell J. B. The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity. L.; Ithaca, 1977; idem. Satan: The Early Christian Tradition. Ithaca, 1981; Albertz R. Der sozialgeschichtliche Hintergründe des Hiobbuches und der Babylonische Theodizee // *Die Botschaft und die Boten: FS f. H. W. Wolff / Hrsg. J. Jeremias, L. Perlitt. Neukirchen-Vluyn*, 1981. S. 349-372; Buccellati G. Wisdom and Not: The Case for Mesopotamia // *JAOS*. 1981. Vol. 101. P. 35-47; Miller P. D. Sin and Judgment in the Prophets. Chico (Calif.), 1982; Lindström F. God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament. Lund, 1983; Theodicy in the Old Testament / Ed. J. L. Crenshaw. Phil., 1983; Murphee W. A. Can Theism Survive without the Devil? // *Religious Studies*. L., 1985. Vol. 21. P. 231-244; Brandenburger E. Das Böse. Zürich, 1986; Surin K. Theology and the Problem of Evil. Oxf., 1986; Levenson J. D. Creation and the Persistence of Evil. San Francisco; L., 1988. Johnston J. The Edge of Evil. Dallas, 1989; Williams D. D. The Demonic and the Divine. Minneapolis, 1990; Twelftree G. H. Demon, Devil, Satan // *Dictionary of Jesus and the Gospels* / Ed. J. B. Green et al. Downers Grove; Nottingham, 1992. P. 163-172; Page S. H. T. Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons. Grand Rapids; Leicester, 1995; Pagels E. The Origin of Satan. N. Y., 1995; Routledge R. «An Evil Spirit from the Lord» - Demonic Influence or Divine Instrument? // *EvQ*. 1998. Vol. 70. N 1. P. 3-22; Boyd G. A. Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy. Downers Grove, 2001; Mansini G. Apologetics, Evil, and the New Testament // *Logos: A J. of Catholic Thought and Culture*. St. Paul (Mn), 2001. Vol. 4. N 4. P. 152-168. А. В. Пономарёв Учение о З. в греческой патристике З. рассматривалось в греч. патристике как характеристика падшего мира, ответственность за к-рую лежит на разумных существах, одаренных свободой воли и потому способных уклоняться от добра и тем самым впадать в З.; как нечто внешнее по отношению к человеку (болезнь, смерть); как внутреннее явление человеческой жизни (грех, страсть). При этом проблему З. богословы обычно рассматривают в неск. аспектах: природа З.; происхождение З.; роль З. в жизни мира и человека.

Св. отцы и учителя Церкви единогласно утверждали, что З. не имеет самостоятельной сущности и бытия. В силу этого они отрицательно относились к попыткам возвести возникновение З. к Богу или сотворенной Им природе. Они также отвергали предлагаемое нек-рыми еретиками объяснение наличествующего в мире З. как проявления противоположного и совечного Богу иного начала, чаще всего ассоциируемого с материей. В соответствии с преобладающим мнением церковных авторов З. происходит от неправильного использования дарованной разумным существам свободы воли. Рассматривая З. применительно к нынешнему состоянию падшего мира, мн. авторы отмечали положительную роль тех проявлений З., к-рые не находятся во власти человека и служат для явления силы и власти Бога над миром.

Постановка проблемы З. в ранней христ. письменности во многом была обусловлена дуалистическими и детерминистскими концепциями гностицизма, следовавшего сложившейся к этому времени в греч. философии традиции, в соответствии с к-рой внешнее по отношению к человеку З. объяснялось на основании дуалистической картины мира и ассоциировалось с материей или же особым «злым богом» (см., напр.: Plut. De Isid. et Osir. 369d: «Существует два рода богов, противоположных по своей творческой деятельности; один - творец блага, другой - зла»). Представление о моральном З. формировалось в гностической среде исходя из этического детерминизма, т. е. постулирования рока, или судьбы (εἰμαρμένη), не зависящего от человека. Среди церковных авторов, полемизировавших с гностицизмом, проблемы З. касались сщмч. Ириней, еп. Лионский (II в.) (см.: Iren. Adv. haer. I 27. 2; II 9. 2, 17. 10; III 12. 12), и сщмч. Ипполит Римский (III в.). Последний приводил сведения о космогонических представлениях гностиков: одни из них говорили о 3 началах мира - благе, справедливости и материи (ἀγαθόν, δίκαιον, ὕλη), др. добавляли 4-е начало - З. (πονηρόν - Hipp. Refut. X 19. 1-2).

В сочинениях апологетов раннехристианских встречаются лишь краткие упоминания о различных аспектах проблемы З. Мч. Иустин Философ (II в.) признавал наличие у человека свободы выбора между добром и З. (τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχροῦ - Iust. Martyr. I Apol. 43). Он также отвергал мнение о том, что добродетель или порок относительно и не имеют самостоятельной ценности, но лишь номинально считаются благом или З. в соответствии с общепринятым мнением (Ibid. 28). Апологет Татиан (II в.) связывал происхождение З. с превратным применением человеческой свободы. Он опровергал языческое представление о власти рока над жизнью и смертью человека: «Мы рождены не для смерти, но причина смерти в нас самих. А погубила нас свобода воли (τὸ αὐτεξούσιον), так как мы поработились, совершив беззаконие (ἁμαρτίαν). Бог не сотворил ничего злого (φᾶλον), но мы сами осуществили порочное (πονηρίαν). Однако, хотя мы и сотворили зло, мы способны вновь от него освободиться» (Tat. Contr. Graec. 11).

Змей-искуситель праматерь Ева. Фрагмент росписи ц. Сан-Микеле аль Поццо Бьянко, Бергамо. XIII в. Змей-искуситель праматерь Ева. Фрагмент росписи ц. Сан-Микеле аль Поццо Бьянко, Бергамо. XIII в. Феофил, еп. Антиохийский

(II в.), касался происхождения З., говоря о творении Богом животного мира: «Звери получили свое имя от того, что они одичали, а не потому, что изначально были злыми и ядовитыми, ибо ничего злого не было изначально сотворено Богом, но все было прекрасно; грех же человека испортил их, ибо с преступлением человека и они преступили... С согрешением человека, который есть господин всего, и служащие ему твари уклонились к злу» (Theoph. Antioch. Ad Autol. II 17). Мелитон, еп. Сардский (II в.), видел источник возникновения З. в человеческой свободе, к-рой человек злоупотребил: «Бог создал тебя по Себе лучшим (optimum), одарив свободным умом (mente libera). Он все расположил перед тобой, чтобы ты распознал доброе и выбрал его» (Melito. Fragmentum ex Apologia ad Antoninum // PG. 5. Col. 1229). Значительное внимание проблематике З. уделял Климент Александрийский (II-III вв.), обращение к-рого к теме З. было вызвано прежде всего полемикой с гностиками. Климент утверждал, что Бог создал только благо (Clem. Alex. Paed. I 63) и никоим образом не есть творец З. Согласно Клименту, грех как источник З. проявляется в действии (ἐνέργεια), а не в сущности (οὐσία), а потому не является Божиим творением (Idem. Strom. IV 13. 94). З. входит в мир как следствие греха, поскольку после грехопадения Бог попустил существование в сотворенном Им мире такого З., как нужда (Ibid. VII 9. 65), бесчестие (Ibidem), болезнь (Ibid. II 7. 34), смерть (Ibid. II 19. 98). Грехопадение сказалось и на общем состоянии вселенной. Распространились засухи (Ibid. VII 3. 28), голод, наводнения (Ibid. VII 3. 29). Но самое главное изменение произошло в человеке. В нем появилась склонность к греху, так что грех стал родовым признаком человеческой природы (Idem. Paed. III. 93). При этом Климент видел и положительное значение распространения нек-рых видов З. Согласно Клименту, З. в природе есть фактор равновесия, попушенный Творцом и проявляющийся в сочетании противоположностей - тепла и холода, сухого и мокрого, приобретения и лишения, жизни и смерти (Idem. Strom. III 6. 55; ср.: Ibid. II 8. 39; IV 6. 40; I 13. 57); только в таком мире человек вынужден сделать выбор между добром и З. (Ibid. VI 6. 48). З., понимаемое как обозначение для не зависящих от человека и нежелательных для него обстоятельств, имеет воспитательное значение, поскольку жизненные беды часто служат средством к спасению: «Бедность и болезни часто посылаются как предупреждения, наказания за прошлое или в качестве заботы о будущем» (Ibid. VII 12. 81). Определение З. как отсутствия или лишения блага для Климента означает указание на отсутствие Бога или удаление от Бога, являющегося Высшим Благом: «Куда Господь обращается своим лицом, там мир и радость; а откуда отвращается, туда начинает прокрадываться зло. Бог же не хочет зреть на зло (τὰ κακά), потому что Он благ. Если же Он откуда-либо отвращает свое лицо, то делает это из-за людского неверия (διὰ τὴν ἀπίσταν), и там развивается зло (κακία)» (Idem. Paed. I. 8). В вопросе о происхождении З. Климент полагал, что принятие христианской идеи творения мира из ничего опровергает аргумент о предсуществовании «злой» материи и ее совечности Творцу.

Ориген (III в.) рассматривал проблему З. с богословской, космологической и психологической т. зр. По его мнению, З. прежде всего возникает в человеческом сознании: «В природе разума есть способность к созерцанию доброго и злого (τὸ

καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν), та способность, следуя которой, мы усматриваем доброе и злое, а также избираем доброе, избегая злого; поэтому, когда мы отдаемся доброделанию, тогда бываем достойны похвалы, в противном же случае достойны порицания» (Orig. De princip. III 1. 3). Объясняя природу З., Ориген исходил из фундаментальной предпосылки, согласно к-рой разумные существа были сотворены из ничего, поэтому они обладают изменчивым и подвижным бытием. Бог даровал им свободу и произволение, чтобы произведенное ими добро было их собственной заслугой, а нерадение к добродетели вменялось бы им в вину. Они в равной степени способны как на добро, так и на З., «что, впрочем, никоим образом не означает, что всякое существо приняло зло» (Ibid. I 8. 3).

В космологическом аспекте, согласно Оригену, отпадение от Бога есть безусловное З., к-рое лежит в основании нынешнего состояния мира и человечества. Ориген считал возникновение З. следствием недолжного использования свободы, возлагая ответственность за З. в мире на свободную волю разумных существ: «Отступить от добра означает не что иное, как сделать зло: ибо известно, что зло есть недостаток добра (malum esse bono carere). Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от добра, в такой же мере он предавался злу. Следовательно, каждый ум (mens), пренебрегая добром в большей или меньшей степени, сообразно со своими движениями, вовлекался в противоположное добру, что, без сомнения, и есть зло» (Ibid. II 9. 2).

Разбирая слова Евангелия от Иоанна: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть» (Ин 1. 3), Ориген задавался вопросом, не включает ли понятие «все» также и З. (ἡ κακία), грех и пороки (τὰ πονηρά). Предлагая ответ, он указывал, что «среди сотворенных Словом Божиим созданий нет ничего нелепого и неуместного (ἄτοπον)». Поэтому «зло не имеет самостоятельного бытия (ἀνυπόστατον εἶναι), то есть не существует в собственном смысле; его не было изначально и не будет всегда». В этом смысле зло есть «ничто», - этим словом, по утверждению Оригена, обозначается все то, что «получило мнимое существование (τὴν δοκοῦσαν οὐσίαν), притом не от Бога и не от Слова Божия» (Orig. In Ioan. II 13. 93). Рассматривая те же слова с др. стороны, Ориген ссылаясь на изречение Христа: «Никто не благ, как только один Бог» (Мф 19. 17). Поскольку «благо» и «бытие» суть одно и то же, а благу противоположны З. и порок, бытию же - небытие (οὐκ ὂν), порок и З. соответствуют небытию (Orig. In Ioan. II 13. 93). Т. о., «ничто», возникшее помимо Слова Божия, не входит в понятие «все» (Ibid. 99).

Ориген специально останавливался на платоническом утверждении, согласно к-рому материя есть начало З. и причина присутствия З. в мире. Соглашаясь с платоником Цельсом в том, что З. происходит не от Бога, он в то же время отмечал, что «у каждого человека воля есть причина пребывающего в нем нечестия (αἵτιον τῆς ὑποστάσεως ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν)». Это нечестие и есть З.: «Злыми и пагубными являются те поступки, которые исходят из нечестия, и... ни в чем другом... нельзя полагать зло» (Idem. Contr. Cels. IV 66). В соответствии с разрабатывавшимся Оригеном учением о конечном всеобщем восстановлении творения в Боге и в благе (апокатастасис) действие З. и страданий конечно во

времени и ограничивается Божиим Судом.

Сщмч. Мефодий, еп. Патарский (III-IV вв.), отмечал, что З. не есть сущность, но является результатом произвольного действия, сообщающего деятелю собственную ущербность. Поэтому З. есть не следствие творения, но свойство уже сотворенного мира, возникающее в нем в определенный момент (Method. Olymp. De lib. arbitr. // PG. 18. Col. 256).

Свт. Афанасий I Великий, еп. Александрийский (IV в.), излагал учение о З. в контексте полемики со взглядами гностиков и др. еретиков, к-рые субстантивировали З., считая, «что оно существует ипостасно и самостоятельно (ἐν ὑποστάσει καὶ καθ' αὐτήν)». По словам свт. Афанасия, в этом вопросе язычники впадали в 2 крайних заблуждения: они либо отрицали, что Бог есть Создатель всего мироздания, либо, объявляя, что Он есть Творец всего, считали Его и Творцом З. (Athanas. Alex. Or. contr. gent. 6). Этим мнениям свт. Афанасий противопоставлял «церковное вероучение»: «Зло возникло не от Бога и не в Боге... его не было в начале и нет у него какой-либо сущности (οὐσία); но люди по недостатку разума блага начали сами себе по собственному произволу выдумывать и создавать несуществующее» (Ibid. 7). Как подчеркивал свт. Афанасий, З. порождает человеческие помыслы, поскольку человеческой душе после грехопадения присуща «изобретательность на зло» (τῆς κακίας ἐπινοία - Ibid. 8).

Тит, еп. Бострийский (IV в.), составил обширный трактат против манихеев, в котором затрагивается проблема З. Согласно автору, «зло не существует как сущность». Оно также не противостоит Богу в качестве некоего безначального начала материи» (Titus Bostrensis. Adversus Manichaeos. II 1 // PG. 18. Col. 1132). Отвечая на вопрос о происхождении З., Тит утверждал, что «среди сущих нет ничего злого по сущности» (Ibid. Col. 1132-1133). Настоящим и действительным З. является человеческая несправедливость. Бог поставил человека над всем мирозданием и поручил ему различать добро и З., но человек, неразумно воспользовавшись своей властью над природой, произвел грех (Ibid. Col. 1133).

Изгнание падших ангелов. Клеймо иконы «Св. Троица в бытии». XVI в. (СИХМ)
Изгнание падших ангелов. Клеймо иконы «Св. Троица в бытии». XVI в. (СИХМ)
Значительное внимание проблеме З. уделялось в сочинениях представителей каппадокийской школы. Свт. Василий Великий, еп. Кесарии Каппадокийской (IV в.), отрицал субстанциальный характер З., посвятив этому особую проповедь (Basil. Magn. Hom. 9; ср.: Idem. Hom. in Hex. 2. 4). Разбирая в полемике с еретиками вопрос о происхождении З., свт. Василий отмечал, что З. не происходит от Бога, поскольку ничто не происходит от своей противоположности (Hom. in Hex. 2. 4). Предельное внешнее З.- адские мучения - «не Бога имеют своей причиной, а нас самих, потому что начало и корень греха находится в нашей воле и свободе» (Hom. 9 // PG. 31. Col. 332). Поэтому З. в собственном смысле слова является грех, к-рый «зависит от нашего произволения» (Ibid. Col. 337-340) и «имеет свое начало в отпадениях, совершенных по свободной воле» (Hom. in Hex. 2. 5). Свт. Василий предлагал такое определение З.: «Зло не есть какая-то живая и одушевленная сущность, но определенное состояние души (διάθεσις ἐν

ψυχῇ), противоположное добродетели» (Ibidem). Свт. Василий различал 2 вида З. (Hom. 9 // PG. 31. Col. 341; ср.: Ibid. Col. 333; Hom. in Hex. 2. 5): З. мнимое (τὸ δοκοῦν κακόν), т. е. то, что «лишь представляется злом нашему восприятию» (сюда относятся: телесная болезнь, физические раны, недостаток необходимого, бесчестие, утрата имущества, смерть, природные катаклизмы - Hom. 9 // PG. 31. Col. 336), и З. действительное (τὸ ὄντως κακόν), под к-рым понимаются человеческое несовершенство и грехи. Различие между 1-м и 2-м видом состоит в том, что 1-е З. не зависит от свободы человеческой воли, а 2-е - зависит. 1-й вид зла играет положительную роль в жизни мира; свт. Василий уподоблял его врачебному вмешательству в течение болезни. Свт. Григорий, еп. Нисский (IV в.), рассматривал происхождение З. в более абстрактных категориях: «Зло единственное... имеет бытие в небытии (ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει), поскольку в подлинном смысле существует лишь природа блага, а то, что не существует среди сущего, содержится в совершенном небытии» (Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 93). З. появляется не по Божью изволению, но возникает, когда душа по собственной свободной воле (τῇ προαίρεσει) удаляется от блага (Idem. Or. catech. 5). Т. о., З. есть явление, возникающее не по природе, но вопреки ей. Источник З. в мире - не Бог, но неверное использование свободы, или неразумие (ἄβουλία), вместо лучшего избирающее худшее (Ibidem). Свт. Григорий сближал понятия З. и греха (порока), говоря: «Зло (κακόν) есть не что иное, как порок (πονηρία), а всякий порок характеризуется отсутствием блага, ибо не существует самостоятельно, не созерцается в отдельности, ведь за пределами свободного произволения (ἐξω προαίρεσεως) нет самодостаточного зла, но оно так называется, будучи отсутствием блага» (Ibid. 7).

В «Ареопагитиках» проблема З. рассматривается весьма подробно (см.: Агеор. DN. 4. 18-35). Согласно мнению нек-рых исследователей, представленное здесь понимание З. находится под сильным влиянием философии неоплатоника Прокла, в частности трактата «О существовании зла» (De malorum subsistentia; см.: Koch. 1895; Stiglmayr. 1895; Steel. 1997; Dillon, Wear. 2007). Однако в главных чертах концепция З. в «Ареопагитиках» близка к намеченной отцами-каппадокийцами, которые понимали зло как не-сущее; к тому же высказывалось предположение, что раздел о происхождении зла был направлен против дуализма манихейства.

Автор корпуса задается рядом вопросов, касающихся происхождения и природы З.: «Что такое зло? И от какого начала оно произошло? И в ком из сущих оно есть? И почему Благой (ὁ ἀγαθός) захотел, чтобы оно появилось? И как, захотев, смог это сделать? И если зло происходит от другой причины, какова же другая причина сущего, помимо блага? Почему при существовании Промысла существует зло, как оно вообще появляется и почему не уничтожается? И почему что бы то ни было из сущего желает его вместо блага?» (Агеор. DN. 4. 18). Прежде всего, автором «Ареопагитик» принципиально разводятся понятия блага и З. как крайние противоположности: «Зло не происходит от блага; а если происходит от блага, то это не есть зло». Исходной посылкой служит утверждение, что «природа блага состоит в том, чтобы производить и сохранять, а зла - разрушать и губить» (Ibid. 4. 19). Поэтому «ничто из существующего не произошло от зла. Оно не имеет существования (ὑπόστασιν), но обладает лишь его призрачным подобием»

(παρπρόστασιν - Ibid. 4. 31).

Согласно автору «Ареопагитик», не существует абсолютного З., но всякое З. имеет в себе частицу блага (τινὰ τἀγαθού - Ibid. 4. 19; ср.: «Зло есть несовершенное благо» - Ibid. 4. 20; «ослабление и умаление (ἀσθένεια κα ἔλλειψις) блага» - Ibid. 4. 30). З. также определяется как «слабость, бессилие и умаление либо знания, либо неизгладимого ведения или веры, тяготения ко благу и деятельности сообразно благу» (Ibid. 4. 35). В существующих вещах отношения между благом и З. описываются функцией обратной пропорциональности: чем меньше в них блага, тем больше З., и наоборот (Ibid. 4. 20). В онтологических категориях речь о З. невозможна, поскольку оно не имеет собственного бытия и существования. Автор «Ареопагитик» сравнивает З. с не-сущим, считая З. в высшей степени лишенным существования: «Зло не числится ни среди сущего (ἐν τοῖς οὖσι), ни среди не-сущего (ἐν τοῖς μὴ οὖσι) и гораздо больше, чем само не-сущее, отстоит от блага, будучи еще более несуществующим (ἀνουσιώτερον), чем не-сущее» (Ibid. 4. 19).

З., будучи чистым отрицанием и отсутствием бытия, существует вопреки благу. Противостояние благу делает З. реальностью: «Поскольку зло представляет собой гибель сущего, оно не выпадает из бытия, но оказывается само существующим и даже воздействующим на возникновение (γενεσιουργόν) существующих вещей» (Ibidem). При этом возможная положительная роль З. в мироустройстве является лишь его косвенным следствием. В полном смысле к совершенству мироздание приводится только благодаря благу: «Зло как таковое не есть ни благо, ни причина возникновения, ни творения существующих благих вещей» (Ibid. 4. 20). Автор «Ареопагитик» последовательно перечисляет, в каких существах по природе нет З.: его нет ни среди сущих, ни в Боге (Ibid. 4. 21), ни в ангелах (Ibid. 4. 22), ни даже в демонах (Ibidem). Однако последние не сохранили верности благу, «утратив связь и сообщение с божественными благами» (Ibidem). З., являемое демонами, есть заблуждение (παράτροπή), удаление (ἐκβάσις), упущение (ἀτευξία), несовершенство (ἀτέλεια), ослабление сохраняющей их силы (ἀδυναμία), немощь (ἀσθένεια) и отпадение (ἀπόπτωσις) (Ibidem). Души также погружаются в З. только из-за «умаления связи и сообщения с благами силами» (Ibid. 4. 24). Подобным образом и животный мир оказывается под угрозой уничтожения из-за «ослабления природных связей, действий и способностей» (Ibid. 4. 25). З. нет ни в природе как таковой (Ibid. 4. 26), ни в физических телах (Ibid. 4. 27), ни в материи (Ibid. 4. 28). Т. о., З. происходит от многочисленных частных отрицаний, т. е. коренится не в природе вещей, но в их последующем отклонении от первоначально благой природы (Ibid. 4. 30).

Исходя из этого, автор «Ареопагитик» перечисляет все возможные понятия, характеризующие З. Они представляют собой отрицания положительных качеств и состояний: З. есть отсутствие (στέρησις), умаление (ἐλλειψις), немощь (ἀσθένεια), несоразмерность (ἀσυμμετρία), грех (ἁμαρτία), бесцельность (ἄσκοπος), безобразие (ἀκαλλές), безжизненность (ἄζωον), безумие (ἄνοον), бессловесность (ἄλογον), несовершенство (ἀτέλεις), безосновательность (ἀνίδρυτον), беспричинность (ἀναίτιον), неопределенность (ἀόριστον), бесплодность (ἄγονον), бездеятельность

(ἀργόν), безуспешность (ἀδρανές), беспорядочность (ἄτακτον), несхожесть (ἀνόμοιον), неограниченность (ἄπειρον), темнота (σκοτεινόν), бессущественность (ἀνούσιον) и само никоим образом никогда не является сущим (μηδαμῶς μηδαμῇ μηδὲν ὄν - Ibid. 4. 32).

Прп. Максим Исповедник (VI-VII вв.) в целом придерживался тех же взглядов, что и предшествующие христ. авторы. При этом заметно сильное влияние на его представления о З. взглядов автора «Ареопагитик». Согласно прп. Максиму, «зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по собственной природе, ибо не имеет ровно никакой особой сущности, природы, ипостаси, силы или деятельности; оно не есть... ни действие, ни движение, ни обладание, ни претерпевание, так, чтобы по природе созерцалось в каком-либо из сущих; оно вовсе не существует во всем этом по естественному усвоению; оно не есть ни начало, ни середина, ни конец, но... зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к цели и решительно не есть что-либо другое» (Maximus Conf. Quaest. ad Thal. // PG. 90. Col. 253). Творение по своей сущности не может быть злым, поскольку З. есть «неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к [чему-либо] иному, помимо цели» (Ibid. Col. 253), т. е. Бога.

Своеобразный итог рассмотрению проблемы З. в греч. святоотеческой лит-ре подвел прп. Иоанн Дамаскин (VII-VIII вв.), основывавшийся на предшествующей традиции. Противопоставляя благо и З., он утверждал: «Благо есть бытие и источник бытия, а зло - отсутствие блага или бытия» (Ioan. Damasc. De fide orth. I 12). В др. месте им приводится уточненная формулировка: «Зло есть не что иное, как удаление от блага (ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ), подобно тому как тьма есть удаление от света» (Ibid. II 30). Развивая эту мысль, прп. Иоанн писал: «Зло не есть какая-либо сущность (οὐκ οὐσία), ни обозначение сущности, но лишь привходящий признак (συμβεβηκός), или, иными словами, добровольная перемена того, что соответствует природе (κατὰ φύσιν), на то, что противно природе (παρὰ φύσιν)» (Ibid. IV 20).

Лит.: Koch H. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen // Philologus. 1895. Bd. 54. S. 438-454; Stiglmayr J. Der Neoplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // Hist. Jb. 1895. Bd. 16. S. 253-273, 721-748; Смирнов П. Ф. Сущность зла, по учению св. Василия Великого // ХЧ. 1907. № 2. С. 238-249; Bouyer L. Le problème du mal dans le christianisme antique // Dieu vivant. 1946. T. 6. P. 17-42; Marrou H. I. Un ange déchu, un ange pourtant // Études carmélitaines. 1948. T. 27. P. 28-43; Sertillanges R. P. Le problème du mal. P., 1948. T. 1: L'histoire; Alevisopoulos A. Das Gute und das Böse in der Sicht Basilios der Grossen im Zusammenhang mit seiner Welterklärung: Diss. Mainz, 1963; Philippou A. J. The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa // Studia Patristica. B., 1966. Vol. 9. P. 251-256; Daniélou J. L'origine du mal chez Grégoire de Nysse // Diakonia Pistos. Granada, 1969. P. 31-44; Floyd W. E. G. Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. Oxf., 1971; Tsirpanlis C. N. The Problem of Free Will and Evil in St. John of Damascus // Ἐκκλησιαστικὸς Θάρος. Αλεξάνδρεια, 1977. T. 59. Σ. 266-287; Rottenwöhler G. Unde Malum: Herkunft und Gestalt des

Bösen nach heterodoxer Lehre von Markion bis zu den Katharen. Bad Honnef, 1986; Wörmer A. M. El problema del mal en Orígenes: Importancia y significado teológico del tiempo en la argumentación sobre el mal del «Peri Archôn» III 1, 1-24 // *Anales de la Facultad de Teología*. Santiago, 1988. Vol. 37; Scouteris C. Malum privatio est: St. Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius on the Existence of Evil // *StPatr*. 1989. Vol. 18. P. 539-550; Mosshammer A. A. Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa // *VChr*. 1990. Vol. 44. N 2. P. 136-167; Congourdeau M. H., ed. Dieu et le mal: Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome. P., 1997; Steel C. Proclus et Denys: sur l'existence du mal // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque intern.* Paris, 21-24 septembre 1994 / Ed. Y. de Andia. P., 1997. P. 89-116. (*Etudes augustinienes*; 151); Karavites P. Evil, Freedom, and the Road to Perfection in Clement of Alexandria. Leiden, 1999; Флоровский Г. В., прот. Ночная тьма: Существование зла есть парадокс и тайна // Он же. Избр. филос. статьи. М., 2000. С. 201-209; Terezis C. Aspects de la notion de «mal» chez Proclus et chez Denys l'Aréopagite: Une rencontre // *Byz.* 2000. Vol. 70. N 2. P. 491-506; Dillon J. M., Wear S. K. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes. Aldershot, 2007. P. 75-84. П. Б. Михайлов Учение о З. в латинской патристике (II-VIII вв.) Представления о З. у авторов доникейского периода Рассмотрение проблематики происхождения и природы З. в лат. патристике формировалось в полемике с нехрист. религиозно-философскими учениями, прежде всего с различными видами дуализма - платоническим, гностическим, маркионовским. Североафрикан. апологет и полемист Тертуллиан в нач. III в. написал неск. специальных трактатов против гностиков: «Против Ермогена» (*Adversus Hermodenem*), «Против Валентиниан» (*Adversus Valentinianos*), «Против Маркиона» (*Adversus Marcionem*) и др., в к-рых среди прочего затрагивал и проблему З. Истоки искаженного понимания природы З. у гностиков Тертуллиан находил в античной философии, к-рой они злоупотребляли: «Один и тот же предмет обсуждается у еретиков и философов, одни и те же вопросы поднимаются: Откуда зло и почему?» (*Tertull. De praescript. haer.* 7). По словам Тертуллиана, многие пришли к неправильным выводам, не исследовав сущности З. и не разобравшись в том, приписывать ли З. Богу или отделить его от Него (*Idem. Adv. Herm.* 15).

Одной из концепций происхождения З., с к-рой пришлось вести полемику Тертуллиану, было учение Ермогена, увлекавшегося платонизмом и наряду с Богом Творцом признававшего совечную Ему материю, являющуюся началом мирового З. (*Ibid.* 1-2). Для опровержения дуализма Ермогена Тертуллиан опирался на «правило наивысшего» (*regula summi magni*), согласно которому Бог есть не что иное, как Наивысшее (*summum*), или Величайшее (*summi magni* - *Ibid.* 4, 7; ср.: *Idem. Adv. Marcion.* I 3, 7); наивысшим же не может быть ничего, кроме единственного в своем роде, а единственным в своем роде не может быть то, с чем что-то сравнивается (*Adv. Herm.* 4; ср.: *Adv. Marcion.* I 3, 5). Ермоген, приписывая материи такие божественные свойства, как безначальность, нерожденность и вечность, считал ее наивысшим и тем самым уравнивал с Богом. Даже если он утверждает, что материя меньше и ниже, чем Бог, и поэтому несравнима с Ним как с большим и высшим, то это неверно, поскольку то, что безначально, нерожденно и вечно, не приемлет никакого уменьшения и

унижения, но есть наивысшее и божественное. Т. о., по «правилу наивысшего» двух богов быть не может; и наряду с Богом нет никакой совечной Ему материи, к-рая в силу этого не может быть началом З. (Adv. Herm. 4-6).

Философской концепции творения мира из вечной материи Тертуллиан противопоставлял принцип творения из ничего (Ibid. 14, 16; ср.: Adv. Marcion. II 5; Idem. De resurr. 11; Idem. Apol. adv. gent. 17; De praescript. haer. 13). Однако в таком случае закономерно возникают вопросы о том, откуда произошло З. и какую природу оно имеет, если оно не есть какая-то самостоятельная сущность (substantia), как, напр., материя (Adv. Herm. 41). Ответ на эти вопросы Тертуллиан дал в своем полемическом сочинении, написанном против гностика Маркиона (Adv. Marcion. I 2). На основании евангельских слов: «Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый...» (Лк 6. 43) - Маркион решил, что существуют два бога - добрый и злой. Этому он нашел кажущееся подтверждение в ВЗ, где Бог говорит: «Я произвожу бедствия» (Ис 45. 7; ср. лат. текст: Ego sum, qui condo mala). Обнаружив во Христе качество одной лишь благодати, он заключил, что благой Бог - это Бог НЗ, открывшийся в Иисусе Христе, а злой Бог - это Бог ВЗ, Творец и Владыка этого мира, строгий Судия и воитель (Tertull. Adv. Marcion. I 2, 6; ср.: Adv. Herm. 10). В целях опровержения дуализма Маркиона Тертуллиан указывал на то, что нет ничего равного Богу, Который есть наивысшее Начало (Idem. Adv. Marcion. I 3-7). Следов., двух богов быть не может. Поэтому ложной оказывается попытка Маркиона разрешить вопрос о происхождении З. введением 2 равных божественных начал: начала З. и начала добра.

Отпадение темных сил и сатаны от ангельского чина. Миниатюра из лицевого Апокалипсиса с толкованиями архиеп. Андрея Кесарийского. Кон. XVI в. (РГБ. Егор. № 1844. Ф. 98. Л. 47 об.) Отпадение темных сил и сатаны от ангельского чина. Миниатюра из лицевого Апокалипсиса с толкованиями архиеп. Андрея Кесарийского. Кон. XVI в. (РГБ. Егор. № 1844. Ф. 98. Л. 47 об.) Согласно Тертуллиану, действительную причину З. в мире следует искать не в Боге, а в разумных творениях, созданных по образу и подобию Божию - в ангелах и людях, к-рые были сотворены свободными и наделены от Бога свободой решения и самовластием (Adv. Marcion. II 5-6, 10; ср.: Idem. De anima. 21; Idem. De exhort. castit. 2). Свобода выбора давала им возможность склоняться как в одну, так и в др. сторону; будучи господами своего положения, они могли постоянно пребывать в добре, свободно следуя ему, и противостоять З., свободно избегая его. Т. о., никакого З. не могло произойти от Бога, поскольку ангелы и люди сами виновны в том, что совершили. Сначала ангелы под предводительством денницы, а затем под их воздействием и люди по собственному произволу и добровольному допущению порока уклонились от своего благого природного устройства и устремились к противоположному, что и есть З. (Adv. Marcion. II 6, 10). Падение дьявола было одновременно возникновением и распространением З. и греха в сотворенном Богом благом мире; дьявол, а не Бог стал «творцом порока» (Ibid. II 10), «ангелом зла, творцом всякого заблуждения, извратителем всего мира» (Idem. De test. anim. 3), «князем» всех злых сил (Idem. Apol. adv. gent. 22). За дьяволом З. совершил человек, к-рый был способен противостоять

воздействию дьявола, но не захотел этого (Adv. Marcion. II 8; De exhort. castit. 2). Т. о., единственной причиной возникновения З. в мире является свободное уклонение от Бога и от добра, совершенное сотворенными Богом разумными существами. Тертуллиан различал 2 вида З.: З. как грех (*mala delicti, mala culpaе*) и З. как наказание за грех (*mala supplicii, mala poenae*). У каждого вида З. есть своя причина: у З. как греха - дьявол (а за ним и человек), а у З. как наказания за грех - Бог; так что первое вменяется порочности, а второе - справедливости, к-рая противопоставляет злу греха З. осуждения, на самом деле служащее благу исправления (Adv. Marcion. II 14). По мнению Тертуллиана, З. как наказание, наложенное Богом на человека за совершенный им грех, абсолютно оправданно, поскольку строгость (*severitas*) есть необходимое следствие справедливости (*justitiae*), осуждать к-рую означает оправдывать порок. Поэтому следует осуждать не судию как такового, а несправедливого судию, каковым Бог быть не может, поскольку вина за преступление закона лежит не на Боге, а на самом человеке (Ibid. II 15-16). Дело справедливости - это забота о благе, и именно поэтому то, что она судит, осуждает и строго наказывает, служит на пользу блага, а не З. Поэтому и страх перед Судией идет во благо, а не во зло. Если люди, даже боясь предостережений Божиих, все равно с трудом отвращаются от З., то было бы гораздо хуже, если бы не было вообще никакой угрозы. Поэтому не следует считать божественную справедливость З., если она не потворствует З., но следует рассматривать ее как добро, поскольку она способствует добру (Ibid. II 13).

Учение Тертуллиана оказало определяющее влияние на последующее развитие представлений о З. в зап. патристике III-IV вв. Так, сщмч. Киприан, еп. Карфагенский, а также церковные писатели Новациан и Коммодиан, хотя и не задавались специально вопросами о природе З., но видели происхождение З. в свободном уклонении от Бога и Его заповедей (см.: Cypr. Carth. De bono patient. 5, 19; Idem. Ad Demetr. 16; Idem. De zel. et liv. 4; Idem. Ep. 55. 7; Novat. De Trinit. 1, 8, 10; Commod. Carmen. apol. 149-158, 323-324, 699-701; Idem. Instruct. I 35. 1-7). Вместе с тем лат. апологеты Арнобий и Лактанций отчасти вернулись к философско-гностическому подходу к проблеме З. Так, Арнобий для объяснения наличия З. в мире ссылался на влияние злых духов, к-рые изначально были таковыми, т. к. были сотворены несовершенными по природе, обладая неким «средним качеством» (*mediae qualitatis*) и находясь в «двойственном состоянии» (Arnob. Adv. nat. I 45-46, 50; II 35). Он также ссылался на античное представление о судьбе (*fata*), согласно к-рому все в мире, в т. ч. и З., происходит по неизменным законам и по необходимости (Ibid. VII 10-12), хотя и признавал, что сама судьба подчинена Богу (Ibid. I 47; II 54-55). Причина того, что Бог попускает З. существовать в мире, по мнению Арнобия, непостижима для человеческого ума (Ibid. II 55).

Лактанций, с одной стороны, полагал, что З. не произошло от Бога (Lact. De ira Dei. 3), но впервые возникло в ангельском мире, когда «отравленный собственной завистью, словно ядом, денница от блага перешел к злу» (Idem. Div. inst. II 9). С др. стороны, он считал, что в результате этого в мире возник своего рода дуализм начал: «Источник блага - это Бог, а источник зла - тот, кто всегда враждебен

имени Божию... от этих двух начал происходит все благо и зло» (Ibid. VI 6). Подобный дуализм пронизывает космологию Лактанция, тесно примыкающую по содержанию к философско-гностическим учениям: «Свое местопребывание Бог испещрил, наполнил и украсил яркими светилами - солнцем, сияющим кругом луны и мерцающим блеском звезд. А тьму, противоположную этому, Бог поместил на земле; ведь здесь ничто само по себе не имеет света, если не получит его с неба, где Бог расположил вечный свет, мир горний и бесконечную жизнь, а на земле, наоборот, - тьму, преисподнюю и смерть. И так далеко отстоит нижнее от высшего, как зло от блага и пороки от добродетелей. И даже части земли Бог создал противоположными друг другу и различными - Восток и Запад. Из них Восток принадлежит Богу, ибо Бог есть источник света и Просветитель всего и рождает нас в жизнь вечную. А Запад принадлежит возмутившемуся и порочному духу, ибо тот сокрывает свет, всегда нагоняет тьму и губит людей грехами» (Ibid. II 9). Т. о., по мнению Лактанция, мир составлен из 2 противоположных начал, и их вечная борьба друг с другом является своего рода естественной необходимостью.

Учение о З. в классической латинской патристике В этот период (325-451) христ. учение о происхождении и природе З. в зап. патристике обрело свои окончательные формы, развиваясь гл. обр. в полемике с философскими и гностическими учениями о З. Философские представления о З. сильно повлияли на учение Викторина Мариа (III-IV вв.), к-рый попытался ввести в христианство платоническое представление о мировой материи, занимающей низший уровень в иерархии бытия (не-сущее) и являющейся началом З. (*malitiae*), тьмы (*tenebrae*), смерти и тления (Mar. Vict. Adv. Ar. I 26, 58; IV 31). С материей Викторин непосредственно связывал др. источник З. - диавола, к-рый, обладая силой сразу всех материальных элементов в совокупности, является «хаосом» (*chaos*), т. е. первоначальным смешением 4 элементов, а также «тьмой и материей тьмы» (*tenebrae et materia tenebrarum* - Idem. In Ephes. I 2).

Гностический подход к решению проблемы З. возродился в манихействе, к-рое имело значительное распространение и влияние на Западе в IV-V вв. Манихейство представляло собой дуалистическую доктрину, предполагавшую изначальное существование в мире 2 совечных, безначальных и бесконечных начал добра и З. (света и тьмы), ведущих непрестанную борьбу друг с другом за превосходство (см.: Aug. Contr. ep. Manich. 13, 15, 28; Idem. De natura boni. 41; Idem. De haer. 46; Idem. De civ. Dei. XI 22).

Одним из первых попытался опровергнуть это учение свт. Амвросий, еп. Медиоланский, к-рый в «Шестоднев», следуя свт. Василию Великому (см.: Basil. Magn. Hom in Hex. 2. 4), указывал, что все существа, будучи творениями благого Бога, изначально благи, а З. (*malitia*) не есть что-то самостоятельное (*substantialis*), но лишь привходящее состояние (*accidens*) разумного существа, заключающееся в его уклонении от своей природной благости (Ambros. Mediol. Exam. I 28). Наиболее значимую роль в опровержении манихейства сыграл блж. Августин, еп. Гиппонский, к-рый в юные годы сам принадлежал к манихейской секте и в силу этого знал все догматические тонкости ее вероучения (см. Aug. Confess. IV 1. 1; Contr. ep. Manich. III 3). Он написал ряд трактатов против манихеев:

«О свободе воли», «О нравах вселенской Церкви и о нравах манихеев», «О двух душах против манихеев», «Против послания манихея», «Против Фавста-манихея», «О книге Бытия против манихеев», «О природе блага против манихеев», «Против Секундина-манихея» и др., в к-рых не только обстоятельно опроверг манихейскую доктрину, но и с философских и богословских позиций всесторонне исследовал и подробно раскрыл христ. учение о природе и происхождении З. По свидетельству блж. Августина, манихеи, так же как и гностики, задавали один и тот же вопрос: «Откуда зло?» (Idem. *De morib. eccl.* II 2; *Confess.* III 7. 12; VII 5. 7, 7. 11). Как отмечал блж. Августин, прежде чем ответить на этот вопрос, следует узнать, что именно есть З., т. е. исследовать его природу, поскольку невозможно правильно рассуждать о происхождении того, что неизвестно (*De morib. eccl.* II 2; Idem. *De natura boni.* 4).

Видение прп. Иоанна Лествичника. Икона. XIX в. (ГИМ) Видение прп. Иоанна Лествичника. Икона. XIX в. (ГИМ) По мнению блж. Августина, З. для к.-л. вещи прежде всего является то, что противно ее природе (*De morib. eccl.* II 2. 2), или то, что вредит ей (*Ibid.* II 3. 5); т. о., З. в целом можно определить как «порчу», «повреждение» или «ухудшение» (*corruptio*) к.-л. вещи (*Ibid.* II 5. 7; ср.: *Contr. ep. Manich.* 35; Idem. *Enchirid.* 12). Это повреждение, или физическое З., к-рое, по определению Августина, является «общим злом благих вещей» (*Contr. ep. Manich.* 36), может затрагивать 3 сферы - способ существования данной вещи (*modus*), ее форму (*species*) и положение, к-рое она занимает в порядке природы (*ordo* - *De natura boni.* 4). Августин отмечал далее, что порча не существует сама по себе, но только в какой-то сущности, которую портит и повреждает; ведь сама порча не есть сущность (*De morib. eccl.* II 5). Поэтому ложно утверждение манихеев, что З. - это рассеянная в мире совечная Богу темная природа или порожденная ею телесная сущность (ср.: Idem. *Op. imperf. contr. Jul.* III 189; V 25). З., как доказывал Августин, вообще не есть к.-л. сущность (*substantia*). Если бы З. было сущностью, оно было бы добром: или сущностью, совершенно не подверженной ухудшению (*incorruptibilis substantia*), т. е. высшим добром, или сущностью, подверженной ухудшению (*substantia corruptibilis*), к-рая не могла бы ухудшаться, не будь она доброй (*Confess.* VII 12. 18; *De morib. eccl.* II 8; *Contr. ep. Manich.* 27; Idem. *Contr. Secund.* 12; Idem. *Contr. advers.* I 5; *De civ. Dei.* XII 5; *Enchirid.* 12). Т. о., в мире не существует к.-л. злой природы; злой к.-л. природа называется не сама по себе, но только потому, что она испортилась (*corrupta*), равно как и доброй называется та природа, к-рая не испорчена (*incorrupta*); но даже испорченная природа, поскольку она природа, остается доброй, а поскольку она испорченная - является злой (Idem. *De natura boni.* 4; Idem. *Enchirid.* 13; Idem. *Op. imperf. contr. Jul.* III 206). Сколько бы природа ни подвергалась порче, в ней всегда сохраняется какое-то добро, к-рого она могла бы лишиться (*Enchirid.* 12). Отсюда, по замечанию блж. Августина, следует парадоксальный вывод: злым может быть только нечто доброе; а добро и З., по своей сути противоположные друг другу, могут одновременно существовать в одной и той же вещи (*Ibid.* 13-14). Рассмотренное с такой т. зр. З. есть своего рода привходящее свойство к.-л. сущности (*accidens substantiae*), попавшей в неподходящие ей условия (*inconvenientia*), вызывающие в этой сущности страдание, ухудшение, порчу или др. вредные для

нее последствия (Idem. De morib. eccl. II 8). Т. о., З. в целом блж. Августин считал вызываемым определенными условиями «недостатком» или «лишением добра» (*privatio boni*), изначально присущего той или иной сущности. Подобно тому, как в телах живых существ болезни или раны вызывают недостаток здоровья, в душах различные пороки приводят к лишенности присущих им природных добродетелей (Enchirid. 11; Confess. III 7. 12; Contr. advers. I 5; De civ. Dei. XI 22). Саму возможность ухудшения или повреждения к.-л. сущности, а значит, причину ее З. блж. Августин видел в ее принципиальной изменчивости, обусловленной в свою очередь тем, что она не тождественна высшему и неизменному Благу - Богу. Поскольку все природы не являются в высшей степени и неизменно благами, как их Творец, добро в них может уменьшаться или возрастать; уменьшение добра и есть З. (Enchirid. 12; Confess. VII 12. 18). Обсуждая в др. месте тот же вопрос, блж. Августин отмечал, что Бог, будучи высшим и неизменным Благом, сотворил все изменчивые блага, которые потому суть блага, что сотворены высшим Благом; изменчивы же они потому, что произошли не из Него, а из ничего (Contr. advers. I 6; Contr. ep. Manich. 36). То, что тварные природы существуют, зависит от Бога, а то, что они подвержены порче, зависит от небытия (*ad nihilum*), из которого они возникли (Contr. ep. Manich. 38). Т. о., по мнению блж. Августина, возможность ухудшения, а значит, и З. заключается в ущербности и изменчивости всех тварных сущностей, созданных из ничего и стремящихся вновь в него вернуться. Это отличает их от Бога - Сущности нетварной, вечной и неизменной.

Однако, как отмечал блж. Августин, в этом не следует обвинять Бога. Ибо все вещи, к-рые создал Бог, весьма хороши, но они не так же хороши, как хорош Бог, поскольку Он - их Творец, а они - Его творения; ведь Он не породил их из Самого Себя, чтобы они были тем же, что и Он Сам, но сотворил их из ничего (*fecit de nihilo*), чтобы они не были равными ни друг другу, ни Ему Самому (Idem. De Gen. contr. manich. I 2; Contr. Secund. 9; De civ. Dei. XII 5). Множество хороших вещей существует в мире именно потому, что одни лучше других, а другие - хуже, и благодать худших увеличивает похвалу лучших; так что благодаря этому неравенству (*inaequalitate*) среди сотворенных вещей существует определенный порядок, где большие привлекательны по сравнению с меньшими (Contr. advers. I 4). Т. о., наличие в мире З. наряду с добром блж. Августин считал необходимым условием существования миропорядка в целом, так же как для картины наряду со светлыми красками необходимы и темные, для песни наряду со звуками - интервалы, а для стихов наряду с долгими звуками - краткие (Idem. De ord. I 1, 7; II 19; Idem. De Gen. imperf. V 25; Idem. De ver. rel. 40). При этом Бог ни в коей мере не является творцом З., а лишь Творцом порядка; Он допускает З. существовать, поскольку оно необходимо для миропорядка, к-рый сам по себе является благом (De ord. I 7; De Gen. imperf. V 25).

Философское учение блж. Августина о З. как порче и недостатке добра дополняется его теологическим учением о З. как грехе. В одном из ранних диалогов, направленных против манихеев, блж. Августин различал 2 вида З.: «Мы имеем обыкновение называть З. двумя способами: одним - когда говорим, что некто поступил дурно, другим - когда он претерпел нечто злое» (Idem. De lib. arb. I 1). Августин называл эти виды З. 2 терминами, уже со времен Тертуллиана

ставшими традиц. для лат. богословия: «Все, что называется злом, есть или грех (peccatum), или наказание за грех (poena peccati)» (De Gen. imperf. I 3; De ver. rel. 12; Idem. Contr. Fortunat. 15; Idem. Contr. Adimant. 26). Согласно блж. Августину, нравственное З., или грех,- это «неправильное направление свободной воли» (pravus liberae voluntatis assensus) тварного разумного существа - ангела или человека (De Gen. imperf. I 3; ср.: Enchirid. 24). Так же как и физическое З., нравственное З. не есть к.-л. злая природа или сущность, но приводящее свойство или состояние разумного существа, к-рое неверно воспользовалось свободной волей, представляющей собой природную способность (Enchirid. 23; De civ. Dei. XII 6). Как отмечал блж. Августин, хотя злая воля не есть воля, соответствующая природе, но «противная природе» (contra naturam), потому что она есть «порок» (vitium), однако она имеет тот же характер, что и порча, к-рая может существовать только в той природе, к-рую Творец сотворил из ничего (De civ. Dei. XIV 11). В связи с этим нравственное З. может быть названо «произвольной порчей» (voluntaria corruptio) доброго разумного существа (Contr. ep. Manich. 39; ср.: Enchirid. 11).

По мнению блж. Августина, неправильность использования или направления свободной воли разумного существа состоит в свободном предпочтении тварным разумным существом (ангелом или человеком) низшего - высшему, своего - Божью, изменчивого - неизменному, телесного - духовному (De ver. rel. 12-13; De lib. arb. I 16; II 19; III 13; De natura boni. 34; De civ. Dei. XII 6; Enchirid. 23-24). При этом ни те блага, к к-рым стремятся грешники, ни свободная воля сами по себе не суть З., но таковым является лишь свободное «отвращение от неизменного Блага и обращение к изменчивым благам» (De lib. arb. II 19). Кроме того, блж. Августин определял грех как «волю получить то или последовать тому, что запрещает справедливость и от чего можно свободно воздержаться» (Idem. De duab. anim. XI 15; Idem. Retractat. I 15; Op. imperf. contr. Jul. I 44-45). Исходя из этого, он утверждал, что З. заключается не в самих вещах, а в «незаконном способе их использования» (in usu non legitimo). Законный же способ использования вещей состоит в том, чтобы душа пребывала в законе Божиим, подчинялась Богу в совершенной любви и без страсти и вожделения управляла бы всем тем, что ниже ее по природе (De Gen. imperf. I 3).

Исследуя вопрос о том, что является причиной неправильного движения воли (motus aversionis), или «причиной, производящей злую волю» (causa efficiens malae voluntatis), Августин пришел к выводу, что такой причины не существует. Если злая воля служит причиной злого действия, то для злой воли ничто не служит причиной, кроме самой воли; в противном случае пришлось бы предполагать бесконечный ряд причин (De civ. Dei. XII 6; ср.: De lib. arb. I 1; II 20). У злой воли нет и не может быть производящей причины, т. к. эта причина была бы не производящей, а «умаляющей» (non efficiens sed deficiens), ведь сама злая воля является не «произведением» (effectio), а «умалением», или «недостатком» (defectio), правильного направления воли. Желать найти причины такого недостатка воли - это то же самое, что желать увидеть тьму или услышать молчание (De civ. Dei. XII 7, 9).

Таким же образом блж. Августин детально обосновывал положение, выдвинутое еще Тертуллианом: свобода воли есть единственный источник З. в первичном и собственном смысле, т. е. греха, к-рый является настолько произвольным З. (*voluntarium malum*), что не был бы грехом, если бы не был произвольным (*De ver. rel.* 14; *De lib. arb.* I 1, 16; II 1; III 1; *Contr. Fortunat.* 15). Возможность возникновения такого произвольного З. блж. Августин, как в случае с физическим З., видел в изменчивости разумных творений, созданных Богом из ничего: «Воля [закljučается] в природе, которая была создана благой благим Богом, но изменчивой - Неизменным, поскольку [произошла] из ничего, и может уклониться как от блага для творения зла, что происходит по свободному решению, так и от зла для творения блага, что не происходит без Божественной помощи» (*De civ. Dei.* XV 21; ср.: *De lib. arb.* II 20). Согласно выводу блж. Августина, содержащему главное положение христ. теодицеи, Бог, сотворивший не злую, а свободную волю, не может быть ответственным за свободно совершаемое ею З. (*De lib. arb.* I 1; *Contr. Fortunat.* 15).

Следствием свободно избранного ангелом или человеком З. является др. вид З., к-рый называется «наказанием за грех» - это различные виды бедствий (*mala*) и страданий (*supplicia*), посредством к-рых люди наказываются за свои личные и родовые грехи (*De Gen. imperf.* I 3; *De lib. arb.* I 1; *Contr. advers.* I 5). При этом, если грех не имеет отношения к Богу, то наказание за грех имеет отношение к Нему как карающему Судии, поскольку Бог является не только благим, создавшим весь этот благой мир, но и справедливым, т. е. в т. ч. и карающим за грехи (*Contr. Fortunat.* 15). Ко 2-му виду З. Августин относил как природные явления, вышедшие из-под контроля человека и начавшие представлять собой угрозу для его жизни (*De Gen. imperf.* I 3; *Contr. Fortunat.* 15), так и пагубные изменения, происшедшие в самой человеческой природе вслед. грехопадения, - вожделение, неведение и порождаемые ими др. пороки души, а также телесные страдания, болезни и смерть (*De ver. rel.* 12; *De lib. arb.* III 20; *Idem. De Gen.* VI 38; *Idem. Contr. Faust.* XIV 3; *Enchirid.* 24-26; *Idem. De Trinit.* IV 3; *De civ. Dei.* X 24; XIII 3). Хотя причиной, к-рая все это вызвала, является нравственное З., а значит, свободная воля самого человека, вместе с тем 2-й вид З. (наказание за грех) не просто попускается Богом, но и производится Им как Творцом в том смысле, что Бог им активно пользуется и посредством него воздает справедливое наказание злым (*De lib. arb.* I 1). Как замечал блж. Августин, в ВЗ и НЗ (см., напр.: Ис 45. 7; Мф 10. 28; Лк 12. 4; 1 Кор 3. 17) говорится, что Бог по Своему справедливому суду за нравственное З. воздает наказаниями в виде бедствий (*mala*), или «карательной порчей» (*poenalis corruptio* - *Contr. ep. Manich.* 39). Однако Бог делает это не только ради справедливого наказания как такового, но и для умножения в мире нравственного добра, ведь «зло, хорошо упорядоченное и расположенное на своем месте, сильнее выделяет добро для того, чтобы оно от сравнения со злом было бы более привлекательным и более достохвальным» (*Enchirid.* 11). Согласно блж. Августину, если Бог попускает праведникам в этой жизни претерпевать З. от грешников, то делает это для их большего укрепления в добре (*Idem. In Ps.* 61. 22).

Учение о З. у представителей поздней латинской патристики Для этого времени

(451-750) характерна систематизация учения о З., выработанного латинскими богословами предшествовавшей эпохи. Так, прп. Иоанн Кассиан Римлянин (IV-V вв.) в «Собеседованиях» замечал, что Бог сотворил все существа благими и не сотворил ничего, что по сущности было бы З.; противоположное мнение он считал противоречащим авторитету Свящ. Писания и Преданию отцов (Ioan. Cassian. Collat. 8. 6). Геннадий Марсельский в своем систематическом трактате «О церковных догматах» также отмечал, что сущность всякой твари, как духовной, так и телесной, является благой; нет ни одной злой природы, поскольку Бог, Создатель вселенной, создал только благое (Gennad. Massil. De eccl. dogm. 60). З. или порочность (*malum vel malitia*) не были сотворены Богом, но были изобретены диаволом, к-рый сам был сотворен Богом благим. Однако, обладая мыслительной способностью и свободным произволением, он добровольно обратил к З. знание блага и, отвратившись от Высшего Блага, к Которому должен был прилежаться, стал изобретателем З. (*inventor mali*) и причиной того, что оно от него перешло к др. разумным творениям. При этом сам диавол не обратился в какую-то противоположную злоую сущность (*Ibid.* 57-60). Фульгенций, еп. Руспийский (V-VI вв.) в трактате «О вере» кратко передавал основные положения учения Августина о З.: «Бог-Троица есть по природе высшее и неизменное Благо. Им сотворены все природы, притом благими, ибо сотворены высшим Благом. Однако они изменчивы, ибо сотворены из ничего (*de nihilo*). И не существует никакой природы З. (*nullam mali naturam*), ибо всякая природа, поскольку есть природа, является благой. Но так как благо в ней может уменьшаться или возрастать, она постольку называется злой, поскольку в ней уменьшается благо. Ведь зло есть не что иное, как лишение добра (*privatio boni*). Отсюда следует, что зло разумной твари двойственно: одно [заключается в том], что она добровольно отпала от высшего Блага - своего Творца; другое же [заключается в том], что она будет наказываться против своей воли мучением в вечном огне. И этому [второму З.] она подвергнется справедливо, поскольку то [первое З.] совершила несправедливо. И поскольку тварь не сохранила в себе порядка божественного устройства, то не избежит и порядка божественного воздаяния» (*Fulgent. Rusp. De fide.* 62).

Наказание нечестивого. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 9) Наказание нечестивого. Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 9) Согласно лат. философу и богослову Боэцию (V-VI вв.), тварные вещи произошли от Бога, в Котором бытие и благо тождественны, поэтому они не могут быть злыми, но также являются благими; более того, само бытие вещей - благо, хотя и не во всем подобно тому Благоу, от Которого происходит (*Boetius. Quomodo substantiae bonae sint* // PL. 64. Col. 1313). Однако из-за вторичности и сложности тварных вещей благо в них не тождественно их сущности, но является ее свойством, а потому может в них уменьшаться или возрастать (*Ibid.* Col. 1311-1312). Касаясь проблемы соотношения физического и нравственного З., Боэций указывал, что все люди одинаково стремятся к благу и блаженству, так что никто не делает З. специально ради З., ведь рассмотренное как таковое, оно есть ничто (*Idem. Consol.* III 12; IV 2, 6). Любая судьба человека является благом; все бедствия, кажушиеся человеку З., или укрепляют его, или

исправляют (Ibid. IV 7). Согласно Боэцию, З. и порок никогда не остаются без наказания - ни в этой жизни, ни в будущей (Ibid. IV 1-4), поскольку всем в мире управляет Божественный Промысел (*providentia*), к-рый использует в своих целях человеческую судьбу (*fatum*) и направляет все к благу (Ibid. IV 6). Свт. Григорий I Великий, папа Римский (VI в.), разъясняя слова из Книги Иова о том, что З. следует принимать от Бога так же, как и добро (Иов 2. 10), полагал, что здесь под З. (*mala*) понимаются наказания (*flagella*). З., к-рое не существует по своей природе, не творится Богом; поэтому когда Бог говорит, что Он «производит бедствия» (Ис 45. 7; ср. лат. текст: *Ego Dominus... creans mala*), Он тем самым показывает, что с помощью созданных во благо вещей наказывает людей за их дурные поступки (Greg. Magn. Moral. III 9. 15).

Исидор, еп. Гиспальский (Севильский) (VI-VII вв.), в 1-й кн. «Сентенций» рассматривал вопрос о происхождении и свойствах З. Основные положения его учения в целом вытекают из учения блж. Августина. Согласно Исидору, З. не было создано (*creatum*) диаволом, но было им придумано (*inventum*); нет никакой природы З., поскольку всякая природа или неизменна, как Бог, или изменчива, как творение. З. не есть к.-л. природа, потому что, присоединяясь (*ascendendo*) к доброй природе, оно портит ее; когда же оно отступает, сама природа остается и З., к-рое в ней было, уже нигде не существует. По утверждению Исидора, Бог попускает З. существовать в мире для того, чтобы на фоне противоположного обнаружилась красота доброй природы и заключенное в ней добро возвеличивалось бы от сравнения со З. Разнообразные явления природы и существа, опасные для жизни человека, стали таковыми только вслед. грехопадения человека, а до грехопадения они были во всем ему подчинены. Поэтому из-за человеческого порока, а не по своей природе то, что вредит человеку, является для него З. Только тогда все, что ниже нас, подчинится нам и не будет причинять нам страданий и З., когда мы сами подчинимся Богу, Который изначально нам это подчинил (Isid. Hisp. Sent. I 9).

Учение о З., выработанное зап. христ. богословами периода патристики (гл. обр. учение блж. Августина), получило дальнейшее развитие и стало предметом систематизации в эпоху средневековой схоластики.

Лит.: Scipio K. Des Aurelius Augustinus Metaphysik in Rahmen seiner Lehre von Übel. Lpz., 1886; Philips G. La raison d'être du mal d'après St. Augustin. Louvain, 1927; Masson E. Mal // DTC. T. 9. Col. 1679-1704; Jolivet R. Le problème du mal d'après St. Augustin. P., 1929; 1936 2; idem. Plotin et St. Augustin ou le problème du mal // Idem. Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. P., 1955 2. P. 85-156; Terzi C. Il problema del male nella polemica antimanichea di S. Agostino. Udine, 1937; Alvarez Turienzo S. Entre Maniqueos y pelagianos: Iniciación al problema del mal en S. Augustin // La Ciudad de Dios. Madrid, 1954. Vol. 70. P. 87-125; Billicsich F. Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. W., 1955. Bd. 1: Von Platon bis Thomas von Aquino; Cusimano F. A. Il problema del male e della grazia in S. Agostino // Iustitia. 1973. Vol. 26. P. 146-164; Evans G. R. Augustine on Evil. Camb., 1982; Burns J. P. Augustine on the Origin and Progress of Evil // J. of Religious Ethics. 1988. Vol. 16. N 1. P. 9-27; Schäfer Ch. Unde malum: Die Frage nach dem

Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius. Würzburg, 2002. S. 194-343; Bracht K. Freiheit radikal gedacht: Liberum arbitrium, securitas und der Ursprung des Bösen bei Augustin // *Sacris Erudiri*. 2005. Vol. 44. P. 189-217. А. Р. Фокин Учение о З. в античной философии В сочинениях древнегреч. философов понятие «зло» охватывает: З. как метафизический принцип или явление космического порядка, осмысление к-рого предполагает постановку проблемы теодицеи и космодицеи; З. как один из главных предметов этической мысли. Последнее включает в себя моральное З., т. е. душевный порок, и его реализацию в действиях и поступках, а также разного рода неморальное З., т. е. страдание как таковое и проч. разновидности неморального вреда (бедность, болезнь, смерть и т. п.). Различные аспекты понятия «зло» не всегда отчетливо разграничиваются на уровне теоретической рефлексии и тесно взаимосвязаны, причем в контексте того или иного философского учения эта взаимосвязь может принимать разные формы.

С терминологической т. зр. самым общим термином для обозначения понятия «зло», применимым к любой из его разновидностей, являлось греч. слово *какόν*. Мн. ч. *какά*, как правило, означало «беды», «несчастья», т. е. соотносилось скорее с идеей неморального З. Др. греч. слово от того же корня, *какία*, изначально могло обозначать «негодность» в самом широком смысле, включая и неморальные недостатки, но в посл. преимущественно связывалось с понятием морального порока. Греч. *αἰσχρόν* также выражало идею морального З., прежде всего в качестве объекта негативной оценки в человеческом об-ве. Помимо этого, чтобы выразить общие представления о З. или его различных формах, могли использоваться еще неск. слов со значением «дурной», «плохой» (напр., *φαῦλος* или *φλαῦρος*, *πονηρός*, *μοχθηρός* и др.).

Еще до возникновения философии к проблеме З. обращалась ранняя греческая лит-ра. Для нее было характерным осознание всеобщей подверженности страданию и неморальному З., выражавшееся в утверждениях, что человеческая жизнь исполнена зол, все люди несчастны, нет никого совершенно счастливого и т. п.: «Боги судили всеильные нам, человекам несчастным, / Жить на земле в огорчениях: боги одни беспечальны» (Homer. *Il.* XXIV 525-526; ср.: Hes. *Theog.* 167-168; Sophocl. *Oedip. Colon.* 1229-1238). Гесиод встраивал эту идею в контекст мифа о смене пяти «поколений» людей и связанной с ним концепции исторического регресса: если жизнь золотого поколения была целиком свободна от зол, то для нынешнего железного поколения «от зла избавленья не будет» (Hes. *Opp.* 109-201). Этому пессимистическому настроению соответствовали заявления, что для любого человека было бы лучше всего вовсе не родиться: «Лучшая доля для смертных - на свет никогда не родиться / И никогда не видеть яркого солнца лучей, / Если ж родился - войти поскорее в ворота Аида / И глубоко под землей в темной могиле лежать» (Idem. *Theog.* 425-428).

Источником человеческих бед и несчастий, по мнению ранних греч. авторов, является либо воля богов, к-рые по своему произволу посылают людям не только благо, но и З. (см., напр.: Homer. *Od.* IV 236-237: «...по желанию Зевс посылает людям и зло и добро, / Ибо все для Кронида возможно»), либо судьба, стоящая

выше богов и часто персонифицируемая в образе З мойр (Hes. Theog. 217-222; 905-906), либо деятельность самого человека, приводящая его к страданиям независимо от богов или даже вопреки судьбе (Homer. Od. I 32-34; Hes. Theog. 833-836). Боги могут посылать людям З. прежде всего из зависти (φθόνος), под которой понимается неприязненное отношение божества к человеческому счастью, в особенности если оно очень велико и превышает меру (см., напр., историю о перстне Поликрата - Herod. Hist. III 39-43; ср.: Ibid. I 32-34; Homer. Od. IV 181; V 118; Pindar. Isthm. 7. 39). В этом случае боги не просто следуют своим страстям, но выступают и как выразители космического порядка, к-рый нарушает все чрезмерное. Именно κόρος, т. е. «пресыщенность» благами, ведет к ὕβρις, т. е. «наглости», или «гордыне», которая понимается как источник и сущность морального З. (Herod. Hist. III 80; Hes. Theog. 153-154, 833-836, 1171-1176). Напротив, осознав, что смена счастья несчастьем есть закон человеческого бытия, вслед. к-рого никто не может быть обоснованно назван счастливым вплоть до смерти, человек может выработать в себе сдержанное отношение ко всем превратностям судьбы. Посылаемое богами З. может осмысляться также в качестве наказания за человеческие прегрешения; боги в этом случае рассматриваются как защитники справедливости и блюстители нравственного миропорядка (Homer. Il. XVI 384-392; Idem. Od. XIII 214). Возмездие со стороны богов нередко носит коллективный характер, затрагивая не только самого человека, совершившего З., но и его потомков или весь полис, в к-ром он живет (Hes. Opp. 238-247, 260-262; Herod. Hist. VII 137). В греч. трагедии наследственное проклятие, тяготеющее над родом, выступает в качестве неодолимого рока по отношению к его отдельным членам, обрекая их как на неизбежные страдания, так и на новые преступления (Aeschyl. Agam. 763-766; Sophocl. Antig. 584-585, 593-598, 856), которые в таком случае могут рассматриваться как недобровольные (Sophocl. Oedip. Colon. 521-523, 962-968). Впрочем, уже Феогниду представление о коллективном наказании казалось проблематичным и не соответствующим идее божественной справедливости (Theogn. 731-752).

З. как онтологическое и космологическое понятие Для досократиков, сосредоточившихся на натурфилософской проблематике, наибольший интерес представлял космологический аспект понятия «зло». Уже в первом из сохранившихся до наст. времени тексте греч. философской традиции (DK. 12B1) Анаксимандр говорил о том, что «рождение», или «возникновение», индивидуальных сущих в ходе космического процесса есть своего рода «неправда», или «несправедливость», справедливым возмездием за к-рую является их «гибель». По-видимому, З., связанное с «рождением», заключается не столько в самом обособлении отдельных вещей от первоначала, т. е., согласно Анаксимандру, от «беспредельного» (ἄπειρον), сколько в том, что возникновение одного сущего становится возможным только в результате гибели другого.

У мн. досократиков понятие «зло» в соотношении с понятием «благо» употреблялось в контексте характерного для них представления о противоположностях, лежащих в основе и человеческого существования, и всего космического бытия. Так, для Гераклита борьба противоположностей («война» - Ibid. 22B53, 67,

80) представляет собой видимую сторону космического процесса, за к-рой скрывается их «тайная гармония» (Ibid. 22B54), или сущностное единство. С этой т. зр. Гераклит мог утверждать, что благо и З.- одно и то же; такое мнение приписывает ему Аристотель (Arist. Top. 159b; ср.: DK. 22B57-58). Смысл этого тезиса мог заключаться в том, что одно и то же сущее может представляться благом или З. с различных субъективных т. зр. (см., напр.: Ibid. 22B61). Вместе с тем слова Гераклита: «Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое - справедливым» (Ibid. 22B102) - свидетельствуют о том, что он мог рассматривать З. в качестве иллюзии субъективного восприятия, которая существует исключительно в силу ограниченности человеческих познавательных способностей (Ibid. 22B78-79).

В пифагорейской традиции З. связывалось с понятием «безграничного» (ἄπειρον) и «четного» (ἄρτιον), к-рому противопоставлено «ограниченное» (πεπερασμένον или πέρας, «предел») и «нечетное» (περίττον), характеризующееся как благо (Ibid. 47B5; 58B5, 7). «Четное» и «нечетное» при этом рассматриваются как элементы числа, т. е. первоначала всего сущего. Др. вариант пифагорейской доктрины допускал существование 10 парных начал, среди к-рых упоминаются добро и З. (Ibid. 58B5; ср.: Ibid. 58B30). В учении Эмпедокла о Любви (Φιλότης) и Вражде (Νεῖκος или Κότος) как движущих силах космического процесса (Ibid. 31B17, 20-21, 26) можно также усмотреть наделение блага и З. функциями космических начал.

Для нек-рых досократиков неморальное З., претерпеваемое человеком в земной жизни, есть свидетельство того, что эта жизнь представляет собой наказание за некое прегрешение, предварительно допущенное душой. Эта концепция имеет, по-видимому, орфическое происхождение. Согласно орфическому мифу, после того как титаны растерзали и съели сына Зевса Диониса, Зевс испепелил их молнией, а из их останков произошел человеческий род (Orphicorum fragmenta / Hrsg. O. F. Kern. В., 1922. Fragm. 209-210, 220, 224). Т. о., человеческая природа изначально содержит в себе злое титаническое начало, заслуживающее возмездия и нуждающееся в искуплении (Ibid. Fragm. 210), к-рое осуществляется на протяжении многократных вселений души в различные тела (Ibid. Fragm. 224). За преступления, совершенные в течение каждой конкретной жизни, полагается наказание в Тартаре, предшествующее новому воплощению (Ibid. Fragm. 222, 230-231). Возникшее в этом контексте противопоставление бессмертной души и смертного тела (Ibid. Fragm. 228) и связанное с ним понимание тела (σῶμα) как «могилы» (σῆμα) души (Ibid. Fragm. 8) представляют собой первый в греч. традиции пример трактовки телесного бытия как чего-то сущностно дурного. Эти орфические мифологемы повлияли на пифагорейцев (DK. 44B14-15) и Эмпедокла (Ibid. 31B115, 119), а затем на платоническую традицию.

В отличие от софистов и Сократа, преимущественно уделявших внимание этическому аспекту понятия З., Платон вновь обратился к вопросу о его происхождении и месте в космосе. Развивая моральную критику несовершенных антропоморфных богов традиц. мифологии, Платон противопоставил последней философскую концепцию абсолютно благого и совершенного божества, к-рое не может быть причиной какого бы то ни было З.: «Бог, раз он благ, не может быть

причиной всего... он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» (Plat. Resp. 379c; ср.: Idem. Leg. 900e). В этом варианте теодицеи очевидна дуалистическая тенденция, т. к. снятие с божества ответственности за З. оказывается здесь возможным только за счет возложения ее на разного рода альтернативные причины.

Согласно одной из интерпретаций платоновского учения, причиной З. является душа: «Все - и хорошее и плохое - порождается в теле и во всем человеке душой, и именно из нее все проистекает» (Idem. Charm. 156e); «Душа - причина всякого рода перемещения и движения; перемещение и движение в сторону блага есть свойство совершенной души, а в противоположную сторону - свойство души противоположной» (Idem. Epinom. 988d-e). В «Законах» Платон писал: «Душа - причина блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и всех других противоположностей» (Leg. 896d). Следующее далее утверждение, согласно к-рому для объяснения существующего в мире блага и З. «мы никак не можем предположить менее двух [душ] - одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая» (Ibid. 896e), начиная с античности рассматривалось как допущение злой мировой души в смысле единого и персонифицированного злого начала (см.: Plut. De Isid. et Osir. 370-371; Clem. Alex. Strom. V 14. 92). Мн. совр. исследователи полагают, что Платон говорил не о 2 мировых душах, а о 2 категориях или «родах» душ, из к-рых благие отвечают за положительные аспекты миропорядка, а дурные - за отрицательные. Ответственность каждой индивидуальной души за выпадающее ей в земном существовании З. подчеркивается в видении Эра, где изображается, как души в загробном мире самостоятельно выбирают свой буд. жребий перед новым телесным воплощением (Plat. Resp. 614b-621b).

Согласно ряду др. платоновских текстов, причиной З. оказывается телесная природа, к-рая рассматривается как основной фактор, порождающий душевные пороки и страсти: «Пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, - истина... Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами...» (Phaed. 66b-d; ср.: Ibid. 81b-e; Tim. 86d-e). Это объяснение применимо и в космическом масштабе. В диалоге «Политик» Платон излагает миф, согласно к-рому в ходе космического процесса чередуются периоды благоустроенного состояния мира, находящегося под непосредственным управлением бога, и периоды усугубляющегося хаоса, когда бог на какое-то время предоставляет космосу возможность самостоятельного развития (Idem. Pol. 268e-274d). Причину того, почему космос не может самостоятельно сохранить порядок, привнесенный в него божественной волей, Платон усматривал в его телесной природе: «Причиной тому была телесность смещения (τὸ σωματικὸν τῆς συκράσεως), издревле присущая ему (т. е. космосу.- А. С.) от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе» (Ibid. 273b).

В «Тимее», где Платон описывает творение космоса демиургом, наряду с упорядочивающей и разумной деятельностью демиурга признается «необходимость» (ἀνάγκη) как метафизический принцип, существование которого объясняет, почему космос достигает не абсолютного, а лишь максимально возможного совершенства (Tim. 30a, 46c, 53b, 56c, 68e-69a). Принципом З. в данном случае является уже не сама телесная природа, а субстрат, лежащий в ее основе. Для описания этого субстрата Платон использует такие формулировки, как «восприимница и как бы кормилица всякого рождения» (Ibid. 49a), «природа, которая приемлет все тела» (Ibid. 50b) и, наконец, «пространство» (Ibid. 52b). В последующей традиции, начиная с Аристотеля (Arist. Phys. 209b9-13), эти высказывания Платона были интерпретированы как относящиеся к бескачественной и неоформленной материи (ὕλη).

Однако дуалистическая тенденция в мысли Платона имела определенные ограничения. По его словам, «зло неистребимо... ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру. Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда» (Plat. Theaet. 176a-b). Т. о., Платон не рассматривал З. как онтологически равное благу начало и ограничивал область его существования низшей сферой реальности, т. е. материальным космосом. С этим логично сочетается трактовка З. как принципа разрушения и гибели в диалоге «Государство»: «Все губительное и разрушительное - это зло, а спасительное и полезное - благо» (Resp. 608e), т. к. в платоновской метафизике «гибель» (φθορά) - это неотъемлемая онтологическая характеристика изменяющейся чувственно воспринимаемой реальности (Ibid. 546a), тогда как умопостигаемое бытие, или «истинно сущее», не возникает, не изменяется, не гибнет (Tim. 27d-28a) и с этой т. зр. может трактоваться как «свободный от зол край» (Theaet. 177a; ср.: Phaed. 81a).

Платон также предложил неск. вариантов теодицеи исходя из того, что бог может признаваться причиной З. при условии, что само это З. переосмысливается как благо (см., напр.: Resp. 380a-b). Неморальное З. можно рассматривать как благо, потому что оно является справедливым наказанием за моральное З. (Ibid. 613a) и одновременно средством нравственного воспитания, полезным либо самому человеку, который подвергается наказанию, либо - в случае его неисцелимости (ср.: Idem. Gorg. 480b, 525c; Phaed. 113e; Resp. 615e) - др. людям: «Каждому, кто несет наказание, предстоит, если он наказан правильно, либо сделаться лучшим и извлечь для себя пользу, либо стать примером для остальных, чтобы лучшими сделались они, видя его муки и исполнившись страха» (Gorg. 525b; ср.: Leg. 934a-b). При этом речь идет не только о наказании в пределах одной земной жизни или загробном воздаянии в Аиде. Разделяемая Платоном теория переселения души позволяет интерпретировать неморальное З., испытываемое человеком, как наказание за моральное З., совершенное им в предыдущем воплощении, хотя платоновские взгляды здесь не вполне последовательны (см.: Leg. 870d-e, 872e-873a; Phaed. 81d-82a; Tim. 42bc).

Др. вариант теодицеи, используемый Платоном, основан на допущении, что

неморальное З., претерпеваемое отдельным индивидом, есть благо с т. зр. целого, т. е. всего космоса: «Все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие...» (Leg. 903c-d). Такого рода холизм естественным образом сочетается с представлением об индивидуальном себялюбии как радикальной форме З.: «В душах большинства людей есть врожденное зло, величайшее из всех зол... Зло это заключается вот в чем: говорят, что всякий человек по природе любит самого себя и что таким он и должен быть. Но поистине в каждом отдельном случае виновником всех проступков человека выступает как раз его чрезмерное себялюбие» (Ibid. 731d-e).

Дуалистические тенденции в учении Платона были подвергнуты критике Аристотелем. В «Метафизике» последний отказывался признавать З. одним из начал наряду с благом, т. к. в этом случае «все, кроме единого, было бы причастно дурному, ибо само зло есть один из двух элементов» (Arist. Met. 1075a). Др. словами, если З. является условием существования всякой множественности, то ему оказывается причастна множественность не только чувственно-воспринимаемых вещей, но и идей, т. е. З. существует в самой умопостигаемой реальности. Аристотель отрицал такую возможность: «В изначальном и вечном нет ничего дурного, никакого изъяна, ничего испорченного (ведь и порча есть нечто дурное)» (Ibid. 1051a). Др. антидуалистический аргумент Аристотеля заключался в указании на позитивные характеристики материи, в к-рой заложено стремление к форме, в то время как было бы странно полагать, что З. может стремиться к благу, ибо «одна противоположность пагубна для другой» (Ibid. 1092a). Противоположностью блага в этом контексте признается скорее чисто негативная «лишенность» (στέρησις) формы, к-рую Аристотель отличает от материи и рассматривает как источник З. (τὸ κακopoίον), тогда как материя может быть причастна З. лишь акцидентальным образом (Idem. Phys. 192a).

Важный аспект соотношения блага и З. как противоположностей состоит в том, что, если противоположностью блага необходимо является З., то противоположностью З., по мнению Аристотеля, может быть не только благо, но и др. З. Напр., недостаток и избыток как 2 формы З. противоположны и друг другу, и благу, т. е. умеренности (Idem. Categ. 13b-14a). Эта логика вполне согласуется с аристотелевским пониманием нравственной добродетели как середины между 2 пороками (Idem. EN. 1106a-1107a). Важно также встречающееся в «Категориях» утверждение, согласно к-рому «если есть одна из противоположностей, то не обязательно, чтобы была и другая» (Categ. 14aб-7). Оно может быть направлено против мнения, согласно которому раз существует благо, то неизбежно должно существовать и З. как его противоположность.

Такого рода логический дуализм стал распространенным решением проблемы З. в рамках стоицизма: «Благо противоположно злу, и поэтому они неизбежно должны составлять некую пару противоположностей и поддерживать друг друга посредством своего рода взаимоотталкивания, потому что вообще члены противоположности не могут существовать друг без друга» (SVF. II 1169). Взаимозависимость противоположностей имеет для стоиков и эпистемологический

аспект: З. является необходимым условием не только существования, но и познаваемости блага. В др. случаях конкретный смысл этой взаимозависимости усматривается в том, что именно моральное и физическое З., существующее в мире, позволяет мудрецу на практике реализовать добродетель (см.: Ibid. II 1173, 1181; Epict. Diss. I 6). Согласно стоикам, индивидуальное З. является благом для целого (см.: SVF. II 1181, где утверждается, что моральное З. (κακία) «возникает в известном соответствии с разумом природы и... бесполезно с точки зрения мироздания, ибо иначе не было бы и блага»). Стоическому холизму свойственен также эстетический аспект: хотя З. и отвратительно само по себе, оно все же способствует гармоничному и совершенному характеру миропорядка, «подобно тому... как в комедиях есть нелепые стихи, которые сами по себе хотя и грубы, но придают всему произведению привлекательность» (Ibidem). Впрочем, это не оправдывает тех, кто совершает моральное З.: люди сами ответственны за свой нравственный выбор, т. к. он независим от внешней детерминации и в этом смысле свободен (Ibid. II 974, 990, 1000). Вместе с тем последний тезис трудно совместить со стоическим учением о судьбе (см.: Ibid. II 974-1007). В написанном Клеанфом «Гимне Зевсу» утверждение «нет ничего на земле, что помимо тебя бы возникло», сопровождается уточнением: «кроме того, что безумцы в своем безрассудстве свершают», хотя вслед за этим подчеркивается способность Зевса удовлетворительным образом встроить это З. в мировое целое (Ibid. I 537). В отношении неморального З. стоики допускали, что само по себе оно может и не иметь позитивной роли в миропорядке, но либо вытекает из того, что боги пренебрегают подобными мелочами (Ibid. II 1178-1180), либо производится злыми демонами (Ibid. II 1178), либо возникает как неизбежное побочное следствие блага (κατὰ παρακολοῦθῆσιν - Ibid. II 1170). Стоики приписывали неморальному З. и педагогическую функцию: страдание одного человека может допускаться и потому, что оно имеет воспитательное значение для др. людей (Ibid. II 1175-1176, 1180).

С т. зр. приверженцев эпикуреизма, мир представляет собой случайное сочетание атомов и не управляется божественным промыслом (Epic. Fragm. 360-383). Существование З. в мире интерпретировалось ими как один из аргументов в пользу отрицания промысла (см.: Ibid. Fragm. 370-372). В таком контексте Эпикур, согласно свидетельству Лактанция, предложил классическую формулировку проблемы теодицеи, указывающую на несовместимость З. с всемогуществом и благостью бога: «Бог... либо хочет уничтожить зло и не может, либо может и не хочет, либо и не хочет, и не может, либо и хочет, и может. Если хочет и не может, то он бессилен, что богу не свойственно. Если может и не хочет, то он злобен, что равным образом чуждо богу. Если и не хочет, и не может, то он и злобен, и бессилен, стало быть - не бог. Если и хочет, и может, что только богу и подобает, то откуда же тогда зло? Или почему он его не уничтожает?» (Ibid. Fragm. 374).

«Средние платоники» (I в. до Р. Х. - III в. по Р. Х.) в подходе к проблеме З. апеллировали к различным вариантам ее решения, заложенным в платоновских текстах, усматривая причину З. либо в материи (Цельс - Orig. Contr. Cels. IV 65; Кроний - Stob. Anthol. I 49. 37), либо в телесной природе (Гарпократион - Ibidem), либо в душе. В последнем случае речь могла идти об индивидуальной

душе, причиной падения которой признавалось ее ошибочное, но автономное волеизъявление (Альбин - *Ibidem*), или же о злой мировой душе, считавшейся источником беспорядка на том этапе существования мира, когда демиург еще не превратил его в упорядоченный космос (Аттик - *Procl. In Tim. Vol. 1. P. 391; Plut. De Isid. et Osir. 370f*). Склоняясь к этой теории, Плутарх подвергал критике представление о материи как причине З.: либо материя бескачественна, и тогда она не может быть дурной, т. е. обладать определенным качеством (*Idem. De anim. proscr. 1014f-1015b*); либо она обладает положительными свойствами, т. к. для нее характерно стремление к благу или форме (*De Isid. et Osir. 372e-375a*). Нумений, признавая бескачественность материи, одновременно видел в ней источник З. и фактически отождествлял ее со злой душой мира из «Законов» Платона (*Numenius. Fragments / Ed. É. des Places. P., 1973. Fragm. 52*). Максим Тирский полагал, что З. имеет 2 причины - материю и свободный выбор индивидуальных душ, приведший к их падению (*Maximus Tyrius. Dialexeis. 41. 4-5 // Maximi Tyrii Philosophumena / Ed. H. Hobein. Lpz., 1910*). Кроме того, в интересах теодицеи платоники возлагали непосредственную ответственность за З. на низшие божества, участвовавшие в творении, или на злых демонов, существование к-рых допускалось в традиции этой школы начиная с Ксенократа. Довольно оригинальным было развитие стоической идеи о необходимости З. для существования блага, предложенное неопифагорейцем Никомахом из Герасы: поскольку нравственное поведение основывается на вере в богов, а люди желают, чтобы боги существовали, только когда терпят несправедливости, божественный промысел нарочно допускает несправедливость как средство, способствующее умножению благочестия и добродетели (см.: *Iamblich Theologoumena arithmeticae / Ed. V. de Falco. Lpz., 1922. P. 42*).

Плотин посвятил проблеме З. специальный трактат «О том, что такое зло и откуда оно» (*Plot. Enn. I 8; см. также: Ibid. II 9, III 2-3*). Согласно его учению, З. полностью отсутствует в умопостигаемой реальности (*Ibid. I 8. 2*), где царит та степень внутреннего единства, к-рая исключает проявления взаимной вражды и несправедливости (*Ibid. III 2. 1*). В то же время оно представляет собой необходимый элемент мира становления (*Ibid. I 8. 6-7; ср.: Ibid. I 4. 11*). Отчасти эта необходимость объясняется тем, что низшие уровни метафизической иерархии естественным образом менее совершенны, чем высшие (см.: *Ibid. III 2. 3, 5, 7, 14*). Наличие в мире всех возможных степеней совершенства и несовершенства представляет собой положительный факт, т. к. является условием максимальной полноты бытия (*Ibid. II 9. 13; Ibid. III 2. 11*). Такого рода несовершенство само по себе еще не обязательно является З. (*Ibid. I 8. 5*), поскольку и в умопостигаемой реальности мировая душа менее совершенна, чем ум, а ум менее совершенен, чем Единое (*Ibid. II 9. 13*). Тем не менее последовательное порождение низших уровней реальности высшими на самом последнем этапе приводит к возникновению бесформенной материи (*Ibid. I 8. 7*), в которой Плотин и усматривает полную противоположность благу и, следов., «зло само по себе» (*καθ' αὐτὸ κακόν, αὐτοκακόν*) (*Ibid. I 8. 3*). Все остальное З., существующее в физических телах или падших душах, носит акцидентальный характер и возможно только за счет их причастности материи (*Ibid. I 8. 4, 8*,

12). Традиц. возражение, указывающее на то, что бескачественность материи не позволяет считать ее злой, отвергается Плотинем на том основании, что З. заключается как раз в самой этой бескачественности и бесформенности (Ibid. I 8. 10), к-рая столь велика, что не может быть преодолена оформляющим принципом (Ibid. II 4. 16); напротив, материя овладевает теми эйдосами, что призваны ее оформить, и служит причиной их порчи (Ibid. I 8. 8). Т. о., в отличие от Аристотеля, разделявшего материю и лишенность, Плотин отождествлял их (Ibid. II 4. 14), что позволило ему приписать З. чисто привативный характер: являясь «лишенностью» (στέρησις) или «недостатком» (ἐλλειψις) формы и блага, оно не обладает позитивным бытием (Ibid. I 8. 4, 5; III 2. 5). Впосл. представление о З. как небытии или отсутствии блага приобрело большое значение для неоплатонической и христ. традиций (впрочем, еще до Плотина оно встречается у Оригена: Orig. In Ioan. II 13; Idem. De princip. II 9. 2).

«Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк 10. 18). Миниатюра из Четвероевангелия царя Ивана Александра Болгарского. 1353 г. (Brit. lib. Add. 39627. Fol. 169r) «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк 10. 18). Миниатюра из Четвероевангелия царя Ивана Александра Болгарского. 1353 г. (Brit. lib. Add. 39627. Fol. 169r) Рассматривая вопрос о происхождении З., Плотин, с одной стороны, возлагал ответственность за падение души исключительно на материю: «Если душа стала восприимчива к материи, если она соединилась с материей и стала злой, этому причина - только сама материя, находившаяся рядом с душой: душа не стала бы спускаться в нее, если бы не приняла [в себя] становления, оттого что находилась рядом с материей» (Plot. Enn. I 8. 14). Этому соответствует тезис, согласно к-рому только добродетельная деятельность души является добровольной, тогда как порок всегда недобровольен и, следуя ему, души пассивны, а не активны (Ibid. III 1. 8-10; ср.: Ibid. III 2. 10). С др. стороны, в ряде текстов Плотин подчеркивал самопроизвольность дурного выбора индивидуальных душ (Ibid. III 2. 4), утверждая, напр., что «началом зла» для них является их собственная «дерзость, рождение, первое различие и... желание принадлежать самим себе» (Ibid. V 1. 1; ср.: III 9. 3), а также настаивая на том, что они сами ответственны за совершаемое ими моральное З. (Ibid. III 2. 5; III 3. 4). Неморальное З. в таком случае понимается как справедливое наказание за прегрешения души (Ibid. III 2. 8), возможно допущенные ею в более раннем воплощении (Ibid. II 9. 9; III 3. 4). В духе платоновских «Законов» Плотин утверждал, что наказание в следующей жизни должно быть аналогично преступлению в предыдущей. В этом контексте он полагал, что, даже когда само действие является несправедливым, страдания, причиняемые им, предстают как справедливые и заслуженные (Ibid. III 2. 12-13). Плотин разделял мн. из традиц. стоико-платонических решений проблемы З. (напр., холизм - Ibid. III 2, 3, 5, 16-17, трактовку неморального З. как «безразличного» - Ibid. III 2. 6), хотя стоическое понимание неморального З. как условия для проявления добродетели, по его мнению, неудовлетворительно: напр., фактически для проявления мужества может понадобиться война, но это не делает само существование войны предпочтительным (Ibid. VI 8. 5). Несмотря на весьма негативную характеристику материи, Плотин все же настаивал на ценностной

позитивности чувственно воспринимаемого космоса (Ibid. II 9).

Иным было решение проблемы З., предложенное неоплатоником Проклом в трактатах «De malorum subsistentia» (О существовании зла) и «De decem dubitationibus circa providentiam» (О десяти сомнениях по поводу промысла), к-рые полностью сохранились только в лат. переводе XIII в. В них Прокл отверг платоновское отождествление З. и материи (Procl. De mal. subsist. 30-39), отчасти опираясь на традиц. аристотелевские аргументы (Ibid. 32, 20-28), отчасти указывая на то, что концепция Плотина представляет собой неудовлетворительное сочетание монистических и дуалистических тенденций: с одной стороны, материя, хотя и опосредствованно, происходит от Единого, к-рое в таком случае оказывается причиной З.; с др. стороны, она мыслится как его радикальная противоположность, что близко к неприемлемому для неоплатоников дуализму: «...но если зло - материя... неизбежно одно из двух: либо [придется] сделать причиной зла благо, либо [допустить] два начала сущих» (Ibid. 31). Поэтому, по мнению Прокла, материя и телесная природа, происходя от Единого, не являются З. (Ibid. 34-35). Материя также не может быть причиной падения души, собственная слабость которой должна предшествовать ее падению и соприкосновению с материей (Ibid. 33, 47). Избежать дуализма, по мнению Прокла, можно, только если отвергнуть идею, что существует некое «зло само по себе», понимаемое как полная противоположность блага и первоначало всего дурного. В действительности существуют только множественные и частные проявления З., затрагивающие отдельные тела и души (Ibid. 37; ср.: Ibid. 47. 3-6; Idem. In Tim. Vol. 3. P. 303; Idem. In Plat. Rem publ. Vol. 1. P. 38). Поэтому лишенность как таковая также не есть З. (De mal. subsist. 38), хотя частичное З. и имеет привативную природу, т. е. является недостатком блага в том или ином конкретном существе (Ibid. 51). Т. к. все сущее по своей природе стремится исключительно к благу, этот недостаток не имеет никакой положительной причины, но возникает как побочный результат указанного стремления, а именно когда оно терпит неудачу, напр. в силу слабости или заблуждения отдельных душ (Ibid. 50, 54). Т. о., благо не является причиной З., но составляет условие его существования в том смысле, что без него З. вообще не было бы способно существовать. Этот паразитический характер бытия, присущий З., Прокл обозначает термином *παρὰ τὸ ὂν* («отклонение от существования», «противо-существование», «побочный результат» - Ibidem; см. также: In Tim. Vol. 1. P. 375, 381). Прокловская критика Плотина и трактовка З. как *παρὰ τὸ ὂν* оказали значительное влияние на позднейшую традицию (см.: Asclepius. In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria / Ed. M. Hayduck. B., 1888. P. 30; Simplicius. In Aristotelis Categorias Commentarium / Ed. K. Kalbfleisch. B., 1907. P. 109; Idem. In Aristotelis Physicorum libros Commentaria / Ed. H. Diels. B., 1882. Vol. 1. P. 249-250; в христ. лит-ре см.: Areop. DN. IV 18-35).

В трактате «О десяти сомнениях по поводу промысла» Прокл конкретизировал свое понимание З. применительно к телесному и душевному З. (Procl. De dec. dub. 27; ср.: De mal. subsist. 55-57). Телесное З., т. е. свойственная телам тленность, рассматривалось им как благо для миропорядка в целом, поскольку, во-первых, гибель одного сущего является условием возникновения другого, во-вторых, само

существование тленных сущих необходимо для максимальной полноты бытия: «Зло существует, чтобы существовало тленное, а последнее, - чтобы существовало не только то, что вечно, а это [нужно], чтобы целое было совершенным» (De dec. dub. 28-29). Душевное З. заключается в ослаблении активности разумной части души под воздействием неразумных страстей и желаний, причем последние, если рассматривать их изолированно, являются естественными и благами для «смертного» начала в человеке, так что побочный эффект З. в данном случае возникает из-за того, что они вступают в соприкосновение с разумным началом; однако наличие в мире таких существ, в к-рых сосуществуют разумное и «смертное», опять-таки требуется «для полноты бытия» (Ibid. 30-31). Прокл также воспроизводил ряд стандартных для платонической традиции вариантов теодицеи, напр. интерпретировал страдание как справедливое наказание за моральное З., допущенное в предыдущей жизни (Ibid. 39, 60), или характеризовал его как средство нравственного усовершенствования, отвращающее людей от преходящих благ и побуждающее их стремиться к подлинному, чисто духовному бытию (Ibid. 34-38). Страдание добродетельных людей и благоденствие порочных, по его мнению, представляет собой мнимую проблему, т. к. и добродетельные, и порочные люди получают по Промыслу именно те блага, к которым стремятся, а не те блага, к которым они равнодушны. Но поскольку в случае добродетельных людей речь идет о подлинном благе, они оказываются в более выгодном положении, чем порочные люди, достигающие лишь мнимого блага (Ibid. 33, 42). Прокл принимал архаическую идею коллективной ответственности: по его мнению, семья или город представляют собой некое органическое единство и потому вполне оправданно могут быть объектом Божественного возмездия (Ibid. 58-61).

З. как понятие античной философской этики Эвдемонизм, преобладавший в древнегреч. этике, представляет собой теорию, согласно которой счастье (εὐδαιμονία) является как фактической, так и должной нравственной целью человеческой деятельности. При этом под счастьем понималось не столько продолжительное удовольствие, т. е. субъективное состояние, сколько объективное наличие различных благ в человеческой жизни: «Счастливые счастливы потому, что обладают благами» (Plat. Symp. 205a). Аналогичным образом несчастье мыслилось прежде всего не как страдание или мучительное состояние человека, а как объективное наличие в его жизни различных зол. В этом контексте З. воспринималось как основной и даже единственный фактор, влекущий за собой несчастье. Согласно одному из определений З., приводимому Секстом Эмпириком, оно есть τὸ κακοπασιῶν ποικίλον, т. е. «то, что создает несчастье» (Sext. Pyrrh. III 176; ср.: Plat. Men. 78a: «Никто не хочет зла, если не желает быть жалким и несчастным»).

Разделяя эти общие эвдемонистические предпосылки, философские школы античности расходились в вопросе о том, что именно следует считать благом и З. Точкой отсчета в этих дискуссиях были нефилософские моральные представления, согласно к-рым благом для человека признавались и определенные душевные качества - мудрость, мужество и др., и материальные характеристики - здоровье, богатство, благородство происхождения и др., а З.- соответственно

их противоположности (см.: Plat. Gorg. 467e; Idem. Leg. 661ab; Arist. Rhet. 1360b, 1362b). Дальнейшая систематизация этих представлений привела к выделению 3 классов: «душевных», «телесных» и «внешних» благ и зол. О существовании такого деления, напр., у перипатетиков свидетельствовал Ориген: «Они думают, что из благ одни касаются души, другие - тела, а третьи - внешние. Схожим образом и из зол. Применительно к душе это добродетель и поступки согласно добродетели или порок и поступки согласно пороку; применительно к телу - здоровье, крепость и красота или болезнь, слабость и уродство; применительно же к внешним [вещам] - богатство, благородство и слава или бедность, безродность и позор» (Basil. Magn. Philos. 26. 1; ср.: Plat. Gorg. 477b-c). Наряду с этим 3. в целом встраивалось в другую тройную классификацию, в соответствии с которой все вещи делятся на благо, 3. и безразличное: «Все те философы, что в этой области слынут основоположниками, и наиболее ясно - Древняя Академия, перипатетики и стоики, обычно говорят... что из сущего одни [явления] суть благо, другие - зло, а третьи - среднее между ними, которое они зовут безразличным» (Sext. Adv. Math. XI 3-5; ср.: Ibid. 10-17; Plat. Gorg. 467e; Idem. Resp. 609b; Diog. Laert. VII 1. 101-103). Одна из главных тенденций в философской критике расхожих представлений о благе и 3. заключалась в том, что мн. традиц. виды благ и зол (прежде всего «телесные» и «внешние») с большей или меньшей степенью категоричности переводились в разряд «безразличного».

Поводом для этого стало прежде всего характерное для греч. мысли уже к V в. до Р. Х. осознание того обстоятельства, что в зависимости от конкретной ситуации, от восприятия и поведения того или иного субъекта все традиц. блага с равным успехом могут выступать для него в качестве зол (см.: DK. 22B61; Ibid. 68B172-173; Xen. Mem. III 8. 2, 7; IV 2. 31-34). В платоновском «Евтидеме» Сократ рассуждает в духе этого подхода, подвергая критике приводимый здесь список традиц. благ, но при этом выделяя из их числа мудрость и видя в ней тот фактор, наличие или отсутствие которого определяет, будут ли все прочие разновидности благ благом или 3. для человека: «Все то, что мы раньше называли благами (ἀγαθὰ), не потому носит это имя, что по самой своей природе является благом, но вот почему: если этими вещами руководит невежество (ἄμαθ(ι)α), то они - большее зло (μεῖζ(ω) κακὰ), чем вещи противоположные, причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются руководящему началу, выступающему как зло; если же их направляют разумение и мудрость (φρόνησις τε καὶ σοφ(ι)α), то они, скорее, будут добром; само же по себе ни то, ни другое ничего не стоит» (Plat. Euthyd. 281d-e). Из этого делается вывод, что «из всех остальных вещей ничто не есть ни добро, ни зло, а вот из этих двух - мудрости и невежества - первая есть благо, второе же зло» (Ibidem). отождествление самого понятия добродетели (ἀρετή) с мудростью или «разумением» (φρόνησις) свидетельствует, что в сущности речь идет о позиции, которая рассматривает в качестве подлинных блага и 3. исключительно моральные благо и 3., т. е. добродетель и порок, отождествляемые соответственно с мудростью и невежеством (ср.: Idem. Men. 88c-89a).

В «Законах» Платон совершенно отчетливо делит все традиц. блага на

«божественные», т. е. душевные добродетели, и «человеческие», т. е. неморальные блага, и ставит вторые в зависимость от первых (Idem. Leg. 631b-d). Суть этой зависимости проясняется утверждением Платона: «То, что называют злом (т. е. неморальное З.- А. С.), есть благо для людей несправедливых, а для справедливых - зло. Благо же (неморальное.- А. С.) для людей благих на самом деле благо, для злых - зло» (Ibid. 661d). Это представление о том, что положительная или отрицательная ценность неморальных (или «телесных» и «внешних») благ и зол для человека определяется присутствием в его душе морального блага или З., не раз воспроизводилось в последующей платонической традиции (Alcin. Epit. 27. 2; Procl. In Plat. Rem publ. Vol. 1. P. 100). Тезис, согласно которому неморальное З. является благом для порочных людей, по-видимому, означает, что его наличие в жизни порочного человека мешает последнему реализовывать свой порок на практике. Аналогичным образом неморальное благо оказывается для него З. именно потому, что создает более благоприятные условия для порочной деятельности. Параллельное этому утверждение, что для добродетельного человека неморальное З. действительно оказывается З., может означать, что в этом случае оно создает препятствия уже для добродетельной деятельности. Вместе с тем в ряде текстов Платон отрицал, что неморальное З. на самом деле является З. для добродетельного человека: «...если уж что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного (κακὸν οὐδέν) ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах» (Plat. Apol. Socr. 41c-d; ср.: Idem. Resp. 613a). Т. о., уже в платоновских текстах присутствуют альтернативные позиции: более умеренная предполагает, что неморальное З., как и благо, влияет на счастье и несчастье, даже если речь идет о добродетельном человеке; др., ригористическая, целиком сводя все благо и З. к добродетели и пороку, тем самым допускает, что одного лишь морального блага достаточно для счастья, даже если оно сопровождается неморальным З.

Эта альтернатива имела центральное значение для последующей традиции античной философской этики. Первой из упомянутых позиций придерживались перипатетики. Аристотель прямо отрицал, что неморальное З. совместимо со счастьем добродетельного человека: «Те, что твердят, будто под пыткой или перенося великие несчастья, человек счастлив, если он добродетелен, вольно или невольно говорят вздор» (Arist. EN. 1153b). У Диогена Лаэртского эта перипатетическая т. зр. формулируется так: «Добродетели не достаточно для счастья - потребны также блага и телесные и внешние, ибо и мудрец будет несчастен в бедности, в муке и прочем» (Diog. Laert. V 1. 30). Несмотря на это, среди З классов благ и зол «душевное» благо и З. все же имеет наибольшее значение, так что, как свидетельствует тот же источник, одного лишь «порока достаточно для несчастья, даже если при нем и будут в изобилии внешние и телесные блага». Согласно более ригористической версии перипатетической этики, неморальное З. исключает счастье добродетельного человека, если оно присутствует в его жизни в очень сильной степени (Aspasius. In Ethica Nicomachea quae supersunt Commentaria / Ed. G. Heylbut. B., 1889. P. 30), но даже при этом нельзя сказать, что такой человек несчастен, т. к.

для несчастья необходим порок; т. о., здесь допускается возможность промежуточного состояния между счастьем и несчастьем. Внешние и телесные блага необходимы для счастья прежде всего потому, что они являются средствами для добродетельной деятельности, поэтому и соответствующие разновидности неморального З. препятствуют счастью прежде всего в том смысле, что затрудняют добродетельную деятельность (Ibid. P. 24- 25).

Стоики, напротив, целиком редуцировали З. к пороку. Согласно Зенону Китийскому, «нет иного зла... кроме того, что постыдно и порочно...» (SVF. I 185; ср.: Ibid. I 577; III 35, 41, 129, 181, 658). Все «телесное» и «внешнее» благо и З. переводится в категорию «безразличного» (ἀδιάφορα): «Из существующего одно является благом, другое - злом, третье же - безразличным. Благом является следующее: разумность, здравомыслие, справедливость, мужество и все, что является добродетелью или причастно ей. Злом же является следующее: неразумие, распущенность, несправедливость, трусость и все причастное пороку. К безразличному относится следующее: жизнь и смерть, слава и безвестность, страдание и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье и все тому подобное» (Ibid. I 190; ср.: Ibid. III 70). В соответствии с этой ригористической установкой стоики отрицали, что между добродетелью и пороком есть что-то среднее, и рассматривали все моральные проступки как одинаково тяжелые (Ibid. III 93, 539, 658). В то же время, за исключением некоторых крайних ригористов вроде Аристона из Хиоса (Ibid. I 361-362), внутри категории безразличного стоики различали «предпочтительное» (προηγμένα), «отвергаемое» (ἀποπροηγμένα) и ни то ни другое, так что традиционные разновидности «внешних» и «телесных» зол попадали в разряд «отвергаемого» (Ibid. III 122, 126-127). «Отвергаемое» обладает отрицательной ценностью (ἀπαξία), потому что противоречит жизни в соответствии с природой и природному стремлению к самосохранению (Ibid. III 124, 129-130, 132, 136, 145). Поэтому, насколько это совместимо с добродетелью, мудрец будет избегать болезни, бедности и т. п. В этой способности отбирать соответствующее природе и отвергать противоречащее ей и заключается одна из основных функций мудрости, т. е., в сущности, самой добродетели (Ibid. I 364-365; III 64, 190-196). Вместе с тем стоики настаивали на том, что «отвергаемое» не есть З. Это позволяло им утверждать, что, в то время как присутствия в человеческой жизни единственного З., т. е. порока, вполне достаточно для несчастья даже при наличии множества «предпочтительных» вещей (Ibid. III 56, 106-107), добродетельный мудрец оказывается полностью неподверженным З. и счастливым независимо от любых внешних обстоятельств (Ibid. III 567, 586). Столь оптимистическая позиция основывалась также на рационалистической интерпретации «страстей» (πάθη), т. е. удовольствия, скорби, желания и страха (Ibid. I 211; III 381, 385). По мнению стоиков, эти «страсти», представляющие собой субъективные реакции на наст. или буд. благо и З. (Ibid. I 212; III 378, 386), зависят от «убеждения» (ὑπόληψις) или «согласия» (συγκάταθεσις) субъекта, что данный ему в представлении объект, на к-рый направлена его «страсть», действительно является благом или З. (Ibid. III 172, 385-386, 459). Иметь ли такое убеждение или давать ли такое согласие, целиком зависит от самого человека (см.: Aurel. Antonin. Ad se ipsum. IV 9; ср.: SVF. I 61; II 115, 974, 981, 992). Эпиктет

говорил в этой связи: «...что хочешь подавай, и я сделаю это благом. Подавай болезнь, подавай смерть, подавай нужду, подавай поношение, суд, грозящий смертным наказанием» (Epict. Diss. III 20. 12).

Позиция платоников характеризуется колебанием между перипатетической и стоической т. зр. Так, Спевсипп, Ксенократ, Антиох из Аскалона и Плутарх склонялись к первой из них (Speusippus. Fragmenta / Ed. L. Tarán. Leiden, 1981. Fragm. 78; Cicero. Tusc. Disp. V 22; Plut. De communibus notitiis adversus Stoicos. 1060c-e // Plutarchi Moralia. Lpz., 1959. Vol. 6/2; ср.: Aug. De civ. Dei. XIX 3. 1), а Евдор Александрийский, Алкиной, Аттик - ко второй (Stob. Anthol. II 7. 3; Alcin. Epit. 27. 4-5; Atticos. Fragmenta. 4 / Ed. J. Baudry. P., 1931). Алкиной, в частности, утверждал, что мудрец - добродетельный человек и «великий удачник и счастливец, причем не только в том случае, когда ему за это оказывают почести и награждают, но даже и в том, когда никому из людей это не известно и его преследуют так называемые беды (τὰ λεγόμενα κακά, т. е. «так называемое зло».- А. С.): бесчестье, изгнание, смерть» (Alcin. Epit. 27, 5). Неоплатоники в целом склонялись к позиции стоического типа (Plot. Enn. I 4 4-8; III 2. 5, 6; Porphy. De abstin. II 43; Procl. De dec. dub. 33), причем у Плотина она основывается на своеобразной теории о высшей части души, к-рая не пала в мир становления и остается блаженной независимо от всего того, что происходит с телом (Plot. Enn. I 4. 4; ср.: IV 8. 8; V 1. 10; VI 9. 8), так что мудрец может быть счастливым, даже если в его жизни имеет место неморальное З. и страдание (Ibid. I 4. 5).

Сущность гедонистической позиции, альтернативной магистральному эвдемонистическому подходу к вопросу о З., заключалась в том, что страдание есть не просто одно из возможных З., а сущность З. как такового, так что все прочие виды З. могут признаваться З. только потому, что приводят к страданию. Такая трактовка З. была характерна для 2 главных гедонистических школ античности - киренаиков и эпикурейцев, хотя они расходились в определении «высшего блага» или удовольствия: киренаики считали, что оно состоит в позитивном и прежде всего телесном наслаждении (Diog. Laert. II 8. 87); эпикурейцы наряду с позитивным наслаждением (Epic. Fragm. 67, 408-415) рассматривали как «удовольствие» само отсутствие телесных и душевных страданий (Diog. Laert. X 131-132; Epic. Fragm. 416-428). Одним из возможных следствий гедонистической трактовки З. и несчастья оказался радикальный пессимизм, выраженный, напр., киренаиком Гегесием: «Счастье совершенно невозможно: тело наше исполнено многих страданий, а душа разделяет страдания тела и оттого волнуется, случай же часто не дает сбыться надеждам...» (Diog. Laert. II 8. 94). В такой ситуации гораздо важнее избегать страданий, чем стремиться к наслаждению (Ibid. 96). Эпикурейцы, напротив, пытались сочетать гедонизм с оптимистическим тезисом о том, что мудрец может быть счастлив при любых обстоятельствах (Epic. Fr. 601).

Гедонизм также предполагал отрицание традиц. представлений о том, что некоторые удовольствия сами по себе являются моральным З.: «Наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами... именно даже если поступок будет недостойным, все же наслаждение остается благом, и

к нему следует стремиться ради него самого» (Diog. Laert. II 88). Вместе с тем, с эпикурейской т. зр., будучи само по себе только благом, удовольствие опосредствованно может приводить к превышающему его страданию, т. е. З., и в таком случае от него следует воздерживаться: «Так как наслаждение есть первое и сродное нам благо, то поэтому мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если за ними следуют более значительные неприятности; наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, перетерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать» (Diog. Laert. X 129). Все др. философские школы были настроены антигедонистически; наиболее радикальный антигедонизм заключался в признании самого удовольствия З. Стоики относили удовольствие и страдание к категории «безразличного» (SVF. I 190; III 70, 168, 181).

Важное место в этическом рассмотрении проблемы З. в античности занимал вопрос о его добровольности. Традиция приписывает Сократу утверждение, что никто не совершает З. добровольно. Это положение основывается на эвдемонистических предпосылках: все люди стремятся к счастью и избегают несчастья, а поскольку З. есть фактор, способствующий несчастью, никто не может стремиться к З. То обстоятельство, что люди все же творят З., объясняется как результат заблуждения: они принимают это З. за благо: «Те, кто не знает, что такое зло, стремятся не к нему, а к тому, что кажется им благом, оно же оказывается злом. Так что те, кто не знает, что такое зло, и принимает его за благо, стремятся, очевидно, к благу» (Plat. Men. 77d-e). Эта рационалистическая трактовка человеческих проступков тесно связана с сократовским тезисом о тождестве знания и добродетели: если человек обладает адекватным моральным знанием о благе и З., он неизбежно будет выбирать благо и тем самым будет добродетелен и на практике (Xen. Mem. III 9. 4-5; IV 6. 6; Plat. Gorg. 460a-461a). Такой подход исключал существование «невоздержности» (ἀκρασία), если понимать под ней осознанный выбор в пользу З. под воздействием тех или иных нерациональных факторов.

Изначальная непроясненность понятия «З.» в рамках этой концепции (в частности, неразличение морального и неморального З.) позволяла конкретизировать ее смысл различным образом. В платоновском «Протагоре» утверждение, что «все делающие постыдное или злое делают это невольно» (Plat. Prot. 345e), получает гедонистическое толкование. Человек творит З. ради удовольствия, т. е. блага, при этом его заблуждение, состоящее в том, что ради меньшего блага он выбирает большее З. для себя самого, придает его выбору характер недобровольности (Ibid. 355a-e). Др., моралистическое, толкование сократовского тезиса основывалось на том, что душевный порок, рассматриваемый как наиболее важное З., признавался фактором, способствующим несчастью человека. Из этого делался вывод, что никто не стал бы добровольно предпочитать порок добродетели, т. е. несчастье счастью: «Всякий несправедливый человек бывает несправедливым не по своей воле. Ибо никто, никогда и нигде не приобретал добровольно ни одного из

величайших зол, и всего менее в той области, к-рая для него всего ценнее. Душа же... самое ценное для всех» (Idem. Leg. 731c). В «Тимее» Платон усилил присущий этому тезису элемент детерминизма, понимая недобровольность З. как его обусловленность соматическими и социальными факторами: «Никто не порочен по доброй воле, но лишь дурные свойства тела или неудавшееся воспитание делают порочного человека порочным, притом всегда к его же несчастью и против его воли» (Idem. Tim. 86de).

Слово свт. Василия Великого о злобных женах. Фрагмент гравюры. XVIII в. (ГЛМ) Слово свт. Василия Великого о злобных женах. Фрагмент гравюры. XVIII в. (ГЛМ) Аристотель отвергал тезис о недобровольности З., указывая на то, что он не позволяет обосновать справедливость наказания за З., т. к. несовместим с той концепцией нравственной ответственности, согласно к-рой моральное З. вменяемо в вину, только если оно добровольно (Arist. EN. 1113b-1114b). Несмотря на аристотелевскую критику, данный тезис продолжал играть значительную роль в последующей традиции античной этической мысли (см.: Clem. Alex. Strom. I 17. 84; Plot. Enn. III 1. 8-10, 2. 10; IV 8. 5; Procl. De mal. subsist. 49, 54). Мн. античные авторы проводили различие между моральным благом и З., ориентируясь на понятие «природа» (φύσις), воспринимаемое в качестве высшего ценностного критерия. Так, Аристотель утверждал: «Существует естественное желание добра и неестественное - зла, и человек, следуя природе, хочет доброго, а когда искажает противоестественно ее - злого» (Arist. Eth. Eud. 1227a). У Платона и Аристотеля этический натурализм был связан прежде всего с телеологической концепцией, согласно к-рой всякое сущее обладает некой присущей ему от природы деятельностью, направленной на достижение объективной и благой цели его существования, так что способность к успешному осуществлению этой деятельности можно рассматривать как «добродетель» (Plat. Resp. 352d-353e; Arist. EN. 1097b-1098a, 1106a), а неспособность - как «порок» (Arist. Phys. 246a-247). Моральное З. в этом случае оказывается отклонением от особого типа естественной деятельности, присущего человеку как разумному существу. Др. распространенная версия натурализма, характерная в особенности для стоиков, говоривших о «жизни в соответствии с природой», предполагала, что моральное З. есть нарушение естественного закона, лежащего в основе универсальных моральных норм (SVF. III 311-312, 314-315, 319, 323, 325-326). Этот закон от природы укоренен в человеческом разуме (Ibid. III 68, 317), где изначально заложены «общепринятые понятия» (κοινὰ ἔννοια) блага и З. (Ibid. III 218).

Натуралистическая логика создавала предпосылки не только для обоснования позитивной морали, но и для критики общепринятых моральных норм как основанных на социальных конвенциях, а не укорененных в природе (см., напр.: DK. 60A4, 88B25). Исходя из противопоставления «природы» (φύσις) и человеческого «установления» (θέσις) или «закона» (νόμος), некоторые софисты утверждали, что признаваемое моральным З. согласно существующим в обществе законам (в частности, ἀδικία - несправедливость) на самом деле является благом с т. зр. природы, и наоборот (Ibid. 87B44). «Законом природы» в этом случае оказывается право сильного, оправдывающее его стремление к собственному благу любыми средствами (ср.: Plat. Gorg. 483d-484c; Idem. Leg. 889e-890a).

Соблюдение конвенциональных норм целесообразно только в той степени, в какой существующие законы могут обеспечить наказание за их нарушение (DK. 87 B44; ср.: Plat. Resp. 348d).

Подобная позиция была характерна и для гедонистических учений. Эпикурейцы, прибегавшие к натуралистической логике для обоснования своего тезиса о страдании как высшем З., одновременно утверждали конвенциональный характер морального З.: «Несправедливость не есть зло сама по себе; это - страх от подозрения, что человек не останется скрытым от тех, кто карает за такие действия» (Diog. Laert. X 151). Природный эгоизм побуждает людей заключить договор о том, чтобы «не вредить и не испытывать вреда», а потому такой договор может обозначаться и как «справедливое по природе» (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον - Ibid. 150).

Киренаики также признавали понятие морального З. конвенциональным, призывая все же соотносываться с общественными условностями из эгоистических мотивов: «Нет ничего справедливого, прекрасного или безобразного по природе: все это определяется установлением и обычаем. Однако знающий человек воздерживается от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы, ибо он мудр» (Ibid. II 8. 93)

Общей альтернативой этическому натурализму был этический релятивизм, предполагавший полное отрицание каких бы то ни было объективных критериев блага и З. Среди софистов релятивистскую позицию, по-видимому, занимал Протагор (ср.: Arist. Met. 1062b). Противниками натурализма также были приверженцы античного скептицизма, отвергавшие натурализм прежде всего на том основании, что укорененные в природе ценности должны были бы быть универсальными и приниматься всеми, чему противоречит фактически имеющий место плюрализм моральных позиций: «Если существует какое-либо благо по природе, оно есть благо для всех; и, если есть какое-либо зло по природе, оно есть зло для всех. Но... ни благо, ни зло не общи для всех. Следовательно, нет никакого блага или зла по природе» (Sext. Adv. Math. XI 71). По их мнению, именно скептическое воздержание от суждений о благе и З. ведет к душевной безмятежности и счастью (Ibid. 130), тогда как «тем, кто допустил [существование] блага и зла по природе, предстоит несчастная жизнь» (Ibid. 111).

Лит.: Fuller B. A. G. The Problem of Evil in Plotinus. Camb., 1912; Schröder E. Plotins Abhandlung πῶθεν τὰ κακά (Enn. I, 8). Lpz., 1916; Latte K. Schuld und Sünde in der griechischen Religion // ARW. 1920/1921. Bd. 20. S. 254-298; Spring E. The Problem of Evil in Seneca // The Classical Weekly. 1922. Vol. 16. P. 51-53; Hoffleit H. B. An Un-Platonic Theory of Evil in Plato // The American J. of Philology. 1937. Vol. 58. N 1. P. 45-58; Pétrement S. Le dualisme chez Platon, les gnostiques, et les manichéens. P., 1947; Meldrum M. Plato and the ἀρχὴ κακῶν // JHS. 1950. Vol. 70. P. 65-74; Cherniss H. The Sources of Evil According to Plato // Proc. of the American Philos. Soc. 1954. Vol. 98. N 1. P. 23-30; Billicsich F. Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. W., 1955. Bd. 1: Von Platon bis Thomas von Aquino; Rist J. M. Plotinus on Matter and Evil // Phronesis. 1961. Vol. 6. P. 154-166; Hager F. P. Die Materie und

das Böse im antiken Platonismus // *Museum Helveticum*. 1962. Bd. 19. S. 73-103; idem. Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der Platonischen Ethik und Metaphysik. Bern, 1963; idem. Gott und das Böse im antiken Platonismus. Amst.; Würzburg, 1987; Greene W. C. Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought. N. Y., 1963; Costello E. B. Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil? // *Intern. Philos. Quarterly*. 1967. Vol. 7. P. 483-497; Long A. A. The Stoic Concept of Evil // *The Philos. Quarterly*. 1968. Vol. 18. N 73. P. 329-343; O'Brien D. Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil // *Le Néoplatonisme: Colloque intern.: Royaumont, 9-13 juin 1969*. P., 1971. P. 113-146; idem. Théodicée plotinienne, théodicée gnostique. Leiden, 1993; idem. Plotinus on Matter and Evil // *The Cambridge Companion to Plotinus* / Ed. L. P. Gerson. Camb., 1996. P. 171-195; Mohr R. Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X, 899-905 // *Mind*. 1978. Vol. 87. N 348. P. 572-575; idem. The Sources of Evil Problem and the ἀρχὴ κινήσεως Doctrine in Plato // *Apeiron*. 1980. Vol. 14. N 1. P. 41-56; Jacobi K. «Gut» und «Schlecht»: Die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin // *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen* / Hrsg. A. Zimmermann. B., 1982. S. 25-52; Carone G. R. Teleology and Evil in Laws 10 // *Review of Metaphysics*. 1994. Vol. 48. N 2. P. 275-298; Sharples R. W. Plato, Plotinus and Evil // *Bull. of the Inst. of Classical Studies*. 1994. Vol. 39. P. 171-181; Corrigan K. Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias. Leuven, 1996; Nightingale A. W. Plato on the Origins of Evil: The Statesman Myth Reconsidered // *Ancient Philosophy*. 1996. Vol. 16. N 1. P. 65-90; Narbonne J. M. Aristote et le mal // *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*. 1997. Vol. 8. P. 87-103 (рус. пер.: Нарбонн Ж. М. Аристотель и зло // *Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в античности и средние века* / Ред.: П. П. Гайденоко, В. В. Петров. М., 2005. С. 130-146); O'Meara D. Das Böse bei Plotin (Enn. I, 8) // *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte* / Hrsg. Th. Kobusch, B. Mojsisch. Darmstadt, 1997. S. 33-47; Thom J. C. The Problem of Evil in Cleanthes' Hymn to Zeus // *Acta Classica*. 1998. Vol. 41. P. 45-57; Balaudé J.-F. Le traitement plotinien de la question du mal: éthique ou ontologique // *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*. 1999. T. 8. P. 67-86; Bechtel G. Das Böse in Platonismus: Überlegungen zur Position Iamblichs // *Bochumer Philosophisches Jb. f. Antike u. Mittelalter*. 1999. Bd. 4. S. 63-82; Opsomer J., Steel C. Evil without a Cause: Proclus' Doctrine on the Origin of Evil, and its Antecedents in Hellenistic Philosophy // *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* / Hrsg. Th. Fuhrer, M. Erler, K. Schlapbach. Stuttg., 1999. S. 229-260; Guldentops G. Themistius on Evil // *Phronesis*. 2001. Vol. 46. N 2. P. 189-208; Opsomer J. Proclus vs. Plotinus on Matter (De mal. subs. 30-7) // *Ibid.* P. 154-188; Schäfer Ch. Unde Malum: Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius. Würzburg, 2002; Prost F. Les théories hellénistiques de la douleur. Louvain, 2004; Phillips J. Platonists on the Origin of Evil // *Reading Plato in Antiquity* / Ed. by H. Tarrant, D. Baltzly. L., 2006. P. 61-72. А. В. Серёгин Учение о З. в теологии и философии латинского средневековья Мыслители средних веков продолжили основные линии разработки проблематики З. в предшествующей христ. патристической традиции. При этом достигнутые в патристике теоретические результаты в средневеке. трактатах подвергались систематизации и формализации, стремление к которым усиливалось по мере возрастания

влияния античной философии (прежде всего трактатов Аристотеля) на средневек. мысль. В «до-аристотелевском» средневековье (IX-XII вв.) преимущественное внимание уделялось богословским и этическим аспектам вопроса о З.; З. в целом отождествлялось с грехом как богословским и моральным понятием, к-рое рассматривалось при помощи анализа человеческой воли, разумной способности выбора и свободы (см.: D'Onofrio. 1991). После знакомства средневек. мыслителей с метафизическими и этическими сочинениями Аристотеля (XIII в.) повысился интерес к осмыслению З. как метафизического и онтологического понятия, были поставлены на новом уровне (с учетом богословского содержания христианства) вопросы о происхождении и сущности З., для решения к-рых во многом использовались достижения античной философской мысли. Серьезное значение для проблематизации З. начиная с XI в. имели столкновения католич. Церкви с различными дуалистическими ересями, в учении к-рых вновь оживали идеи гностицизма и манихейства (см., напр., применительно к ереси катаров: Dondaine. 1939; Lionel. 1974; Stoyanov Y. *The Other God*. New Haven, 2000. P. 275-284). Внимательный анализ феномена З., проводившийся мн. средневек. авторами, напрямую обусловил формирование 3 основных подходов к проблематике З., эксплицированных в философии Нового времени, но имплицитно присутствовавших уже в средневек. мысли: З. в метафизическом смысле (несовершенство), З. в физическом смысле (страдание), З. в морально-антропологическом смысле (грех, проступок, преступление).

Все средневек. христ. авторы были согласны с зародившимся в античной философии и развитым блж. Августином пониманием метафизического З. в смысле отсутствия или лишенности блага (*privatio boni*), необходимого к.-л. вещи для достижения ее совершенства. Однако, несмотря на это единство, у средневековых христ. писателей имелись серьезные расхождения по вопросу о том, как следует понимать моральное З., корнящееся в воле и выражающееся в мыслях, словах и поступках людей (Kent. 2007. P. 177).

Ранняя схоластика (IX-XII вв.) Глубокую связь средневек. мысли с предшествующей патристической традицией демонстрирует учение о З. Иоанна Скота Эриугены (IX в.), к-рый опирался на онтологию З., разработанную в «Ареопагитиках», на взгляды свт. Григория, еп. Нисского, относительно воздействия грехопадения на человеческую природу и на учение блж. Августина о грехе, наказании и освобождении от них, к-рое даруется божественной благодатью (Riesenhuber. 1980. P. 674-675). Согласно представлениям Эриугены, ссылающегося на блж. Августина, З. в собственном смысле есть «порча» (*corruptio*) изначально доброй природы: «...зло есть не что иное, как порча блага» (Eriug. *De divin. praedest.* 10. З). Поясняя способ существования З., Эриугена отмечал, что «всякое благо есть либо Бог, Который не может быть испорчен, либо [нечто существующее] от Бога, что может быть испорчено, всякая же порча стремится исключительно к тому, чтобы не было блага» (*Ibidem*). Все З., по мысли Эриугены, подразделяется на З. греха (*peccatum*) и З. наказания (*poena peccati*), при этом и в том и в др. случае оно сохраняет смысл порчи. Различные виды З. могут называться разными именами, к-рые отражают, что в каждом конкретном случае проявления З. подвергается порче: «Порча опытной души зовется неопытностью, порча

разумной - неразумием, порча справедливости - несправедливостью, порча храбрости - трусостью, порча мира и спокойствия - вождением, страхом, скорбью или чванливостью» (Ibidem). Точно так же любое физическое и телесное З. есть порча изначального блага: «Порча здоровья - боль и болезнь, порча силы - усталость, порча покоя - труд... порча красоты - безобразие» (Ibidem). Наконец, грех и проистекающие из него несчастье и смерть - это наиболее общие виды порчи, поражающей всю в целом «блаженную жизнь» (Ibidem).

Поскольку З. понимается как грех, оно целиком сводится Эриугеной к акту свободной воли, обращающейся против Бога - единственного Блага (Idem. De div. nat. II 25; IV 16). Это извращенное злое стремление воли не может быть рационально объяснено; оно беспричинно и не сводимо ни к каким иным основаниям: «Благо не может быть причиной зла; итак, зло беспричинно (in-causalis) и лишено всякого естественного (naturalis) происхождения» (Ibid. V 31; ср.: Ibid. 36). Т. о., единственной причиной З. и греха у человека и ангелов является «собственная извращенная воля» (Ibid. 31). То, что она могла склониться к З., обусловлено ее «колеблющейся» и «изменчивой» природой, однако не предопределено этой природой, поскольку избрание З. не было для воли какой-то необходимостью, хотя изменчивость и вела волю к отпадению от Бога (Ibid. IV 14). Исходя из этого, Эриугена видел «некоторое зло» (nonnulum malum) уже в самой изменчивой природе воли, отмечая в трактате «О делении природы», что «сама неразумная изменчивость (irrationabilis mutabilitas) свободной воли» есть «причина зла» (Ibidem). Поэтому, хотя свободная воля и была дана для избрания добра, сделанный ею неверный выбор превратил ее в «злую причину зла» (mala causa mali - Ibidem).

Чудо вмч. Феодора Тирона о змие. Икона. 1-я четв. XVII в. Иконописец Никифор Савин (ГРМ) Чудо вмч. Феодора Тирона о змие. Икона. 1-я четв. XVII в. Иконописец Никифор Савин (ГРМ) Отдельное место в рассмотрении вопроса о З. у Эриугены занимала полемика с учением о т. н. двойном предопределении, к-рое защищалось в его время Готшалком из Орбе, толковавшим в этом смысле сочинения блж. Августина (см.: Idem. De divin. praedest. 1. 4). Согласно Эриугене, утверждать, что Бог предопределил кого-то к греху или к З. - это очевидная ересь. При этом, как утверждал Эриугена, Бог несомненно знал о том, что человеку предстоит впасть в грех, причем знал уже при самом творении человека, поскольку для Бога нет ничего «раньше» или «позже»: «У Бога вместе существовали и предведение (praescientia) греха, и последствия (consequentia) греха» (IV 14), но знание Бога никоим образом не ограничивало человеческую волю. Согласно Эриугене, если понимать предведение как предопределение, т. е. как приготовление буд. дел, то в этом смысле Бог не мог предвидеть З. (см.: Ibid. II 20; III 17), но Он заранее знал его как нечто, «чему Сам причиной не является, поскольку это не имеет сущности» (см.: Ibid. IV 14; ср.: Fronmüller. 1830. S. 74). Однако вслед. отождествления Эриугеной знания чего-либо Богом с творением этой вещи вопрос о способе, которым Бог знает З., был для него трудноразрешимым. В целом рассмотрение Эриугеной вопроса о знании Богом З. оказалось противоречивым, что заставило позднее Фому Аквинского вновь обратиться к этой проблематике (см.: Thom. Aquin. Sum. th. I 14. 10)

и предложить собственное решение. Касаясь вопроса о З. как наказании за грех, Эриугена учил, Бог не создавал вообще никаких «зол» или бедствий, чтобы специально наказывать ими человека за грех. Различные последствия совершенного человеком З., в т. ч. такие, как помрачение мыслительной способности или подчинение ума телесной чувственности, он склонен был рассматривать скорее не как наказания, а как дарованные из милосердия Богом пути к исправлению, к-рые в силу этого вообще не должны считаться З. (Eriug. De div. nat. II 12). Рассматривая характер адских мук, Эриугена утверждал, что они также не являются неким З., творимым Богом, но есть страдания, к-рые сам грешный человек налагает на себя, поскольку вошедшие в его привычку злые и греховные страсти остаются неудовлетворенными: «Страдание от наказания в великом и вечном огненном пламени есть не что иное, как отсутствие блаженного счастья... Ибо вождение извращенной воли мучается, когда не дозволяется ей иметь то, к чему она злобно или незаконно стремится» (Idem. De divin. praedest. 16. 1, 4; ср.: De div. nat. V 36). Согласно Эриугене, ссылавшемуся на учение свт. Григория, еп. Нисского, после возвращения всего творения к Богу, когда Он «будет... все во всем» (1 Кор 15. 28), все физическое и интеллектуальное З. в мире и в человеке по необходимости прекратится и сохранится лишь добрая природа творения: «Злобность (malitia) не может быть вечной... Ведь если божественная благодать... является вечной и бесконечной, то противоположное ей по необходимости не будет вечным и бесконечным» (De div. nat. V 26); «Злобность... не останется ни в какой природе» (Ibidem; ср.: Ibid. 31). Вместе с тем Эриугена занимал двойственную позицию в отношении конечного уничтожения всего З.: с одной стороны, он разделял учение Оригена об апокатастасисе и очистительном характере адских мук, впрочем отказываясь выносить суждение по вопросу о том, касается ли восстановление злых духов (Ibid. V 31); с др. стороны, писал о том, что поврежденная воля обречена на то, чтобы вечно страдать от собственной поврежденности (Ibidem).

В XI в. Ансельм, архиеп. Кентерберийский, развивая учение блж. Августина о З. как «недостатке» и «лишенности» (privatio), выделил 2 разновидности лишенности: простое отсутствие некоего блага и отсутствие должного блага (absentia debiti boni - Anselmus. De concept. virg. 5), тем самым жестко связав З. с грехом, преступлением и несправедностью: «Как несправедность есть не что иное, как отсутствие должной праведности, так зло есть не что иное, как отсутствие должного блага» (Ibidem). Т. о., З. у Ансельма есть не просто отрицание некоего блага (как во всей платонической традиции), но отсутствие такого блага, которое должно наличествовать и существовать, будучи частью тварного миропорядка (см.: Vanderjagt A. The Devil and Virtute: Anselm of Canterbury's Universal Order // Virtue and Ethics in the Twelfth Century / Ed. I. P. Bejczy, R. G. Newhauser. Leiden, 2005. P. 33-52). Затрагивая вопрос о физическом З., к-рое Ансельм называет «вред», или «нестроение» (incommoditas), он замечал, что это З. иногда также имеет вид чистого отсутствия некоего блага (как, напр., слепота или глухота), а иногда кажется чем-то имеющим бытие (как, напр., страдание или скорбь), однако и здесь нужно видеть лишь отсутствие того положительного бытия внутри или вовне человека, вместо к-рого наличествует З.

Ангелы сковывают сатану. Фрагмент иконы «Воскресение Христово». 1692 г. Иконописцы Е. и Я. Сергеевы, П. Савин, С. Карпов (ВОКМ) Ангелы сковывают сатану. Фрагмент иконы «Воскресение Христово». 1692 г. Иконописцы Е. и Я. Сергеевы, П. Савин, С. Карпов (ВОКМ) Будучи определено как «отсутствие», З. лишено всякой природы и сущности и потому, согласно Ансельму, есть «ничто» (nihil): «Зло всегда есть ничто» (Anselmus. De concept. virg. 5; ср.: Idem. De casu diaboli. 8, 10-11; Idem. De concor. praedest. 1. 7: «...зло, которое есть несправедность, лишено всякого существования»). Отвечая на предложенное ему возражение, что имя (nomen) «зло» как имя должно обозначать не ничто, а нечто, Ансельм пояснял, что слово «ничто» обозначает «не нечто», т. е. указывает на отсутствие того, что действительно есть нечто (De casu diaboli. 11). Т. о., это имя отсылает не к некой вещи, но к отсутствию вещи. Так же и имя «зло» обозначает не что иное, как «не благо», или «отсутствие блага там, где надлежит быть благу» (Ibidem). По учению Ансельма, З. в собственном смысле существует лишь в злой воле и порождается этой злой волей: «Зло есть не что иное, как отсутствие утраченной праведности в самой воле или в какой-то вещи по причине злой воли» (Ibid. 19). Возможность появления З. в воле коренится в ее свободном решении, к-рое отвратилось от Бога: «Поскольку хотение и его... движение... есть «нечто», оно есть благо и [происходит] от Бога; поскольку же оно лишено праведности, которой не должно быть лишено, оно есть зло» (Ibid. 20). При этом Ансельм специально отмечал, что «никакая воля не есть зло, но всякая - благо, поскольку она существует и поскольку она есть произведение Бога; и злом является лишь настолько, насколько она несправедна» (Ibid. 19). Т. о., З. в воле состоит исключительно в отсутствии праведности (justitia) и правильности (rectitudo), причем это отсутствие предшествует греховному акту как его причина. Отвечая в трактате «О падении диавола» на вопрос, по какой причине воля первого согрешившего (т. е. диавола) захотела совершить З., Ансельм, следуя блж. Августину, утверждал, что у «хотения» нет и не может быть никакой другой причины, кроме самого этого «хотения» (Ibid. 27). Т. о., З. есть полностью свободное «похищение» и превратное использование благого дара Бога (Ibid. 28).

Позиция Ансельма во многом определила представления о З., свойственные христ. авторам XII в. Петр Ломбардский, стремившийся в «Сентенциях» подвести определенный итог предшествующей богословской традиции, посвятил во 2-й кн. ряд «вопросов» проблеме З. (см.: Petr. Lomb. Sent. II 34-37). Говоря о происхождении З., Петр Ломбардский отмечал, что всякое З. происходит от добра, поскольку изначально никакого З. не существовало: «Из добра возникает зло, и неоткуда ему возникать, кроме как из добра» (Ibid. II 34. 2). В этом смысле добро является «первой причиной» З. и греха, тогда как «второй причиной» является человеческая и ангельская воля: «Злая воля человека и ангела есть причина всех последующих зол, то есть злых дел и злых волений» (Ibid. II 34. 3). Всякое З., по словам Петра Ломбардского, может возникать лишь на основе добра, поскольку оно есть «порча» (corruptio) или «лишенность» (privatio) добра (Ibid. II 34. 4). З. возникает и проявляется прежде всего как грех, к-рый Петр Ломбардский определял как «внутренний и внешний злой акт, то есть злое помышление, [злое] высказывание и [злое] действие» (Ibid. II 35. 3). При этом

грех и наказание за грех тесно связаны, т. к. совершенное человеком З. является причиной нового З. и греха, разрушающих добро в человеке и причиняющих ему страдание. В этом смысле грех есть «ничто», поскольку, проникая в человека, он разрушает его изнутри, «отделяет людей от истины и влечет к злу, и тем самым приводит к небытию» (*ad non esse* - *Ibid.* II 37. 1). Следуя блж. Августину, Петр Ломбардский особо отмечал, что наказание за грех, налагаемое Богом, есть З. для злых, однако в действительности оно доброе дело Божие, поскольку справедливо, чтобы З. было наказано, а все справедливое несомненно есть благо (*Ibid.* II 37. 5).

Проблеме взаимосвязи З. как онтологического понятия и греха как явления человеческой жизни уделял значительное внимание в этических и богословских сочинениях Петр Абеляр (XII в.). По его мнению, моральное благо и З. коренятся исключительно в интенции воли, поэтому обозначение чего-либо как доброго или злого лишь в широком и несобственном смысле применимо к желаниям, склонностям, тем более - к поступкам и делам. Все действия, согласно Абеляру, являются сами по себе морально безразличными; они становятся злыми лишь в том случае, если совершаются по согласию человеческой воли, к-рая противопоставляет себя воле Божественной и не желает ей подчиняться. В соответствии с этим грех понимался им как «презрение к Богу» (*Dei contemptus*) и приравнялся к сознательному «согласию на зло» (*consensus in malum* - *Abaelardus. Eth.* 14). По словам Абеляра, «грех не в убийстве человека и не в том, чтобы возлечь с чужой женой, потому что [эти поступки] иногда могут совершаться безгрешно», поскольку «говорить как о преступнике нужно не о том, кто совершает запретное, но [о том], кто соглашается на то, что известно как запретное» (*Ibid.* 3 // *PL.* 178. *Col.* 643). Позиция Абеляра в ее радикальной форме была осуждена церковными богословами, но в умеренной форме сохранилась в «Сентенциях» Петра Ломбардского, к-рый приводил 2 противоположных взгляда: «Некоторые говорят, что все акты являются безразличными, и им самим по себе не свойственно ни благо, ни зло, но от доброго намерения (*intentione*) акт делается добрым, а от злого - злым... Другим же кажется, что некоторые акты являются злыми сами по себе, так что они не могут быть ничем, кроме греха, даже если имеют добрую причину» (*Petr. Lomb. Sent.* II 40. 2). Наиболее убедительной Петру Ломбардскому и большинству последующих средневековых теологов представлялась 2-я позиция, так что в результате возникло тройное деление всех актов (поступков): всегда добрые, всегда злые и безразличные, получающие свое моральное качество в зависимости от интенции воли.

Рассматривая такое деление в комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, Альберт Великий (XIII в.) соглашался с Петром и отмечал, что «один и тот же акт, взятый сущностно, не может быть одновременно добрым и злым» (*Albert. Magn. In Sent.* II 40. 5). При этом он не соглашался с желанием нек-рых теологов оценивать определенные волевые поступки как «безразличные». Согласно Альберту, это можно принять, если рассматривать поступки исключительно со стороны философской этики (*Ibid.* 3), однако в богословском аспекте всякий поступок либо приближает человека к Богу, либо удаляет от Него, а все, удаляющее от Бога, несомненно является З. (*Ibid.* 4). Обсуждая вопрос о том, достаточно

ли одной интенции воли, чтобы считать действие (*opus*) добрым или злым, Альберт отмечал, что в случае доброго действия одного намерения недостаточно, поскольку для существования добра требуется наличие всех взаимосвязанных причин в совокупности, тогда как З. возникает «из любого частного дефекта» (*ex quolibet particulari defectu*), так что одного злого намерения достаточно, чтобы поступок был злым (*Ibid.* 41. 2).

Продолжая предшествующую традицию в решении вопроса о способе существования З., Альберт вместе с тем ввел в нее нек-рые аристотелевские элементы. Он утверждал, что З. само по себе (*malum in eo quod malum*) есть «совершенно ничто» (*omnino nihil*). Поясняя смысл этих слов с помощью аристотелевских понятий «материя» и «форма», Альберт отмечал, что «в материальном смысле субъект зла есть нечто, но форма зла состоит в чистой лишенности» (*Ibid.* 36. 1). Развивая далее свою позицию, Альберт утверждал, что любая лишенность требует существования 2 вещей: субъекта, к-рый чего-то лишается, и некоего необходимого обладания (*habitus*) чем-то, чтобы этого обладания лишился этот субъект. З. является З. не от того материального субъекта, к-рый чего-то лишается, но вследствие самого акта лишения обладания чем-то, и именно это лишение есть «ничто», т. е. чистое отсутствие требующегося обладания чем-то положительным (*Ibidem*). В вопросе о происхождении З. Альберт ориентировался на богословское отождествление первого З. с грехом и понимал последний как «дефект, возникающий в воле, которая уклонилась от... блага» (*Ibid.* 34. 2). Ссылаясь на «Ареопагитики», Альберт вводил тройное различие З., соответствующее 3 родам блага: «Зло природы, [направленное] против природы той вещи, которое этой природой обладает; зло вины (*culpa*), [направленное] против благодати; зло разума, или души, [направленное] против природного блага, которое от природы предназначается (*ordinatur*) к благодати» (*Ibid.* 5).

Высокая схоластика (XIII в.) Большое значение для развития представлений о З. у мыслителей периода расцвета схоластики имела инициированная нек-рыми высказываниями францисканских теологов дискуссия о том, может ли З. выполнять положительную роль в мироздании (см.: Hübener W. «*Malum auget decorem in universo*»: Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik // Zimmermann. 1977. S. 1-26; Bychkov. 2001). Истоки этой проблематики обнаруживаются в трактате «О таинствах христианской веры» Гуго Сен-Викторского (XII в.), который, обсуждая вопрос о том, может ли Бог желать З., замечал: «Бог хочет, чтобы было зло, но не хочет [самого] зла... Он хочет, чтобы было зло, и при этом Он хочет лишь блага, поскольку, чтобы зло было - это благо; но Он не хочет самого зла, поскольку само зло - это не благо» (Hugo Vict. *De sacr.* I 4. 13; ср.: Bychkov. 2001. P. 259). По-видимому, Гуго желал указать на то, что Бог допускает существование З. в мире, пользуясь этим для добра и тем самым обращая З. в добро, что отчасти подтверждается его предшествующими рассуждениями: Бог «видит зло... и решает, что в соединении с этим злом добро станет привлекательнее и будет более прекрасным, чем зло...» (*Ibid.* 6), однако форма выражения могла вызвать и различные нетрадиц. толкования. Немного позднее, ориентируясь на рассуждения Гуго и нек-рые высказывания блж. Августина, Александр Гэльский писал: «Красота вселенной

становится больше благодаря благому введению [в нее] упорядоченных зол» (Alexander de Hales. *Summa theologiae*. I 121. 2. R., 1924. P. 191). В еще более заостренной форме эту мысль можно обнаружить у Бонавентуры: «Зло увеличивает красоту во вселенной» (Bonav. *Commentarius in IV libros Sententiarum*. I 46. 5. 5 // *Opera omnia*. Quaricchi, 1882. Vol. 1. P. 830). Поясняя высказывание, Бонавентура отмечал, что из него не должно заключать, будто «зло есть добро, но - что из него (т. е. из З.- Д. С.) следует добро» (Ibid. 4). Альберт Великий оспаривал такие представления о роли З. в мире, находя их малопонятными и противоречивыми. По его мнению, самого по себе блага достаточно для совершенства мира, поэтому не нужно предполагать, что З. выполняет в мире какую-то необходимую функцию. Определенное совершенство можно увидеть лишь в потенциальной возможности совершить З., к-рая была заложена Богом в свободном решении разумных существ, однако актуальное совершение З. ничего не добавляет к красоте и совершенству мира. «Если бы [зла вообще] не было,- заключал Альберт,- вселенная была бы лучше, чем она есть сейчас» (Albert. *Magn. In Sent.* I 46. 6). Несмотря на возражения Альберта, позднее, напр., у его ученика Фомы Аквинского (XIII в.), также встречались мысли о необходимости роли З. в совершенствовании мироздания. Хотя Фома специально отмечал, что З. или «бедствия» (*mala*) являются не причинами (*causae*), а поводами (*occasions*) для возникновения совершенств (*perfectionum*), он вместе с тем полагал, что «в отношении всех вообще зол (*malis*) истинно, что если бы им не дозволено было существовать, вселенная была бы менее совершенной» (Thom. Aquin. *In Sent.* I 46. 1. 3). Однако он обращал внимание на то, что это верно лишь потому, что З. является реализацией возможностей, данных Богом не для З., а для блага. Возможность совершить З. делает мир более совершенным, тогда как актуальное совершение З. лишает мир совершенства. Поэтому «зло вины» (*malum culpae*), хотя оно и служит иногда в назидание другим, все же служит более несовершенству, чем совершенству, и потому «если бы ни один человек не согрешил, весь род человеческий был бы лучше» (Ibidem).

Попытки обнаружить положительное значение З. в общей структуре мироздания во многом обуславливались свойственной францисканцам XIII в. тенденцией рассматривать его в рамках общей «истории спасения», в связи с христ. учением о грехопадении и Искуплении. Согласно Александру Гэльскому, став причастной З. в грехопадении, человеческая природа повредила не столько в своем сущностном бытии, сколько в своих действиях и навыках, приобретших направленность на З. (Alexander de Hales. *Summa theologiae*. III 24-36). Бог мог и не допустить существования З., но Он дозволил воле уклониться к З. для того, чтобы посредством Воплощения и Искупления сделать из З. добро большее, чем то, к-рое было прежде З. (Ibid. 11, 144). Бонавентура писал о 3 видах грехопадения и З.: З. первого человека, при к-ром «личность (*persona*) портит природу»; З., передающееся как первородный грех, при к-ром «природа портит личность»; З. актуального личного греха, при к-ром «личность портит саму себя» (Bonav. *In Sent.* II 34). Особое внимание Бонавентура уделял также опровержению защищавшегося в его время нек-рыми еретиками учения о существовании т. н. высшего, или абсолютного, З. (*summum malum*). По словам Бонавентуры, нет

ничего настолько злого, чтобы в нем нельзя было найти некоего следа добра, и нет ничего настолько злого, чтобы оно не могло стать еще худшим (Ibid. II 34. 2. 1). Подробное, однако мало в чем оригинальное рассмотрение проблематики З. с позиций христианизированного платонизма было предложено Ульрихом Страсбургским († 1277) во 2-й кн. трактата «De summo bono» (О высшем благе; см.: Libera. 1993. P. 96-99).

Наиболее глубокий средневеков. анализ понятия «зло» представлен в трудах Фомы Аквинского, специально разбиравшего различные аспекты проблематики З. в «Комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского» (Thom. Aquin. In Sent. II 34-37 et al.), в «Сумме против язычников» (Idem. Sum. contr. gent. III 7-15 et al.), в «Сумме теологии» (Idem. Sum. th. I 48-49; II. 1. 18-21), в «Объяснении» к трактату ареопагитского корпуса «О Божественных именах» (Expositio in librum B. Dionysii De divinis nominibus), а также в особом сочинении, содержащем схоластические «вопросы для обсуждения» под общим заглавием «О зле» (Quaestiones disputatae de malo).

Рассматривая метафизический аспект проблематики З., Фома Аквинский соглашался с предшествующей платонической и христ. традициями: по его мнению, З. не есть ни природа, ни сущность, ни форма, ни акт, но есть лишь чистое отсутствие благого бытия: «Невозможно, чтобы зло обозначало некое бытие, или некую форму, или природу... Именем «зло» обозначается некое отсутствие добра (absentia boni)» (Sum. th. I 48. 1; ср.: Maritain. 1942. P. 1). При этом оно является не просто отрицанием (negatio), но также и лишенностью (privatio), а именно, лишенностью того блага, к-рое должно наличествовать в некой вещи в соответствии с Божественным замыслом: «Зло есть лишенность добра, а не чистое отрицание... не всякий недостаток добра есть зло, но лишь недостаток такого добра, которое [некто] должен иметь по природе» (Thom. Aquin. Sum. th. I 48. 5; ср.: Ibid. 49. 1; Sum. contr. gent. III 7. 2). Напр., невозможность летать для человека является отрицанием, но не является лишенностью, поскольку эта способность не заложена в природе человека и это совершенство не требуется от него; напротив, слепота есть лишенность заложенной в человеческой природе способности видеть (см.: Uscatescu Barrón. 2004. S. 131). Исходя из этого, Фома определял З. как «лишенность должного совершенства» (privatio debitae perfectionis - Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 71. 5).

Вместе с тем отсутствие собственной сущности З. не являлось у Фомы основанием для постулирования того, что З. вообще не существует, что оно является простой иллюзией. Напротив, З. обладает реальным существованием в наиболее строгом смысле этого слова: З. существует в вещах (res), присутствуя в них особым способом, и потому обладает полнотой реальности (realitas). Согласно Фоме, любое З. существует «в добре» (in bono), поскольку любой носитель З. изначально обладает добрым бытием, которому и наносит ущерб З., возникающее в доброй вещи так же, как рана возникает на здоровом теле (Idem. De malo. 2; ср.: Maritain. 1942. P. 1-2): «Ясно, что зло обнаруживается (invenitur) в вещах, как и порча (corruptio)» (Thom. Aquin. Sum. th. I 48. 3). Но, существуя в вещи или «применительно к вещи», З. не существует как вещь, т. е. как сущее (Ibid. I 48. 2; Sum. contr. gent.

III 7. 9); З. не делает вещь более реальной и ничего не прибавляет к реальности вещи.

Углубляя рассмотрение этой проблемной области, Фома проводил различие между «самим злом» (*malum per se*) и «субъектом зла», или «акцидентальным злом» (*malum per accidens*), т. е. сущностью, к-рая становится злой (*In Sent. II 34. 1. 2*; ср.: *De malo. 1. 1-2*). Поскольку З. существует как лишенность блага, оно есть «ничто», отсутствие, однако поскольку З. портит ту природу, к-рую лишает необходимого ей блага, сама эта природа становится неким З., чем-то злым, местом проявления лишенности. Чтобы понять, какое именно благо и каким образом поражается З., Фома выделял 3 вида блага, свойственного творению: «В первом смысле само совершенство вещи называется ее благом, как острота зрения именуется благом глаза и добродетель именуется благом человека. Во втором смысле благом называется та вещь, которая обладает своим совершенством, как добродетельный человек или остро видящий глаз. В третьем смысле благом называется субъект, потенциально способный достичь совершенства, как душа в отношении добродетели и сущность глаза в отношении остроты зрения» (*De malo. 1. 2*). З., согласно Фоме, не может повредить 1-й вид блага, т. е. само совершенство, но оно лишает благую во 2-м смысле вещь блага в 1-м смысле, т. е. потенциально доступного ей совершенства. Т. о., если продолжать приведенные примеры, З. для благого глаза есть лишение остроты зрения как блага, а З. для человека - лишение добродетели. При этом благо в 3-м смысле (т. е. способность к добру) сохраняется, но поскольку З. не дает ему стать действительностью, оно «умалывается злом настолько, насколько отнимается совершенство» (*Ibidem*).

В рамках рассмотрения характеристик З. как лишенности Фома Аквинский предлагал ответ на вопрос о том, способно ли З. целиком уничтожить или «истребить» (*consumere*) добро (см.: *Uscatescu Barrón. 2004. S. 139-140*). Следуя блж. Августину, Фома был склонен отвечать на этот вопрос отрицательно: З. может лишь повреждать бытие и его свойства, но не способно уничтожить благую природу вещей: «Зло не может целиком истребить добро» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 48. 4*). З., согласно Фоме, уничтожает лишь противоположное ему добро, как тьма уничтожает свет или слепота - зрение. Но «субъект зла», т. е. сущность, лишаящаяся блага, лишается не всего блага и потому остается благой, хотя и становится менее благой, чем была до соприкосновения со З., причем менее благой в отношении той способности, возможность реализовать к-рую она упустила.

Рассматривая различные характеристики морального З. в его отличии от З. метафизического, Фома Аквинский прежде всего обращал внимание на то, что для описания З. в области морали (*in moralibus*) недостаточно только представления о нем как о «лишенности», но З. здесь сказывается «положительным образом» (*positive* - *De malo. 1. 1*). По мысли Фомы, чтобы понять особый характер морального З., мало иметь представление о нем как об отпадении от блага или об отсутствии блага. З., совершаемое разумными существами посредством превратного употребления данной им свободы, может быть полностью понято

лишь при введении представления о З. как положительной противоположности блага (Reichberg. 2002. Р. 752): «Грех не есть чистая лишенность, как тьма, но есть нечто положительное» (Thom. Aquin. De malo. 2. 11). Волевое З., согласно Фоме, должно пониматься как нечто, выходящее за пределы разумного порядка и противоположное божественному закону ([malum morale] excludit ordinem rationis et legis divinae - Ibid. 1. 3). Напр., прелюбодеяние есть не просто лишенность противоположной добродетели (т. е. воздержания и верности), но с необходимостью предполагает совершение определенного положительного акта, прямо противоположного налагаемым супружеством обязательствам. Точно так же жестокость состоит не просто в отсутствии добродетели милосердия, но и в активном проявлении противоположных ей действий, причиняющих боль. В общем виде, по словам Фомы, в области морали «благо и зло противостоят друг другу как (взаимоисключающие.- Д. С.) противоположности, а не сообразно лишенности и обладанию» (De malo. 2. 5; ср.: Reichberg. 2002. Р. 752-753). Развивая тему морального З., Фома специально отмечал, что такое З. совершается осознанно и целенаправленно. Так, убийцей в полном моральном смысле этого слова может называться тот, кто осуществляет убийство не по к.-л. случайности, но имея в сознании и воле именно эту цель (см.: Reichberg. 2002. Р. 754). Поэтому «сам акт воли называется [в таком случае] злым от [злого] объекта воления (volito)» (Thom. Aquin. De malo. 1. 1), т. е. от сознательной направленности на злой результат (Reichberg. 2002. Р. 754).

Анализируя структуру греха как наивысшего морального З., Фома отмечал, что в этом случае действительно имеет место «лишенность», однако не «чистая» (pura), а «смешанная» (non pura). В случае чистой лишенности не остается никакого следа того, чего лишаются: так, смерть уничтожает всю жизнь, тьма - весь свет. Напротив, смешанная лишенность не есть полная «порча» (corruptio), но некий «путь порчи», на к-ром испорченное сохраняется в нек-ром отношении неиспорченным. Так, болезнь не целиком уничтожает здоровье, ложь - истину и т. п. В этом случае присутствует не только лишенность как лишение формы (deformitas), но и динамический акт лишения (actus deformis). Поэтому моральное З. (грех) «состоит не только в лишенности, не только во внутреннем акте, но также и во внешнем акте» (Thom. Aquin. De malo. 2. 2; ср.: Reichberg. 2002. Р. 756-757). Злой поступок имеет характер лишенности, поскольку он лишен должной направленности к должной цели, но он есть нечто большее, чем простая лишенность, поскольку он есть положительный акт, направленный на нечто противоположное тому, что повелевает мораль.

Т. о., злая направленность воли, согласно Фоме, проистекает из способности разумных существ отказываться подчиняться «порядку» (ordo) или «закону» (lex), причем последний имеет много форм (природный, человеческий, божественный), но по своей сути всегда коренится в Божественной воле. Если разум подчиняет свои мысли и поступки этой воле, он творит моральное добро, а если отказывается подчиняться - моральное З.: «Добро и зло применительно к человеческим актам рассматриваются сообразно тому, соответствует ли акт разуму, который научается закону Божию - или естественным образом, или посредством учения, или посредством вдохновения; поэтому и Дионисий (автор «Ареопагитик».- Д. С.)

говорит... что зло для души - это быть вне разума (*praeter rationem*)» (Thom. Aquin. *De malo*. 2. 2). Фома признавал, что помимо добрых и злых актов могут быть и акты нейтральные (или безразличные, *indifferentes*), напр. срывание колоса, однако он отмечал, что в зависимости от времени и обстоятельств их совершения даже такие неморальные сами по себе акты в подавляющем большинстве случаев принимают добрую или злую моральную окраску (см.: *De malo*. 2. 4; ср.: Reichberg. 2002. P. 755).

Отказ рассматривать грех и З. как чистую лишенность имел важное значение для нравственного богословия Фомы в целом и для учения о грехе в частности. Согласно Фоме, грех подразделяется на 2 основных рода: грех упущения (*omissionis*) и грех преступления (*transgressionis*). Если бы З. было чистой лишенностью, то все грехи попадали бы исключительно в 1-ю категорию и невозможно было бы разделять грехи одинаковые по природе, но разные по тяжести (Reichberg. 2002. P. 758). Так, согласно Фоме, «если некто ест тогда, когда не должен, но там, где должен и тем способом, которым должен», его грех менее тяжел, чем был бы, если бы он нарушил все 3 должных условия (Thom. Aquin. *De malo*. 2. 9). Говоря в общем, то, что составляет положительный момент в грехе, и определяет степень его тяжести.

ЗаклЮчение сатаны на тысячу лет в бездну. Миниатюра из лицевого Апокалипсиса с толкованиями архиеп. Андрея Кесарийского. Кон. XVI в. (РГБ. Егор. № 1844. Ф. 98. Л. 79 об.) ЗаклЮчение сатаны на тысячу лет в бездну. Миниатюра из лицевого Апокалипсиса с толкованиями архиеп. Андрея Кесарийского. Кон. XVI в. (РГБ. Егор. № 1844. Ф. 98. Л. 79 об.) Стремясь примирить такую позицию с известным высказыванием блж. Августина: «Грех есть ничто» (*peccatum nihil est* - Aug. In Ioan. 1. 13), Фома выделял 2 смысла «ничтожности» З. Во-первых, сам злой акт, поскольку он лишен подобающего совершенства и превосходства, становится менее совершенным, чем мог быть в неповрежденном состоянии, и потому отпадает от бытия и стремится к ничто (Thom. Aquin. *De malo*. 2. 1). В самом грешнике, совершающем З., грех не прибавляет ничего, но только лишает его потенциального блага и потому является «ничем», пустотой с т. зр. добра и совершенства. Более того, З. и грех разрушают человека, т. е., по сути, уничтожают его, поэтому блж. Августин так пояснял приведенные выше слова: «Люди становятся ничем, когда грешат» (Aug. In Ioan. 1. 13). Соглашаясь с ним, Фома отмечал, что всякий грех, совершенный против ближнего, прежде всего причиняет З. самому согрешающему и только затем тому, против кого грешат: «Грех, совершаемый в отношении ближнего, является злом в двух аспектах: прежде всего из-за того, что он лишает упорядоченности (*ex deordinatione*) того, кто грешит; а также из-за вреда, причиняемого тому, против кого грешит» (Thom. Aquin. *Sum. th.* II 2. 34. 4; см.: Reichberg. 2002. P. 758-759). В соответствии с двусмысленным пониманием морального З. (как лишенности и как положительного волевого акта) Фома Аквинский двояко решал вопрос о непосредственной причине такого З. (Reichberg. 2002. P. 761). В 1-м случае причиной З. является некий «недостаток», или «дефект», свободной воли, из-за к-рого она склоняется к недолжному, ее «невнимание» к моральному императиву; во 2-м случае речь идет о сознательном избрании волей З., в результате чего

воля грешит уже не по слабости или неведению, но «по злобности» (*ex malitia*), «в результате выбора зла» (*ex mali electione* - Thom. Aquin. Sum. th. II 1. 78. 1). В последнем случае, по мысли Фомы, имеет место двойное заблуждение (*error*): воли и разума. Твердо придерживаясь убеждения, что невозможно желать З. как З., Фома утверждал, что даже злобная воля стремится не только к злу, но и к некоему субъективному добру. Однако поскольку разум воспринимает как добро то, что на самом деле является З., то и стремление воли к такому субъективному «добру» оказывается З. для человека, т. к. вместо ожидаемого счастья лишь производит З. уже в душе самого согрешающего (*De malo*. З. 12; 16. 6; ср.: Reichberg. 2002. Р. 779). При этом З. помрачает разум, в результате чего оно не может быть опознано как З. «Диавол,- по словам Фомы,- не понимает, что он сотворил зло, поскольку не воспринимает своей вины как [чего-то] злого, но до сих пор, будучи помрачен умом (*obstinata mente*), пребывает во зле» (Thom. Aquin. *De malo*. З. 9). Т. о., в 1-м случае разумное существо совершает З. по неведению, не зная, что это З.; во 2-м случае З. творится сознательно, однако воспринимается как субъективное добро, при этом то З., о к-ром деятель знает (т. е. повреждение собственной души), игнорируется им как меньшее в сравнении с ожидаемым «добром». В 1-м случае воля желает З. «акцидентально» (*per accidens*), во 2-м - осознанно, или «зная о последствиях» (*ex consequenti*) (*De malo*. З. 12; ср.: Reichberg. 2002. Р. 780). В любом случае при совершении З. имеет место ожидание добра большего в сравнении с этим З., будь то в объективном или в субъективном смысле (см.: Reichberg. 2002. Р. 782-783).

Рассматривая подробно вопрос о первой причине З., Фома Аквинский отмечал, что из 4 причин Аристотеля формальной и целевой причины З. быть вообще не может. З. не может иметь формальной причины, потому что З. как таковое состоит не в присутствии некой формы, но, наоборот, в ее отсутствии («лишенности»). З. не может иметь и целевой причины, поскольку лишь к добру можно упорядочно стремиться как к цели, З. же является как раз отсутствием такого порядка (Thom. Aquin. Sum. th. I 49. 1). Вместе с тем З. в нек-рых случаях выступает как цель, однако в действительности оно делает это, искажая благую цель и представляя себя субъективным благом: «Само по себе зло не может быть объектом воления (направленного к некой цели.- Д. С.) иначе, чем под видом блага» (*De malo*. 1. 1); «Никто не делает ничего злого иначе, как будучи нацелен (*intendens*) на то, что кажется ему добрым, как прелюбодею кажется добрым то, что дает ему наслаждение чувственным удовольствием, и ради этого он совершает прелюбодеяние» (*Ibid*. 1. 3). Т. о., З. имеет лишь материальную и действующую причины, однако и они являются не сущностными (*per se*) причинами, но причинами акцидентальными (*per accidens*). Материальная причина З.- тот добрый субъект, к-рого З. лишает присущего ему добра. Более сложен вопрос о действующей причине. Согласно Фоме, можно выделить 2 рода действующих акцидентальных причин З. В 1-м случае З. возникает из добра, когда добро в нек-ром смысле испытывает недостаток (*deficit*), в результате чего действие достигает не должного результата, а искаженного, т. е. злого. Во 2-м случае З. возникает в ситуации, когда из совершенного действия одной формы следует лишенность др. формы, напр., когда совершенное горение

огня акцидентально служит исчезновению («лишенности») формы воды или воздуха (Sum. th. I 49. 1). Применительно к человеческим поступкам 2-й род З. проявляется в том, что человек акцидентально творит З., причем его воля становится причиной З., однако творимое им З. кажется ему субъективным добром и действительно в относительном смысле (*secundum quid*) есть добро. Так, прелюбодей, подвигнутый красотой чужой жены к желанию чувственного удовольствия, соглашаясь со своим вождением, совершает греховный поступок. При этом сама мысль о чувственном наслаждении и стремление к нему не являются З. или грехом, поскольку не осуждаются, если возникают в отношении собственной жены. Тем самым естественные добрые качества и свойства человека становятся акцидентальной причиной З. из-за того, что человек не проверяет их разумом и не соотносит с божественными заповедями (De malo. 2. 4). В предельном смысле причиной любого З. является именно неповиновение разума божественному закону и как следствие этого - неповиновение низших чувственных способностей разума, т. е. нарушение иерархического порядка мироздания: «...чувственное познание должно управляться разумом, а познание разумное - мудростью или законом Божиим... поэтому зло в человеческом стремлении (*in appetitu*) может проявляться двояко: во-первых, когда чувственное восприятие не управляется разумом... во-вторых, когда человеческий разум [не] управляется мудростью и божественным законом» (Ibid. 16. 2).

Т. о., ни Бог как высшее добро, ни любое др. доброе сущее не могут быть причиной З. Согласно Фоме, З. вообще не может иметь «единой», или «высшей», причины, поскольку принятие существования «высшего зла» (*summum malum*) неминуемо ведет к манихейской ереси (Sum. th. I 49. 3; см.: Libera. 1993. P. 92-95). Причиной З. является исключительно недостаток конкретной разумной воли, ее неправильное движение, к-рое само по себе уже есть З. Согласно Фоме, опирающемуся на патристическую традицию, не следует искать никакой причины З. в чем-то вне волящей З. воли. В то же время, стремясь объяснить возникновение З. как «дефекта», «недостатка» в воле, Фома склонен был интерпретировать этот недостаток рационалистически, как недостаток «разумного руководства», т. е. как нежелание воли подчиняться разуму, к-рый в свою очередь должен быть подчинен Богу (Reichberg. 2002. P. 769). З. при такой интерпретации действительно оказывается лишенностью, а именно, отсутствием должного обращения воли к разуму. При этом Фома особо отмечал, что сама по себе эта «невнимательность» (*non attendere*) не является ни З., ни грехом. Человеческое познание дискурсивно, и в силу этого оно не может быть постоянно направлено на божественный закон. Однако перед совершением акта выбора воля должна соизмерять себя с этим законом. Упущение такого соизмерения и является первой лишенностью, а тем самым - первой причиной З. (Thom. Aquin. De malo. 1. 3; ср.: Reichberg. 2002. P. 770-771).

Хотя для Фомы, как и для прочих средневеков. авторов, проблема теодицеи не была центральной и имела гораздо меньшее значение, чем она приобрела в Новое время, тем не менее в ряде вопросов он пытался найти пути совмещения благодати Божией с фактом существования в мире З., греха и страдания. В связи с этим Фома вспоминал вопрос, поставленный в «Утешении философией» Боэция: «Если

есть Бог, то откуда бедствия (mala)?» (Boetius. Consol. I pr. 4). В «Сумме против язычников» он давал на него кажущийся парадоксальным ответ, видя в самом существовании З. доказательство бытия Бога: «Следовало бы аргументировать наоборот: если есть зло, есть и Бог. Ведь не было бы никакого зла, если бы исчез порядок блага, лишение которого и есть зло. А этого порядка не было бы, если бы не было Бога» (Thom. Aquin. Sum. contr. gent. III 71. 10). Согласно Фоме, в сотворенном Богом мировом порядке существует возможность проявления З., но нет необходимости в его появлении, к-рое есть исключительно следствие свободного акта разумной воли, неверно реализовавшей дарованную ей Богом свободу выбора. Пытаясь найти объяснение того, почему нек-рые сущности и вещи могут проникаться З., Фома ссылаясь на то, что в отличие от Творца все творение имеет изменчивый характер и изначально получает «возможность уклониться от добра» (Sum. th. I 48. 2), реализация к-рой и является З., или «порчей» (corruptio).

Особое внимание в «Сумме теологии» Фома Аквинский уделил спорному вопросу о том, знает ли Бог З. (собственно, различные виды З.- mala; см.: Ibid. I 14. 10). По мнению Фомы, Бог познает все, существующее в мире, в т. ч. и все акциденции. Но Он не может познавать З. как таковое, поскольку в этом случае З. было бы чем-то сущим и было бы в Боге, как познанное в познающем. Однако, познавая блага, Бог познает и З.- не само по себе, но как лишенность, акцидентально свойственную благам: «Бог не познает зло через лишенность, существующую в Нем самом, но [познает его] через противоположное [злу] благо» (Ibidem).

Разрушение Содома. Клеймо иконы «Арх. Михаил, с деяниями». 10-е гг. XV в. (ГММК) Разрушение Содома. Клеймо иконы «Арх. Михаил, с деяниями». 10-е гг. XV в. (ГММК) В богословском смысле Фома Аквинский находил верным деление всего З. в целом на З. вины (culpaе) и З. наказания (poenae), пользуясь для объяснения этого деления схоластическим различием между первым и вторым актом (Ibid. I 48. 5). По определению Фомы, первый акт есть «форма и целостность вещи», второй акт есть «действие» (operatio). В соответствии с этим первое З. состоит в устранении формы или некой части, требующейся для целостности вещи, а второе З.- в устранении должного действия. Первое З. есть З. божественного наказания, второе - З. вины, к-рое заключается «в устранении должного действия в вещах» (Ibidem). При этом вина обладает природой З. в большей степени, чем наказание, по 2 причинам: во-первых, поскольку З. вины делает злым того, кем совершается, а З. наказания никого не делает З.; во-вторых, поскольку З., как и благо, полнее всего проявляется в действии, а не в претерпевании (Ibid. I 48. 6). Наконец, Бог есть Творец З. наказания, но не З. вины, т. к. первое З. лишает блага творение, а второе - «противоположно самому нетварному благу», поэтому оно является гораздо более тяжким (Ibidem). В сочинениях Иоанна Дунса Скота († 1308) проблематике З. уделено сравнительно мало внимания, ее рассмотрение в основных моментах практически не расходится с общепринятой традицией, однако при этом усиленный акцент ставится на роли воли разумных существ в возникновении и актуальном существовании З. отождествляя З. в смысле вины с грехом, Дунс Скот определял его как «нарушение праведности во втором акте (т. е. в самом конкретном действии.- Д. С.)» (Ioan. D. Scot. Ordinatio. II 34-37. 4.

46). Он подробно описывал механизм этого «нарушения», совершаемого волей: «Свободная воля должна каждый свой акт избирать сообразно высшему правилу (*regulae superiori*), то есть в соответствии с божественным повелением; и потому когда она действует не в согласии с этим правилом, она лишается надлежащей актуальной праведности... эта лишенность... и есть формально актуальный грех» (*Ibid.* 47).

В этическом смысле З. понималось Дунсом Скотом через его противопоставление добру. При этом З. соотносится с добром двояким образом: как противоположность (*contrarie*) и как лишенность (*privative*). Будучи лишенностью, злобность (*malitia*) просто уничтожает противоположное ей благо, а как противоположность имеет более обширное содержание, т. е. не только устраняет благодать, но сверх того добавляет и некое актуально творимое З. Подобно добру, З. имеет различные степени: первое З.- при к-ром добрый по природе акт переносится на недолжный объект, в результате чего становится злым; второе З.- при котором акт относится к должному объекту, но в силу недолжных обстоятельств совершения теряет необходимую упорядоченность и делается злым; третье З.- при к-ром и акт и объект целиком являются недолжными, оно лишает волю награды и делает ее повинной наказанию (*Ibid.* II 7. 1. 13). Принимая богословское деление З. на З. вины и З. наказания, Дунс Скот отмечал, что последнее отличается от первого в З. смыслах: «Тройное зло обнаруживается в вине, которого нет в наказании: первое, что за вину налагается наказание; второе, что Бог может произвести наказание, но не вину; третье, что вина делает имеющего ее... [самого] злым» (*Ibid.* IV 50. 2. 2).

Достаточно подробно Дунс Скот останавливался на вопросе о том, отвечает ли Бог, даровавший человеку волю и обеспечивающий Своим всемогуществом ее конкретные акты, за уклонение воли к З. Для решения этого вопроса он использовал учение о частичных причинах: Божественная и человеческая воля вместе действуют как причины в конкретном акте, однако в силу дарованной человеку свободы воля человека может желать и добра, и уклонения от него, т. е. З. Если в 1-м случае Бог поддерживает человеческую волю в достижении результата, то во 2-м лишь дает осуществиться ее свободному действию, проявляя «попускающее воление» (*voluntas remissa*), к-рое не производит З., но лишь позволяет последнему быть произведенным самим человеком. Т. о., Бог не желает З., но при этом не желает и запрещать его возникновение (*Ibid.* I 47. 1). Согласно Дунсу Скоту, «если в результате [действия] двух причин есть недостаток (т. е. З. как недостаток и лишенность.- Д. С.), то не вследствие недостатка в высшей причине, а [вследствие недостатка] в низшей, но не так, что высшая причина причиняет правильность в результате, а низшая - уклонение [в нем же], но в том смысле, что сама по себе высшая причина причиняла бы [правильность], если бы низшая причина причиняла [ее] в меру своей причинности, и потому правильность не причинена в силу того, что низшая причина, насколько это было в ее власти, не причинила ее» (*Ibid.* II 34-37. 4. 144). Соглашаясь с тем, что Бог обращает любое З. в добро и в этом смысле любое З. существует ради добра (*propter bonum*), Дунс Скот замечал, что это не означает, будто З. необходимо в мироздании: «Добро могло бы быть в природе, даже если бы зла не было» (*Idem.*

Rep. II 34. 5 // Opera omnia. Hildesheim, 1969r. Vol. 11).

Поздняя схоластика Волюнтаристские мотивы в представлениях У. Оккама (XIV в.) о человеческой природе и деятельности оказали определяющее влияние на его трактовку вопроса о причине и природе З. Как и Фома Аквинский, он видел причину З. в человеческой воле, однако считал ее свободный акт ничем не обусловленным и избегал апелляции к разуму как ее руководителю. Согласно Оккаму, «воля исходя из своей свободы (ex sua libertate) без всякого другого... определения (sine determinatione) может избирать или не избирать какой-либо акт и его объект» (Guillelmus de Ockham. Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio). 16 // Opera theologica. N. Y., 1984. Vol. 7. P. 359). В соответствии с этим воля может желать не только З., представляющегося ей добром, но и чистого З. как такового: «Воля может желать зла, которое не является ни реальным, ни кажущимся добром; она может не желать добра, которое не является ни реальным, ни кажущимся злом» (Idem. Quaestiones variae. 8 // Ibid. Vol. 8. P. 443). В отличие от Фомы Оккам не думал, что воля имеет естественную склонность к добру и может желать З. лишь ввиду более важного для нее добра - подлинного или мнимого. Как чистая возможность воля способна определять себя к З. самостоятельно и безусловно.

Благо и З. в целом определялись Оккамом также в связи с понятием «воля». Хотя Оккам отмечал, что «волевое» прочтение понятий «благо» и «зло» не единственное возможное, именно оно представлялось ему наиболее важным: «Благо может пониматься двояко. В одном смысле как такое благо, которое делится на благо почетное (honestum), [благо] полезное (utile) и [благо] приятное (delectabile). В др. смысле благо есть то же, что и желаемое (volitum), или же оно понимается в качестве всего того, что подлежит желанию (volibile). Точно так же и зло понимается двояко: либо как противоположное благу в первом смысле, либо в качестве чего-то, что не желаемо и не подлежит желанию» (Ibid. P. 442). Вместе с тем Оккам принимал и традиц. деление З. на «вину» и «наказание»: «Зло понимается двояко: или в качестве зла наказания... и в этом смысле недуг есть некое зло; или... в качестве того, что подлежит порицанию (vituperabile)» (Idem. Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis. 17. 15 // Opera philosophica. Vol. 2. P. 319). Наконец, Оккам предлагал и чисто богословское определение З.: «Зло означает... делать нечто противоположное тому, что кто-либо обязан делать» (Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio). 4 // Opera theologica. 1981. Vol. 5. P. 59). Последнее определение использовалось Оккамом среди прочего и для того, чтобы показать, что к действиям Бога неприменимы понятия «добро» и «зло», поскольку «Бог никому не обязан, как если бы Он был должником, и потому не может сделать то, что не должен сделать, и не сделать то, что должен сделать» (Ibid. 15. P. 342). Т. о., Бог оказывается «по ту сторону» человеческих представлений о добре и З. и руководствуется в Своих повелениях и поступках лишь свободным волением собственной воли.

Понимание Оккамом сущности морального З. в смысле уклонения от должного органично связано с его представлениями о релятивном характере блага и З. Согласно Оккаму, не существует блага и З. как постоянных, «естественных»

категорий, поскольку нравственность или безнравственность чего-либо может определяться исключительно на основании принятия или непринятия этого Богом как доброго или злого. Добрым является то, что Бог в Своей воле полагает как доброе, а злым - то, что Его воля отвергает и запрещает. В соответствии с этим Оккам утверждал, что не существует актов добрых или злых самих по себе, их моральное содержание целиком определяется обстоятельствами совершения: «Если я люблю некоего человека не ради доброй или злой цели, не с правильным пониманием (*secundum rectam rationem*) и не без такового, не в то время и не в том месте, в котором надлежит, но и не в то время и не в том месте, в котором не надлежит, и точно так же исключая все прочие добродетельные (*virtuosi*) и порочные (*vitiosi*) обстоятельства, этот акт не будет ни добрым, ни злым в моральном смысле, но будет нейтральным (*neuter*) и неопределенным» (*Ibid.* 11 // *Ibid.* 1982. Vol. 6. P. 384). Поскольку должные обстоятельства определяются не человеком, а Богом, доброе или злое содержание всякого акта зависит лишь от того, насколько в нем человеческая воля подчиняется воле Божественной: «Бесчестность (*deformitas*) не есть лишенность правильности или праведности, которые должны быть присущи акту, но есть лишенность правильности, которая должна быть присуща самой воле; а это означает не что иное, как то что воля должна по божественному повелению избрать некий акт, который она не избирает» (*Idem. Quodlibeta septem.* 3. 15 // *Ibid.* Vol. 9. P. 261). Если бы те действия, к-рые ныне считаются греховными (как, напр., кража или прелюбодеяние) были признаны Богом как должные, они тотчас бы сделались добрыми действиями, не подлежащими наказанию, а заслуживающими награды (*Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio).* 15 // *Ibid.* 1981. Vol. 5. P. 352). Послушание Богу ставится Оккамом даже выше любви к Нему: в одном вопросе (*Ibid.* 16 // *Ibid.* 1984. Vol. 7. P. 352) он утверждал, что если бы Бог повелел Его ненавидеть, человек обязан был бы повиноваться, и эта ненависть была бы уже не З., а добром, поскольку так исполнялась бы божественная воля.

Учению о З., излагаемому в сочинениях представителя поздней (второй) схоластики Ф. Суареса (1548-1617), присущи значительный схематизм, коренящийся в общей тяге Суареса к систематизации (см.: Werner K. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg, 1861. Bd. 1. S. 546-549), а также стремление преодолеть ряд номиналистических крайностей, свойственных взглядам Оккама и его последователей (см.: Reisenhuber. 1980. P. 679).

Основываясь на предшествующей традиции (в частности, на взглядах Фомы Аквинского), Суарес излагал собственные представления о природе и свойствах З. в «Метафизических рассуждениях». В 11-м рассуждении, озаглавленном «О зле», он прежде всего отмечал, что З. должно пониматься как противоположность добру, однако их противопоставление не должно абсолютизироваться: если существует Бог как высшее и предельное добро, в к-ром нет никакого З., то высшего З., к-рое было бы полностью лишено всякого следа добра, существовать не может. По словам Суареса, «зло не может быть некой положительной вещью, которая по своей природе (*ex natura*) и сама по себе целиком была бы злой» (*Suarez F. Disputationes Metaphysicae.* 11. 1. 2 // *Opera omnia.* P., 1877. T. 25. P. 355). З. также не есть некая положительная форма, не есть оно и чистое

отрицание, или небытие, но должно определяться как «лишенность должного совершенства в бытии» (*privatio perfectionis debitae in esse* - Ibid. 11. 1. 3. P. 356). Суарес отказывался принимать вводимое нек-рыми совр. ему томистами (в частности, Казтаном) деление З. на З. природное (*malum in genere naturae*, оно же - З. безусловное, *malum simpliciter*) и З. нравственное (*malum in genere moris*), при к-ром лишь 1-е З. признавалось лишенностью, а во 2-м находилось некое положительное и актуальное содержание. Суарес замечал, что в случае морального З. положительное содержание принадлежит не самому З., а тому добру, к-рое оно поражает и части к-рого лишает: «Моральное зло лишь по той причине может называться положительным, что кроме злобности заключает в себе нечто от добра» (Ibid. 11. 1. 4-7. P. 356-358). Чтобы показать, в каком смысле З. может иметь положительное содержание, Суарес ввел др. различие: З. само по себе (*malum in se*) и З. применительно к иному (*malum alteri*). 1-е З. есть чистая лишенность, 2-е, будучи относительным, может иметь положительное содержание, поскольку нечто само по себе благое может оказываться З. для нек-рых субъектов (Ibid. 11. 1. 8-9. P. 358). Однако в конечном счете любое З. есть некий недостаток: «Всякое зло предполагает лишенность, но пропорционально: ибо зло само по себе предполагает лишенность некоторого совершенства, а зло для иного предполагает лишенность совершенства, нужного тому, для кого оно является злом» (Ibid. 11. 1. 15. P. 360). «Зло для иного» подразделяется Суаресом на З., неподобающее иному как «природной вещи» (*res naturalis*), и З., неподобающее ему как «свободному деятелю» (*agens liberum*). Это же деление выражается понятиями «природное» (*naturalis*) и «моральное» (*moralis*) З. При этом природное З., по определению Суареса, есть «лишенность природного блага, необходимого природе», а моральное З.- «нечто неподобающее свободной природе именно как свободной», «лишенность [верного] рассуждения (*ratio*)» (Ibid. 11. 2. 2. P. 362).

Вмч. Никита побивает беса. Икона. 1-я пол. XVI в. (ГТГ) Вмч. Никита побивает беса. Икона. 1-я пол. XVI в. (ГТГ) В богословском и этическом аспектах Суарес поддерживал традиц. деление З. на З. вины и З. наказания. При этом З. вины он понимал как «собственное зло человека, существа разумного и пользующегося свободным решением» (Ibid. 11. 1. 17. P. 360). Этот вид З. имеет некое подобие положительного акта, но в действительности есть лишь лишенность должного доброго акта. З. наказания, наиболее яркое проявление которого Суарес видел в страдании (*dolor*), само по себе З. не является, но так называется «нечто неподобающее (*disconveniens*) человеку или животному» (Ibid. 18. P. 361). В этом одна и та же вещь может быть одновременно доброй и злой, но в разных смыслах: доброй она является сущностно (*essentialiter*), а злой - акцидентально (*accidentaliter*) (Ibid. 19. P. 361). З. вины и З. наказания взаимосвязаны: «Зло вины есть начаток (*origo*) зла наказания и причина последнего, однако не в физическом смысле, а в моральном... как заслуга есть причина награды, так вина есть причина наказания» (Ibid. 11. 2. 6. P. 363). В отличие от Оккама, понимавшего наказание как внешнее лишение человека некоего блага, Суарес видел в З. наказания прежде всего отражение внутреннего нравственного состояния и полагал, что оно соотносится с виной, к-рая остается в душе и после завершения самого

греховного акта (см.: Riesenhuber. 1980. S. 679). Суарес соглашался с Фомой Аквинским в том, что З. вины гораздо более тяжко, чем З. наказания, поскольку первое «лишает человека должного порядка по отношению к Богу», в силу чего оно есть «оскорбление и обида Богу» (Suarez. *Disputationes Metaphysicae*. 11. 2. 6. // *Opera omnia*. Т. 25. Р. 363). Приводя традиц. деление добра применительно к человеку на «почетное», «полезное» и «приятное», Суарес противопоставлял этим видам добра соответствующее З., в к-ром находил 2 главных вида: «позорное» (*turpe*) и «неприятное» (*injucundum*). Вопрос о причине З. Суарес решал в рамках предшествующей традиции: поскольку ничто не является изначально злым, З. имеет некую первую причину, и эта причина - нечто доброе. Суарес полагал, что стремление к З. неестественно для воли, поэтому З. как таковое не может быть ее целью, а значит, не может иметь целевой причины. Однако если воля уже склонна к З., она может творить З. целенаправленно, хотя и в этом случае З. совершается «под видом некоего кажущегося и ложного добра», как, напр., когда один человек стремится отомстить другому (*Ibid.* 11. 3. 4. Р. 365). При этом в объективном смысле даже у З. вины может быть благая цель, так как Бог «попускает зло ради чего-то благого» (*Ibidem*). Тем более может служить благой цели З. наказания, посредством к-рого Бог «предотвращает большее зло» (*Ibidem*), устрашая людей, заставляя их задуматься о своей жизни и подвигая к покаянию. Т. о., не будучи само благой целью, З. может использоваться Богом для достижения благих целей. В отношении материальной причины З. Суарес соглашался с Фомой Аквинским в том, что З. существует в чем-то добром как в своем субъекте, однако не добавляет этому субъекту к.-л. положительного содержания, но лишь лишает его потенциально доступного для него добра (*Ibid.* 11. 3. 6-11. Р. 365-367). Поскольку З. есть лишенность формы, то формальной причины в собственном смысле у него быть не может (*Ibid.* 12. Р. 367). Наконец, З. всегда имеет некую действующую причину, однако не сущностную, но акцидентальную (*Ibid.* 13. Р. 367). Повторяя в целом в этом вопросе ход рассуждений Фомы Аквинского, Суарес особо отмечал, что злой результат не обязательно предполагает злую причину. В силу этого причиной первого З. была добрая воля, в свободе к-рой не было ничего злого (*Ibid.* 18. Р. 369). Само же первое З., по мысли Суареса, происходит из соединения «естественного несовершенства» и изменчивости со свободой и обуславливается тем, что «изменчивая воля, лишенная всякого внешнего препятствия, способна не делать всего того, что может и обязана делать» (*Ibidem*). Исходя из представления о свободе разумных деятелей и о З. как несовершенстве, Суарес отрицательно отвечал на вопрос о том, может ли Бог как Творец быть прямой или косвенной причиной З. вины: «...нет никакого основания приписывать это зло Богу, ни непосредственно, ни опосредствованно» (*Ibid.* 22. Р. 370).

Трактат «*De bonitate et malitia humanorum actuum*» (О благости и злобности человеческих актов) Суарес посвятил рассмотрению вопроса о том, в каком смысле человеческие поступки могут считаться сами по себе добрыми или злыми. Здесь он, в частности, оспаривал позицию Оккама и утверждал, что «некоторые акты воли сами по себе и в силу своих объектов являются злыми до всякой запрещающей воли (т. е. до Божественного запрета.- Д. С.)» (*Idem. De bonitate*

et malitia humanorum actuum. 7. 1. 6 // Opera omnia. P., 1856. T. 4. P. 373), напр., таким актом является ненависть по отношению к Богу (Ibid. 7. 1. 7). В материальном смысле нравственное З. человеческих актов состоит в некоем внутреннем недостатке (см.: Ibid. 7. 4. 3-4), а именно в несогласованности между свободным движением воли (к-рое может быть злым) и устройством человеческой природы (которое изначально доброе). В морально-негативном (т. е. злом) акте воля направляется на такой объект (вещь или поступок), который в конкретных обстоятельствах противоречит разумной природе человека (Ibid. 7. 4. 5-6), т. е. в конечном счете - его упорядоченному отношению к Богу как Творцу этой природы.

Средневековая мистика Рассмотрение вопроса о З. у мистиков XIII-XV вв. имело 2 основных направления. Во-первых, мистически ориентированные авторы, продолжая неоплатоническую традицию, особо акцентировали онтологическую «слабость» и «бессилие» З., его условность, зависимость от добра и неизбежность его преодоления при Божественном участии. Существование З. интерпретировалось как некий этап в историческом развертывании абсолютного добра, как путь к обновлению и преображению мира. Даже грехи в предельном смысле существуют и допускаются Богом в качестве существующих именно потому, что благоразумных и мудрых людей падение в грех научает не полагаться на свои силы, но все надежды возлагать на Бога, Который способен любое З. обратить к добру. Во-вторых, весьма распространенная среди мистически ориентированных авторов тенденция понимать человека как «микрокосм», отражающий процессы, происшедшие и происходящие в «макрокосме», обусловила «историческое» и даже «биографическое» восприятие проблематики З. Повторяя в личном опыте исторический мировой процесс, мистик отпадает от Бога к самости, погружаясь тем самым в З., однако памятование о Боге и ощущаемая связь со своим Творцом рано или поздно подвигают его совершить «поворот» и начать обратное движение к Богу, во время к-рого З. преодолевается совместным действием божественной благодати и мистической любви человека к Богу, так что в результате оказывается достигнуто изначальное единство в благе Творца и творения (см.: Hödl. 1997. Sp. 1147; Haas. 2007. S. 329).

Затрагивая проблему З. в лат. сочинениях, Майстер Экхарт († 1328) видел в З. и грехе прежде всего нарушение созданного Богом благого порядка вещей (ordo rerum), в результате чего высшее оказывается подчинено низшему, применительно к человеку - разум подчиняется чувственности (Meister Eckhart. Die lateinischen Werke. Stuttg., 1956. Bd. 4. S. 158). Рассматривая возникновение З. исторически, Экхарт полагал, что в результате преступления Адама человечество утратило «праведность» (rectitudo) и оказалось подчинено материальности, страданию и смертности. Однако поскольку само добро не может пасть и всегда остается неповрежденным, «зло никогда не способно целиком разрушить, угасить или заглушить добро» (Ibid. 1964. Bd. 1. S. 633). Добро интерпретировалось Экхартом как свет, к-рый светит во тьме З., но никогда не бывает объят этой тьмой: «Во всяком деле (opere), даже и злом, причем злом как в смысле зла вины, так и в смысле зла наказания, проявляется и светит... слава Божия» (Ibid. 1994. Bd. 3. S. 426). Этот свет светит даже в душах осужденных на муки грешников и в злых

духах, поскольку и у них «не прекращается ни естественное стремление к бытию, ни возражение голоса совести (*synderesis*) против зла» (*Ibid.* Bd. 1 S. 634), однако их погруженность в З. делает восприятие света добра для них мучением (см.: Haas. 2007. S. 332-333).

Прп. Антоний Великий, с житием. Икона. 1-я пол. XVII в. Иконописец Фрагиас Кавердзас (коллекция П. Канелопулоса, Афины) Прп. Антоний Великий, с житием. Икона. 1-я пол. XVII в. Иконописец Фрагиас Кавердзас (коллекция П. Канелопулоса, Афины) В нем. сочинениях Экхарта встречаются не вполне соответствующие христ. традиции элементы в трактовке З. и греха. Некоторые его высказывания позволяют заключить, что Экхарт видел в грехе и З. прямое действие Промысла Божия, позволяющего человеку отпасть от Бога, чтобы затем вернуть его к Богу, но уже очищенного в результате переживания разделения с Создателем. Экхарт говорил даже о том, что Бог «хочет», чтобы человек грешил: «Бог в определенном смысле хочет, чтобы я сотворил грехи, и потому я не хочу не творить их, чтобы благодаря этому (т. е. совершению греха.- Д. С.) исполнилась воля Божия и на земле, то есть в преступлении (*in missetât*), как на небе, то есть в добродетели (*in woltât*). В таком же смысле человек хочет лишиться Бога ради Бога и быть отделенным от Бога ради Бога...» (*Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Stuttg., 1963. Bd. 5. S. 22*). По-видимому, основанием для подобных высказываний служило убеждение Экхарта, что бытийное единство человека и Бога не может быть разрушено З. и грехом, а потому грех есть лишь испытание для человека, имеющее по необходимости благой конец (см.: Haas. 2007. S. 338-339). Учение Экхарта было воспринято и развито его последователем Иоганом Таулером († 1361), к-рый в мистических трактатах и проповедях особое внимание уделял важности для человека познания собственной природы. З. должно быть обнаружено как нечто чуждое этой природе и отброшено как то, что уничтожает и опустошает человека. Поворот (*conversio, kêr*) от самости к Богу - единственный способ победить З. внутри и вне человека (*Ibid.* S. 341-344). Связь самости и З. акцентировалась также в анонимном нем. мистическом трактате «*Das buoch von dem grunde aller bôsheit*» (Книга об основании всякой злобности), автор к-рой полагал, что основанием З. является направленность творения на само себя вместо Бога и ближних. Человеку, желающему освободиться от З. и греха, необходимо научиться направлять любовь вовне и отречься от своего эгоизма (см.: Haas. 2007. S. 344-345). Тему эгоизма как корня всякого З. развивал нем. мистик Генрих Сузо († 1366), отвечавший в «Книге истины» (*Bûchlein der Wahrheit*) на вопрос о происхождении греха, злобности, дьявола и т. п. след. образом: «Поскольку одаренное разумом творение должно быть погружено в созерцание Единого, однако [в действительности] оно остается обращенным вовне и смотрит неподобающим образом на свое собственное бытие (*sinsheit*), то из этого и происходят дьявол и всякая злобность (*bozheit*)» (*Heinrich Seuse. Deutsche Schriften / Ed. K. Bihlmeyer. Fr./M., 1961. P. 332; ср.: Haas. 2007. S. 345-346*).

При этом у Сузо и последующих мистиков все более сильным становилось акцентирование страдания как способа избавления от эгоизма и связанного с ним З.: добровольно принимая выпадающие на его долю страдания, человек

аскетически упражняется в добродетели терпения и учится отречься от себя, приближаясь тем самым к Богу (см.: Haas. 2007. S. 348-351). Если человеку удалось такое приближение, то З. и грех, бывшие в его жизни, теряют свое злое содержание и становятся добром, поскольку они стали средством к спасению. От человека требуется лишь довериться Богу и не отчаиваться, даже впадая в грех, поскольку Бог не допустил бы этого, если бы не «желал, чтобы из этого вышло нечто лучшее» для человека (см.: Meister Eckhart. *Die deutschen Werke*. Bd. 5. S. 232-235). В конечном счете Бог допускает любое З. лишь для того, чтобы человек «познал Его великое милосердие» и ответил на него большей любовью к Богу (Ibidem).

Лит.: Frömmüller M. Die Lehre des Johannes Scot Eriugena vom Wesen des Bösen nach ihrem inneren Zusammenhang und mit Rücksicht auf eigene verwandte Systeme der neueren Zeit // *Tübinger Zschr. f. Theologie*. 1830. H. 1. S. 48-89; H. 3. S. 74-105; Wagner F. Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura. Paderborn, 1913; Luckey H. Die Bestimmung von «gut» und «böse» bei Thomas von Aquin. Kassel, 1930; Dondaine A. Le «Liber de dubus principiis»: Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle; suivi d'un fragment de rituel cathare. R., 1939; Parente P. Il male secondo la dottrina di S. Tommaso // *Acta Pont. Acad. Romanae S. Tomae Aquinatis et Religionis Catholicae*. R., 1939/1940. P. 3-34; Maritain J. St. Thomas and the Problem of Evil. Milwaukee, 1942; idem. St. Thomas d'Aquin et la problème du mal // Idem. De Bergson à Thomas d'Aquin: Essais de métaphysique et de morale. N. Y., 1944 (рус. пер.: Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М., 2006); Billmich F. Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. W., 1955 2. Bd. 1: Von Platon bis Thomas von Aquino; Welte B. Über das Böse: Eine thomistische Untersuch. Basel, 1959; Verde F. M. La natura del male secondo S. Tommaso d'Aquino // *Sapienza*. Napoli, 1961. Vol. 14. P. 120-157; Padellaro de Angelis R. Il problema del male nell'alta Scolastica. R., 1968; Riet G., van. Le problème du mal dans la philosophie de la religion de St. Thomas // *RPhL*. 1973. T. 71. P. 5-45; Lionel F. Le bien et le mal et la foi Cathare // *Cahiers d'études cathares*. 1974. Vol. 25. N 61. P. 51-57; Faes B. M. Il problema del male nella «Summa de bono» di Ulrico di Strasburgo // *Medioevo*. Padova, 1975. Vol. 1. P. 29-62; Zimmermann A., hrsg. Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im 12. u. 13. Jh. über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. B.; N. Y., 1977. (*Miscellanea mediaevalia*; 11); Reisenhuber K. Malum: Mittelalter // *HWPPh*. 1980. Bd. 5. S. 674-681; Yamazaki H. Anselm and the Problem of Evil // *Anselm Studies*. 1988. Vol. 2. P. 343-350; Davis D. P. Suarez and the Problem of Positive Evil // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 1991. Vol. 65. N 3. P. 361-372; D'Onofrio G. «Quod est et non est»: Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico // *Doctor Seraphicus*. 1991. Vol. 38. P. 13-35; Elders L. J. Les Questions disputées sur le mal de S. Thomas // *Divinitas*. 1992. Vol. 36. N 2. P. 136-159; Sentis L. Saint Thomas d'Aquin et le mal: foi chrétienne et théodicée. P., 1992; Libera A., de. Le mal dans la philosophie médiévale // *Studia philosophica*. Basel, 1993. Vol. 52. P. 81-103; Steel C. Does Evil Have a Cause: Augustine's Perplexity and Thomas' Answer // *The Review of Metaphysics*. 1994. Vol. 48. N 2. P. 251-273; Sciuto I. La felicità e il male: studi di etica medievale. Mil., 1995; Hödl L. Übel // *LexMA*. 1997. Bd. 8. Sp. 1143-1147; Rivera J. A. Platon, Aristoteles y Tomas Aquino sobre la

curabilidad del malo // Dialogos. 1999. Vol. 34. P. 139-150; Bychkov O. V. «Decor ex praesentia mali»: Aesthetic Explanation of Evil in Thirteenth-Century Franciscan Thought // RThPhM. 2001. T. 68. N 2. P. 245-269; Mathewes Ch. T. Evil and the Augustinian Tradition. Camb., 2001; Rorty A. O., ed. The Many Faces of Evil: Historical Perspectives. L., 2001. P. 37-92; Deme D. The «Origin» of Evil according to Anselm of Canterbury // Heythrop J. 2002. Vol. 43. N 2. P. 170-184; Reichberg G. M. Beyond Privation: Moral Evil in Aquinas's De Malo // Review of Metaphysics. 2002. Vol. 55. P. 751-784; Sweeney E. Vice and Sin (la Ilae, qq. 71-89) // The Ethics of Aquinas / Ed. S. J. Pope. Baltimore, 2002. P. 151-168; Westberg D. Good and Evil in Human Acts // Ibid. P. 90-102; Uscatescu Barrón J. Das Wesen des Schlechten als privatio boni: Zur Frage seiner Bestimmung // Perspektiven der Philosophie. 2004. Jb. 30. S. 125-187; Newhauser R. In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages. Toronto, 2005; Haas A. M. Das Syndrom des Bösen in der mittelalterlichen Mystik // Idem. Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Fr./M., 2007. S. 322-354; Kent B. Evil in Later Medieval Philosophy // J. of the History of Philosophy. 2007. Vol. 45. N 2. P. 177-205. Учение о З. европейских мыслителей Нового времени. Общая тенденция к смене онтологической и богословской т. зр. в философских рассуждениях на антропологическую и антропоцентрическую проявилась и в анализе понятия «зло». С одной стороны, З. рассматривалось как космический феномен, неизбежная негативность мира, «темная сторона» бытия. Поскольку такое понимание З. вступало в явное противоречие с распространенной в Новое время идеей совершенства природного мира, мн. авторы пытались различными способами согласовать факт существования З. с положением о совершенстве и благодати вселенной и ее Творца. Однако в этих попытках все более сильными становились уже не догматические и богословские мотивы, а философские и рациональные подходы к прежней богословской проблематике. Создание рациональных теодицей различного вида стало кульминацией рационального анализа проблематики З., при к-ром нередко Бог из живого и личностного Творца мира превращался в регулятивный Первопринцип. Наряду с тенденцией к рационализации проблематики З. имело место и противоположное движение, в рамках которого З. рассматривалось исходя из его повседневных проявлений, на эмпирическом уровне. Двойственность мышления Нового времени, пытавшегося уловить предельно абстрактное и предельно конкретное в их живой связи, нашла свое отражение в учении философов этого периода о З., рассматривавшемся во всем его многообразии: от З. как абстрактной рациональной категории до З. как проблемы и несчастья конкретной человеческой жизни. При этом особый акцент ставился на практическом понятии З.: абстрактный теоретический дискурс в конечном счете призван был показать способ преодолеть З. в практической жизни людей. В силу этого первостепенную важность наряду с вопросом о природе З. приобретал вопрос о том, как человек может победить З.; ответы на этот вопрос давались в различных аспектах, важнейшими из которых были практико-этический (моральный), политический (преодоление З. как проблемы общественной жизни) и религ. (преодоление З. как греха) аспекты.

Представления о З. протестантских авторов XVI-XVII вв. В сочинениях основоположников Реформации, отчасти продолживших подходы к проблематике З., наметившиеся

в поздней схоластике, но вместе с тем перенесших эту проблематику из области теоретической этики в область практической нравственности, З. прямо отождествлялось с грехом. Грех есть начало З. и его причина, поэтому всякое З. так или иначе связано с грехом и обуславливается им: «Зло двояко: вины и наказания; зло вины есть сам грех, зло наказания - терзания из-за него (*ipsae afflictiones*)» (Luther M. *Tischreden*. Weimar, 1914. Bd. 3. S. 595). М. Лютер (1483-1546) критиковал схоластическую теологию за то, что она интерпретировала первородный грех (начало всякого З.) как простую лишенность первородной праведности (*privatio seu carentia justitiae originalis*), и противопоставлял этой позиции собственное учение о первородном грехе, в котором последний понимался как уникальный факт истории, первообраз и квинтэссенция морального З.: «[Первородный грех] есть не только лишение некоего качества в воле, не только лишение света в уме (*in intellectu*), [не только лишение] добродетели (*virtutis*) в памяти, но вообще лишение всей правильности и мощи всех сил, как тела, так и души, всего человека, внутреннего и внешнего, кроме того, это и сама склонность (*prinitas*) к злу, отвращение к добру, презрение к свету и мудрости, любовь (*dilectio*) к заблуждению и тьме, бегство... от добрых дел и направление к злу» (Idem. *Die Vorlesung über den Römerbrief* // Idem. WA. 1938. Bd. 56. S. 312). Задачу человека Лютер видел в том, чтобы преодолеть З. и грех в себе самом и в мире, однако осуществляется это не силами человека, а благодаря помощи и поддержке Христа. Чтобы прибегнуть к такой поддержке, человек должен потерять всякую надежду на себя, свои силы и свою праведность, поэтому З. выполняет определенную положительную функцию, показывая человеку его ничтожность и слабость (WA. 1908. Bd. 25. S. 265). Т. о., Бог никогда «не создает и не творит ничего злого» (Idem. *Tischreden*. 1913. Bd. 2. S. 298), но пользуется злом и грехом (WA. 1908. Bd. 18. S. 709), чтобы смирить человека. Когда же человек в смирении подчиняет себя Богу, «Христос прикасается к страдающему сердцу» и «всякое зло отступает» (*Tischreden*. 1883. Bd. 1. S. 488).

Христос исцеляет бесноватого в стране Гадаринской. Миниатюра из Четвероевангелия царя Ивна Александра Болгарского. 1356 г. (Brit. lib. Add. 39627. Fol. 162r) Христос исцеляет бесноватого в стране Гадаринской. Миниатюра из Четвероевангелия царя Ивна Александра Болгарского. 1356 г. (Brit. lib. Add. 39627. Fol. 162r) По убеждению Ж. Кальвина (1509-1564), в результате первородного греха все люди без различия стали подвержены З. и лишь Бог может освободить от него тех, кого пожелает: «Все страдают от одинаковой болезни, и выздоровления (от З. и греха.- Д. С.) достигают лишь те, кому Господь по Своему благоволению протягивает Свою целительную руку» (Ioannus Calvinus. *Institutio Christianae religionis*. II 5. 3 // *Opera omnia*. Ser. 3. Bd. 2. Geneve, 2002). По мнению Кальвина, вся человеческая природа после греха Адама подчинена З., поэтому необходимо не просто исцелить ее, но воссоздать: «Все самое благородное и ценное в нашей душе не только поражено (*vulneratam*), но и... настолько извращено (*corruptam*), что возникает потребность не просто в лечении, но в обретении новой природы (*novam naturam induere*)» (Ibid. II 1. 9). По убеждению Кальвина, «всякий человек охвачен грехом», поэтому «все, что исходит от него, проникнуто грехом и подлежит осуждению» (Ibi-

dem). Столь радикальное признание испорченности человека распространялось Кальвином и на человеческую волю, к-рую он, соглашаясь в этом с Лютером, считал не свободной (*libera*), а рабской (*serva*), и творящей лишь З., если ее прежде не освободил Бог: «Рабская воля... вследствие порчи (*propter corruptionem*) содержится плененной под властью злых вожделений, так что не может избирать ничего, кроме зла, пусть даже она и делает это по своему произволу и свободно, без всякого внешнего принуждения» (*Idem. Defensio sanae et orthodoxae doctrinae servitute et liberatione humani arbitrii...* // CR. Vol. 34. Col. 280). Т. о., единственное доступное человеку избавление от З. - его избрание Богом и обновление во Христе, полностью меняющее его греховную природу. При этом сам человек ничего не может сделать, чтобы быть избранным: Бог избирает одних и не избирает других не по причине заслуг первых, но исключительно по Своему рассуждению, сокрытому от людей. Для избранных Богом земное З. (страдания и скорби) является лишь временным испытанием, тяжесть к-рого смягчается верой в то, что Христос Своей смертью и воскресением победил всякое З., одолел смерть и уготовал вечную жизнь Своим последователям. Терпя З. и страдания, человек научается не искать счастья и утешения в этом мире, но надеяться на буд. жизнь (*Institutio Christianae religionis*. III 9. 1-6). Напротив, для не избранных и пребывающих в грехе людей земное З. - проявление гнева Божия и предвестие ожидающих их вечных мук: «Те, на кого Бог изливает свой гнев, ощущают, что небо, земля, море, все животные и все вещи словно вооружились для их погубления и уничтожения» (*Ibid.* III 25. 12). В целом протестант. учение о З. характеризуется большей онтологизацией последнего по сравнению со схоластической традицией. З. воспринимается не как абстрактная «лишенность» праведности, но как постоянно присущее человеку греховное состояние, - неизбывная характеристика падшего мира, - столь глубоко проникшее в него, что человеку бесполезно бороться с ним своими силами, поскольку его одоление под силу только Богу. Лишь всецело положившись на Христа и уверовав в совершенное Им искупление, человек может освободиться от уз З. и греха.

Вместе с тем умеренные реформаторы во многом продолжали рассматривать проблематику З. в традиц. схоластическом русле. Так, Ф. Меланхтон (1497-1560), анализируя виды З. и противоположные им виды блага, выделял 3 основных смысла термина «зло»: З. природное, З. моральное (нравственное), З. наказания. Поясняя содержание 1-го вида З., Меланхтон писал: «Зло природное применительно к разумной природе есть лишение мудрости, праведности и радости, а применительно к прочим вещам - нарушение порядка в какой угодно природе, как болезнь, смерть и всякое прочее разрушение вещей» (*Philippus Melanthonus. Loci theologici* // CR. Vol. 21. Col. 1098). 2-й вид З. присущ уже исключительно разумным творениям и представляет собой «лишенность праведности или добродетели у разумной природы». В богословском смысле такое моральное З. определяется как «отступление от закона Божия или от Бога» и потому называется также «зло вины», а в Церкви носит имя «грех». Меланхтон особо обращал внимание на то, что Бог никоим образом не является причиной такого З.: «Бог не желает, не одобряет, не творит и не поддерживает греха» (*Ibidem*). Этим З. 2-го вида отличается от З. 3-го вида, к-рое есть «разрушение,

следующее за злом вины» и к-рое налагается Богом как наказание на грешников. Приводя перефразированные слова из Книги пророка Амоса: «Нет зла в городе, которое не сотворил бы Господь» (ср.: Ам 3. 6), Меланхтон утверждал, что они относятся именно к этому виду З. и указывают на то, что согрешившего человека Бог подвергает всевозможным наказаниям: «Он поразил нас всеми видами наказаний: болезнями, эпидемиями, голодом, войнами и т. д.» (Ibidem).

Нем. протестант. мистик Я. Бёме (1575-1624) особое внимание обращал на космологический аспект существования З., постулируя его необходимость для совершенства мира. Само бытие Бога как начала блага требует существования З., в сравнении с к-рым благо может стать видимым и познаваемым. З., согласно Бёме, служит «для откровения славы Божией» и является «орудием Божиим, с помощью которого Он делает зримым Свое благо, чтобы благодаря этому благо было познано; ведь если не было бы никакого зла, то благо не могло бы познаваться» (Böhme J. *Mysterium magnum*. 71. 17 // *Werke*. Lpz., 1843. Bd. 5. S. 624-625). З. в этом смысле есть онтологически неизбежная характеристика падшего мира: «Суть (Wesen) этого мира состоит (steht) в зле и благе, и одно без другого не может быть» (Ibid. 11. 15 S. 57). Хотя в такой интерпретации мирового З. очевидны дуалистические мотивы, Бёме не считал З. безначальным и совечным Богу, но связывал появление З. в мире с «превозношением» (Erhebung) люцифера и падших вместе с ним ангелов, к-рые своим грехом навлекли «гнев Божий» на всю природу (Idem. *Aurora* // *Werke*. Lpz., 1832. Bd. 2. S. 43, 138, 181). В результате этого природа изменила свое «качество» (Qualität), став из «дома света» «домом тьмы» (Ibid. S. 181), «лютой, суровой, леденящей, обжигающей, горькой и кислой» (Ibid. S. 193), «полной мук, гонений, бед и трудов» (Ibid. S. 209). В мире в его нынешнем состоянии повсюду «зло перевешивает добро... гнев сильнее, чем любовь» (*Mysterium magnum*. 11. 15 // *Werke*. Bd. 5. S. 57). Однако, поскольку нет ничего изначально злого, у творения остается свобода, а вместе с ней - возможность преодолеть З. и вернуться к добру: по словам Бёме, «ни одна вещь не является злой (ist bos)», ни одна вещь «не создана для господства в ней злобности (Bosheit), ибо хотя, с одной стороны, [она] содержит в себе... нечто (ein Ens) яростное, с другой стороны, она содержит в себе нечто светлое и благостное, и наделена свободной волей, чтобы творить зло или добро, ибо нет вещи вполне злой, [но всякая вещь] имеет в себе нечто доброе, с помощью чего она может господствовать над злом» (Ibid. 29. 11. S. 195).

Д. В. Смирнов Понятие «З.» в рационалистических системах раннего Нового времени Для рационально и научно ориентированных создателей философских систем Нового времени типичным было принятие аристотелевского представления о добродетели как золотой середине между крайностями; в этом представлении была заложена тенденция к рассудочной нейтрализации мирового З., к-рая в процессе развития философии Нового времени привела к возникновению различных вариантов рациональной теодицеи.

Р. Декарт (1596-1650) в трактате «Страсти души» утверждал, что вслед. воздействия на душу страстей к определенным вещам «добро и зло, связанные с этими вещами, кажутся более значительными, чем это есть на самом деле»,

вредная для человека вещь представляется хорошей. Эта дурная сторона страстей требует от всякого человека «пользоваться опытом и разумом для того, чтобы уметь отличать добро от зла, знать их настоящую цену, чтобы не смешивать одного с другим и не увлекаться чрезмерно» (Декарт Р. Страсти души // Избр. произв. / Ред.: В. В. Соколов. М., 1950. С. 662). Декарт полагал, что «даже люди со слабой душой могли бы приобрести исключительно неограниченную власть над всеми своими страстями» (Там же. С. 623). Все страсти полезны для человека в определенном отношении и «все они хороши по своей природе», «мы должны только избегать неправильного их применения или их крайностей» (Там же. С. 698). З. есть не страсти сами по себе, но только их неверное или чрезмерное развитие в индивиде, и поэтому мудрость, разум, философская рефлексия оказываются вполне достаточными средствами для борьбы со З. в рамках философии, для которой идеалом является господство над «недостаточно обоснованными» страстями.

В окказионализме А. Гёлинкса (1624-1669) и Н. Мальбранша (1638-1715) всякая деятельность возводится к Богу как ее первой причине, и потому проблема З. снимается: человеческая природа, будь то испорченная или добродетельная, ничего не может изменить в ходе мироздания. Даже смертный грех не рассматривается как собственно З.; единственной формой злого умонстроения остается себялюбие, побуждающее к попыткам помешать плану Божественного Промысла. В результате такой интерпретации понятие «зло» все больше ограничивается планом человеческого бытия.

Б. Спиноза (1632-1677) определял добро как то, «что... для нас полезно», а З. как то, «что... препятствует нам обладать каким-либо добром» (Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. М.; Л., 1932. С. 142), объявляя тем самым добро и З. относительными категориями. Однако в философии Спинозы этой релятивизации добра и З. противостоит монистическая метафизика: человеческий индивид есть здесь модус универсальной природной субстанции, а сила человека есть конечная часть бесконечной силы природы, отождествляемой с Богом. Человек подвержен аффектам, т. е. состояниям, полной причиной к-рых он не является, и сила к-рых «определяется соотношением могущества внешней причины с нашей собственной способностью» (Там же. С. 146). Цель человека полагается в господстве над аффектами, в стремлении к такому состоянию, в котором бы «человек не претерпевал никаких изменений, кроме тех, которые могли бы быть поняты из одной только его собственной природы» (Там же. С. 145), в противоположность такому состоянию, в к-ром он определяется внешними причинами. Это состояние автономии можно по праву называть добродетелью, а противоположное ему состояние - З. Однако для этого необходима метафизика, в рамках к-рой убеждение в автономности человека могло бы иметь онтологическое оправдание. Пантеистический монизм Спинозы такой метафизикой не является, поскольку человек как конечный модус бесконечной природы не может ни отменить др. модусов, ни изменить их природу; он может бороться с аффектами, но не может надеяться на успех в этой борьбе, потому что этот успех зависит в конечном счете только от сравнительной силы противника. Поэтому в таком пантеизме происходит последовательная релятивизация добра и З.: добро

отождествляется со стремлением к самосохранению и в конечном счете с удовольствием, З. - с осознанным неудовольствием: «Познание зла... есть само неудовольствие, поскольку мы сознаем его» (Там же. С. 184). Пантеистический монизм Спинозы является по сути философией, располагающей к примирению с действительностью, а не к борьбе с происходящими из ее устройства страстями и бедами, поскольку эти страсти и беды (З.) суть в ней также проявления Божественного Начала.

Плюралистическая метафизика морали сформировалась в монадологии Г. В. Лейбница (1646-1716). Согласно Лейбницу, в божественном разуме заключены вечные истины морали и метафизики, а потому Бог есть принцип разумной закономерности мироздания. Порядок, красота и совершенство мира определяются разумной волей Божией: «Бог все делает сообразно самой общей Своей воле, согласной с тем совершеннейшим порядком, который Он избрал» (Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике // Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 130). Правило совершенства, к-рым руководствовался Бог в творении мира, состоит в том, чтобы «достигнуть такого разнообразия, какое возможно, но с наибольшим порядком, какой лишь возможен» (Он же. Монадология // Там же. С. 423). При помощи наипростейших средств Бог произвел «наибольшие действия» - созданный мир соединяет «в себе величайшее разнообразие вместе с величайшим порядком» (Он же. Начала природы и благодати, основанные на разуме// Там же. С. 409). Бог есть архитектор физического мира, основанного на законе максимально возможного совершенства, и властитель морального мира духов, в к-ром Он желает распространить максимально возможное блаженство (Монадология. С. 428-429). Как само по себе мироздание в целом, так и сами по себе монады безусловно хороши, так что мироздание есть совершеннейшая из всех возможных организаций. Однако разумное познание этого не свойственно монадам изначально; напротив, первоначально они ограничены и подвержены воздействию смутных представлений чувственности; возвыситься к сознанию благодати и совершенства мира можно только в результате прояснения смутных обыденных понятий, научения, просвещения разума, возвышения до «познания нас самих в Боге» (Там же. С. 418). Одно из средств просвещения есть преодоление предрассудков, среди к-рых Лейбниц выделял поспешное заключение от бедствий мира к злонамеренности сотворившей его воли. Т. о., рациональная метафизика, строящаяся на картезианских основаниях, породила замысел философской теодицеи как оправдания Бога за З., существующее в сотворенном Им мире.

По учению Лейбница, З. мира необходимо обусловлено существованием мира как организованного целого, составленного из монад; даже бесконечный мир, если он существует в пространстве, должен состоять из конечных существ, но конечность предполагает ограниченность и несовершенство. Это метафизическое З. («несовершенство в вещах вообще»), делающее возможным подверженность монад страданиям, есть лишенность, заложенная в самом понятии конечного. Для этой лишенности нет никакой действующей причины: «Формула зла в этой области не есть действующая причина, потому что она состоит... в лишении, то есть в том, чего действующая причина никогда не

производит» (Он же. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 144). Бог Творец также не является причиной метафизического З., поскольку в мире, согласно Лейбницу, необходимо должно быть неравномерное распределение лишенностей, т. е. несовершенств, служащее для гармонического заполнения всех многочисленных ступеней реальности, для выполнения правила совершенства как единства многообразия. Поэтому неправомерны жалобы человека на занимаемое им место в иерархии существ, обуславливающее количество постигающих его З. Существование материи и материальных тел, с к-рыми связаны монады, обуславливает чувственные ощущения, к-рые по природе суть не только ощущения удовольствия, но и боли; поэтому боль как физическое З. коренится в устройстве мироздания, но не в особой воле его Творца причинять боль.

Существующее моральное З., по утверждению Лейбница, также не есть нечто положительное, но представляет собой лишенность и несовершенство. Оно обуславливается недостатком отчетливости свойственной монаде силы представления: «Связь между мышлением и волей не столь необходима, как обычно думают» (Там же. С. 338). В силу этой слабости умственной способности монады ее волевая сила не избирает то, что признает необходимым разум. Метафизически неизбежное несовершенство познания монадой естественно влечет за собой несовершенство осуществляемых ею избраний, к-рые потому и могут быть морально вменены ей, что это ее собственные свободные избрания, но к-рые оказываются необходимо несовершенны и как следствие этого злы. Бог, будучи верховной разумной Личностью, не имеет несовершенных идей и потому не может иметь несовершенных избраний; но всякая конечная монада будет иметь несовершенную волю постольку, поскольку отчетливость ее познания не достигает отчетливости божественной идеи. Бог не может отменить несовершенства познания и воли монад, не отменив вместе с тем их свободы, являющейся необходимым атрибутом духовной личности. Поэтому Бог не может отменить моральное З., но Он не является создателем этого З.

Человек, по учению Лейбница, создан совершенным в отношении познания и воли, и если он отпадает от разумного порядка мироздания, это отпадение есть З. и собственная вина человека. Однако З. человеческого грехопадения обусловило спасительное деяние Христа, из чего следует, что нередко З. служит для умножения суммы добра в мире. Во мн. др. случаях постигающее человека З. используется Богом как средство нравственного назидания для него или прямое наказание. По убеждению Лейбница, ход мироздания устроен Богом так, чтобы всякий раз порождать нечто наиболее благоприятное для человека, в чем и заключается предустановленная Богом в его идее мира гармония между царством природы и Царством Благодати (Монадология. С. 427; Начала... С. 411).

Используемый Лейбницем аргумент о моральном З. как недостатке, в сущности, сводящий его к последствиям невежества и предрассудков, а в силу этого - исключающий возможность злоумышления и злодеяния, типичен для рационалистического Просвещения, по мнению мн. представителей к-рого отчетливое знание гарантирует разумное действие, а следов. - добродетель. При этом в

мировоззрении Просвещения свобода индивида постепенно превращалась в отрицательную величину, поскольку она, согласно Лейбницу, служит основанием возможности морального З. В связи с этим формировалось понимание свободы как ясно и отчетливо осознанной необходимости, в соответствии с к-рым личное должно приноситься в жертву общественному.

Как следствие этого, пересмотр персоналистической метафизики у последователей Лейбница выразился в замене понятия монады понятием разумного существа, а понятия личного призвания - понятием всеобщего долга (Х. Вольф и вольфианцы). Метафизический контекст христ. персонализма, намеченного в философии Лейбница как нравственной монадологии, перерос в метафизику этического атомизма, в к-рой, как и в физическом атомизме, вся сумма движений разумных существ считается начавшейся вслед. нек-рого первичного толчка от высшей воли, установившей законы нравственного мира. Если в рассуждениях Лейбница еще сохранялись живые следы религ. настроения окказионалистов, то последующее движение философии Просвещения оставило это настроение как один из предрассудков и утвердилось на началах деизма: Бог есть источник законов морального и физического мира, источник первоначального импульса движения в этом мире, но все дальнейшие движения в мире совершаются без всякого участия Божества. Для чистого деизма З. в мире не имеет никакого отношения к Богу, но объясняется внутренними «движениями» мира, т. е. страстями и желаниями индивидов, к-рые либо следуют установленному Богом порядку, либо своевольно и неразумно нарушают его, становясь в результате этого причиной большего или меньшего З.

Учение о З. в немецкой классической философии Вступив на путь объяснения природных и нравственных процессов без обращения к представлениям о Боге, мысль Просвещения последовательно увеличивала объем областей мироздания, при рассмотрении которых нет необходимости пользоваться «идеей Бога», а потому на определенном этапе развития пришла к отказу от философской теологии как таковой и к попытке освободить философскую теорию морали от теологии. С т. зр. рационального просветительства не только религия не нуждается в философской теодицее, но и философская мораль не нуждается в религии.

Характерным примером такой тенденции являются философские построения И. Канта (1724-1804). Кант стремился выявить принципы нравственности как универсализированные формы безусловно доброй воли, как конкретно-всеобщие начала разумного добра. Если в системе Лейбница принципы добра и справедливости мыслились происходящими из разума Творца, то Кант исходил из их данности в разуме каждого человека. При этом именно абсолютность автономной этики необходимо указывает на универсальное несоответствие коренного принципа человеческой воли порядку должного: мир представляется погруженным в З. тем яснее, чем более чистый принцип морального разума полагается в основание мировоззрения.

Согласно Канту, в начале истории разумной свободы, когда слабый разум пребывал еще в смешении с принципом животности, из этого смешения

необходимо должны были возникнуть проявления физического З., а по мере «культивирования» разума возникают нравственные пороки, т. е. моральное З., отсутствовавшее в состоянии первоначального неведения и невинности. Т. о., история свободы начинается с падения и З., но будучи регрессом для индивида, это падение является прогрессом для человеческого рода в целом (Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Он же. Трактаты и письма. М., 1980. С. 50): возникающий общественный антагонизм пробуждает к развитию дарований и искусств людей, служит первым шагом к моральному умонстроению.

В нынешнем состоянии человечества в каждом человеке заложена склонность к З., т. е. к принятию субъективных принципов действия, противоположных разумным принципам доброй воли (Он же. Религия в пределах только разума // Там же. С. 99). Эта склонность не есть природное влечение по той причине, что дело идет о свободе воли, по определению изъятая из порядка природы. Как моральная склонность, она может быть вменена в вину человеку, к-рому присуща. З. есть «извращенность», поскольку оно переворачивает моральный порядок в отношении принципов свободного произволения. Злая воля не имеет какого бы то ни было особого принципа, ее отличие заключается в перевернутой иерархии принципов: в ее максиме склонности себялюбия обуславливают следование моральному закону, а не подчинены ему (Там же. С. 107). Кант признает также 2 «слабые формы» морального З., состоящего в «нечистоте» воли, когда она совершает сообразные моральному долгу поступки не вполне по мотивам долга, и в «хрупкости» ее, когда воля слишком слаба, чтобы реализовать свою фактически добрую максиму (Там же. С. 100). Злоба человеческого сердца радикальна и вносит порчу в самое основание морального избрания: человек, злой в одном принципе, должен быть злым коренным образом, поскольку моральный закон един, целен и безусловен, он может быть только принят или отвергнут вполне и совершенно. Поэтому Кант считал возможным заключать из одного-единственного сознательно злого поступка о злом умонстроении совершившего его человека.

По представлениям Канта, моральное З. присуще человеку от рождения, однако только в том смысле, что представляется наличным в воле уже одновременно с рождением, но не в том смысле, что рождение является причиной его возникновения; иначе говоря, оно имеет исток в разуме, но не имеет начала во времени (Там же. С. 112, 114). В вопросе о возникновении З. Кант оказывался перед антиномией: начало З. не есть физическая (историческая) первопричина, оно умопостигаемо, но будучи умопостигаемо, оно для разума неисследимо, скрыто в неизведанных глубинах человеческой свободы: «Зло могло возникнуть только из морального зла... и все же первоначальные задатки... суть задатки добра. Для нас, следовательно, нет никакой понятной причины того, откуда впервые могло бы появиться в нас моральное зло» (Там же. С. 114).

Хотя злая от природы воля может посредством постепенной реформы и воспитания культуры нравов быть приведена в состояние внешне законосообразной (легальной) воли (Там же. С. 118), однако в свете «сильной» версии нравственного

императива Канта это еще не будет преодолением собственно морального З., утверждением морально доброй воли. Как моральное З. есть перевернутый порядок ценностей, так и возвращение воли к добру возможно только через «переворот в умонастроении», своего рода моральное возрождение, «восстановление с помощью собственных сил» (Там же. С. 122). Сознание долга и необходимости быть добрым человеком, присущее даже радикально испорченному человеку, свидетельствует о том, что человек может сам осуществить свое возрождение, может не только создать эмпирические условия для преодоления в себе последствий З., реформировать внешний порядок своей жизни и тем самым устранить или ослабить физическое З., но и изменить саму свою злую волю, перевернуть нравственный порядок своего хотения. «Переворот в умонастроении», понимаемый как сугубо человеческий акт, фактически превращается в бесконечный нравственно-исторический прогресс. Только в таком прогрессе человек может собственной силой одолеть моральное З.

Исцеление бесноватого. Фрагмент иконы «Свт. Николай Чудотворец, с житием». Кон. XVI в. (МИХМ) Исцеление бесноватого. Фрагмент иконы «Свт. Николай Чудотворец, с житием». Кон. XVI в. (МИХМ) Т. о., проблема преодоления морального З. предстает как социально-этическая проблема, как проблема морального сообщества и морального воспитания. Если, по признанию Канта, есть пороки, коренящиеся в общественной природе человека, то путь к устранению по крайней мере этих пороков видится в объединении людей для взаимного воспитания и усовершенствования, в реорганизации общежития, в этически мотивированной социальной реформе, в учреждении особого сообщества для нравственного возрождения, «общества, устроенного согласно законам добродетели и для ее пользы» (Там же. С. 162). В рамках философии религии Кант рассматривал христ. религ. общину как такое «этическое сообщество», являющееся историческим средством для «победы доброго принципа над злым». Особый трактат Кант посвятил доказательству «неудачи всех философских попыток построения теодицеи» (Кант И. О неудаче всех философских опытов теодицеи // Там же. С. 60-77). Если этика признает высшим благом добрую волю и не включает в понятие этого блага эмпирическое благополучие деятеля, она усматривает цель Бога именно в существовании этой доброй воли. В такой перспективе моральный мир представляется сотворенным по закону совершенства, и вопрос об истоке морального З. принципиально переносится с воли Творца в воления конечных творений. Этико-философское учение о Боге не признает правомерным говорить даже о попущении Богом З., и потому этический абсолютизм устраняет саму проблему нравственной теодицеи. Вместе с тем допущение рациональной оправданности морального З. принципиально снимает вопрос о смысле и путях его преодоления: в рационально обоснованной деистической картине мира порок и грех (моральное З.) выглядят целесообразно. Более того, само нравственное падение исторического человека начинает восприниматься (напр., у Ф. Шиллера) как первое смелое деяние человеческого разума, как величайшее и счастливейшее событие в истории человечества, поскольку с него начинается освобождение человека. Конечный разум, противопоставляющий себя универсальному закону, представляется не

исток морального З. и порабощения, а, напротив, средством освобождения от предрассудков, самостоятельное мышление отождествляется с просвещением, а авторитет с несвободой; так наряду с этическим реформизмом из духа кантовской автономной морали рождается этический анархизм. В силу этого социально-антропологический пласт рассуждений Канта о проблемах З. вызвал больший энтузиазм у его современников, чем заряженный антиномиями и «неисследимостями» этико-метафизический пласт. В эпоху якобинской «религии разума» во Франции и движения «Бури и натиска» в Германии суждения об «этическом сообществе» как средстве борьбы со З. также были положительно восприняты.

Сохраняя универсалистский пафос кантианской этики и понимая утверждение нравственной всеобщности разума в чувственном мире как смысл моральной истории человечества, И. Г. Фихте (1762-1814), однако, внес в это учение некие изменения и дополнения. Принцип его философии есть «цельное Я», понимаемое как личностное самосознание, как сознание закона свободы. Согласно Фихте, абсолютный закон свободы не есть изначально закон самого конечного разума: в «Опыте критики всякого откровения» Фихте утверждал, что в законе нравственности Бог открывает себя человеку как его моральный законодатель: «Нравственный закон в нас содержит в себе закон Бога, обращенный к нам» (Fichte I. G. Versuch der Kritik aller Offenbarung // Werke. Lpz., 1911. Bd. 1. S. 27). В начале нравственной истории (до откровения божественного закона) человек еще не находится в контексте свободной самореализации, в контексте добродетели. Изначально человек пребывает в состоянии неведения, но не невинности: он не имеет сознания себя как разумно-нравственной личности. Обретая (через откровение или посредством воспитания) самосознание, он обретает вместе с ним сознание морального закона и соответственно способность деятельного обращения к его воплощению или нарушению. Бессознательной свободе до откровения закона может быть вменено только не-употребление свободы, для к-рого в природе имеется предпосылка в виде косности, т. е. противодействия выходу из существующего состояния. Именно косность природы, закрепляемая привычкой, и есть, по мнению Фихте, подлинное З.: «Косность, которая бесконечно воспроизводит сама себя посредством долгой привычки и становится вскоре совершенною неспособностью к добру, есть подлинное, прирожденное, радикальное зло, лежащее в самой человеческой природе» (Idem. System der Sittenlehre gemäß den Prinzipien der Wissenschaftslehre // Werke. B., 1971. Bd. 4. S. 202). Индивид путем образования разума может встать на т. зр. философской рефлексии, к-рая открывает ему (и одновременно создает в нем) самосознание как «Я». Если индивид не делает этого, это есть вменное его свободе недеяние. Отсюда З. имеет основание в свободе человека не менее, чем в его природе: «Исправление и возвышение... зависит от собственной свободы; тому, кто... не пользуется этой своей собственной свободой, ничем помочь невозможно» (Ibid. S. 204-205).

Прогресс в сознании и реализации всеобщей разумной свободы понимался Фихте как основной смысл человеческой истории, поэтому проблема преодоления морального З. становится для него ключевой проблемой философии истории.

Фихте был убежден, что неразумная свобода отдельных индивидов далеко не всегда препятствует достижению лучшего состояния мира, поэтому цель истории может быть достигнута, даже если не все люди правильно пользуются своей свободой. В противоположность рационалистам и деистам Фихте не допускал возникновения добра из морального З.: страсти содействуют добру и просвещению лишь постольку, поскольку взаимно уничтожают друг друга или поскольку отчаяние от избытка страстей наводит человека на мысль об исправлении жизни и исполнении долга. По мнению Фихте, даже при отсутствии просвещения личности, все, что совершается, хорошо и абсолютно целесообразно, все служит образованию человека. Высшее благо мира прирастает в мировой истории при действии незримой божественной силы, поэтому в философии Фихте роль теодицеи исполняет сама мировая история: «Признать это, смиренно довольствоваться этим и быть блаженными в сознании этого нашего тождества с божественною силой есть дело всех людей; постичь всеобщее абсолютное и вечно равное себе в этом водительстве рода человеческого... есть дело философа» (Idem. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Hamburg, 1978. S.147).

В этике позднего Фихте происходит замена принципа безусловного долга принципом объединяющей любви: «Любовь... есть и источник разума, и корень реальности, и единственная созидательница жизни и времени»; «Любовь к роду человеческому обнаруживается в религиозном человеке тем, что он решительно никогда... не перестает трудиться над облагораживанием людей и... решительно никогда... не перестает питать на них надежду» (Фихте И. Г. *Наставление к блаженной жизни*. М., 1997. С. 136, 142). В рамках этой философии добродетель есть жизнь в божественной идее и в единстве с Богом и ближними (Он же. *О сущности ученого* // Там же. С. 179-185); соответственно З. есть отъединение от Бога и общины верующих в Него и объединенных в любви к Нему людей.

В философии Г. В. Ф. Гегеля (1770-1831) человеческое существование от природы есть З., что означает: не таково, каково оно должно быть. Для осознания этого человек должен утвердиться как самосознательный дух, войти в себя: эта «для себя сущая, для себя знающая и решающая самодостоверность» есть, по Гегелю, корень «как моральности, так и зла» (Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 181). Осуществляя разделение «Я» и существования, «Я» начинает существовать для себя; но субъективность, коренящаяся в этой противоположности, есть нечто злое (Там же. С. 182). Единичность приходящего к самосознанию духа, бывшая для Фихте необходимой предпосылкой нравственного самосознания, для Гегеля является подлинным З. Рефлексия субъективности в себе обращается против объективного и всеобщего, и потому есть З. Гегелевское злое самосознание приходит к себе вопреки универсальному закону; доброе сознание отвлеченного добра, или совесть, только мнимо представляет закон безусловного добра; на деле оно есть начало З. «Улетучивающаяся для себя в своей суетности» субъективность (Там же. С. 198) есть абсолютное ничтожество и как ничтожество должна быть преодолена. Постигание этого ничтожества «Я», в представлении Гегеля, есть одновременно преодоление З. «в себе и для себя» в примирении духа с объективностью и всеобщего с особенным.

Отрицание метафизической действительности З. в диалектике Гегеля достигается путем отрицания метафизической действительности конкретной личности: «Нравственный характер знает своей движущей целью неподвижное... всеобщее и познает, что его достоинство... основано в нем» (Там же. С. 206). Субъективность как мнимая и негативная величина не может представляться в этической метафизике Гегеля источником З., поскольку все действительное в истории совершается силой всеобщности и объективности: «Всеобщее есть действительный мировой дух» (Там же. С. 383). Вопрос о вине Абсолюта за действительное или кажущееся З. в мире и истории решается путем апелляции к всеобщему и признания разумности хода истории: «То, что всемирная история есть такой ход развития и действительное становление духа... это подлинная теодицея, оправдание Бога в истории» (Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Stuttg., 1980. S. 605).

Постижение З. в понятии, по Гегелю, раскрывает перед мыслью положительное содержание, в к-ром исчезает мнимая отрицательность З., в результате чего З. выглядит как нечто преодоленное и подчиненное. Одно из средств философской теодицеи видится Гегелю в утверждении возможности реализации цели истории в самой истории: «Всемирная история есть прогресс духа в сознании свободы» (Ibid. S. 61). Среда и стихия этого прогресса есть «нравственная свобода в государстве» (Ibid. S. 67) как «соединении субъективной и объективной воли» (Ibid. S. 85). Поскольку «истинное есть единство всеобщей и субъективной воли», «всякую ценность, какую имеет человек, всякую духовную действительность, он имеет единственно благодаря государству» (Ibid. S. 86). Индивид в гос-ве есть и постигает себя как «знание, верование и воление всеобщего» (Ibid. S. 85). Т. о., в конце истории обретает действительность только всеобщим образом реализованная самосознательная свобода, а З. не имеет силы утвердиться наряду с ней.

По мысли Гегеля, З., к-рое с «субъективной» (моральной) т. зр. предстает как собственное деяние свободного человека, соотносящееся с вменяемой ему виной, с исторической и объективной т. зр. представляет собой момент развертывания сущности Бога (Абсолюта), а потому есть момент абсолютного блага. По словам Гегеля, «понимание, к которому... должна вести философия, заключается в том, что действительный мир таков, каков он должен быть, что истинное благо, всеобщий божественный разум есть также сила, способная осуществить себя самое» (Ibid. S. 83). Поэтому то, что субъективному наблюдателю представляется З. в истории, есть на деле безусловно необходимый аспект исторического движения, положительного в своей сути.

История, согласно Гегелю, «не есть почва счастья» (Ibid. S. 70-71), она не заботится о воплощении особенных целей индивидов. В силу этого действия исторических личностей, в целях к-рых заключается всеобщее, не подлежат моральной оценке или осуждению, поскольку «партикулярное большею частью слишком мелко в сравнении со всеобщим». Если в результате исторического деяния приносятся в жертву индивиды, то это не З., но проявление «хитрости разума» в истории: через их посредство платит дань бытию и бренности сама

божественная нравственная идея, воплощенная в гос-ве (Ibid. S. 78-79).

Христос-воин. Фрагмент иконы «Единородный Сыне». Между 1814 и 1832 гг. Мастерская Богатыревых (СОКМ) Христос-воин. Фрагмент иконы «Единородный Сыне». Между 1814 и 1832 гг. Мастерская Богатыревых (СОКМ) В ранних сочинениях Ф. Шеллинг (1775-1854) указывал на то, что осуществление цели духа возможно только в подчинении разуму и строгом отделении от природы: «Только возвышаясь над всяким объектом, «Я» познает самого себя в качестве интеллигенции» (Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 251). Первоначально разум подчинен господству чувственности и себялюбия (Там же. С. 296), следствием чего является физическое и моральное З. Само это З. отделяет дух от чувственности, что совершается в досознательном акте чистой воли (Там же. С. 320). З. раскрывает дикость чувственного человека и вместе с тем уничтожает ее. В ранней философии Шеллинга орудием этого уничтожения своекорыстного произвола служит правопорядок (Там же. С. 329). Так, Шеллинг утверждал, что правовой строй «с точки зрения своего материала выполняет то же, что мы... ожидаем от провидения и... служит наилучшей теодицеей, какая только может быть создана человеком» (Там же. С. 330). В зрелый период творчества Шеллинг пытался преодолеть кантианский дуализм природы и разума, соотнося в соч. «Философские исследования о сущности человеческой свободы» развитие разумной природы с самооткровением Бога. Бог, как вечная свободная воля, открывает себя в сотворенном, как своем подобии; поэтому тварь существует в Боге только в силу и в меру своей свободы. Исходя из концепции свободы, Шеллинг ставил в предельно заостренной форме проблему оправдания мирового З.: если З. метафизически реально, то оно восходит к мировой субстанции или к воле Творца, к-рая в этом случае не всесовершенна; если же метафизическая реальность З. отрицается, то вместе с нею уничтожается и метафизическая реальность свободы.

Недопустимость пантеизма, обусловленная сознанием отличия Творца от твари, побудила Шеллинга предложить в качестве собственного решения проблемы З. тезис о том, что отделенность тварной воли от Творца возможна только при условии происхождения творения из отличной от Бога основы в Самом Боге, из того, «что в Самом Боге не есть Он Сам» (Он же. Философские исследования о сущности человеческой свободы... // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 107-108). Согласно Шеллингу, эта основа - вечное стремление к самопорождению, темная и неразумная воля, только предчувствующая разум. В основании упорядоченного и стройного космоса скрыта непостижимая основа реальности, тьма хаоса. Только самосущий Бог пребывает в свете и свободе. Поэтому каждое сотворенное существо двуедино: то в нем, что происходит от основы, является стихийным и противобожественным. Темное начало есть своеволие твари, к-рому противостоит всеобщая воля, или разум. Озарение тьмы основы в сотворенном существе светом разума приводит к тому, что воля существа, не переставая быть в себе частной волей, достигает единства с первоначальной волей, с разумом всеобщим и божественным. Как тождество 2 мировых начал просвещенная и преображенная душа становится духом, а дух живет в Боге, существует духом Божиим. Шеллинг отмечал, что если бы единство света и тьмы в человеке было

неразрывным, человек был бы Богом. Но человек отделен от Бога темным и стихийным, вожделеющим началом самости, к-рое происходит из хаотической основы природы в Боге.

Человеческая личность есть дух, обладающий самостью; как дух она причастна подлинной свободе, как самость она действует по максима́м своеволия. Связи с этим З. представляется рождающимся в одном из 2 соединенных во всяком сотворенном разумном существе начал, в той темной основе, которая в Боге не есть Он Сам и характер к-рой не может быть вменен в вину Богу. Эта основа необходима для самооткровения Бога, она не инородна Богу, но при этом ее природа отлична от Него. Человеческая самость как утверждающаяся и сохраняющаяся в противлении воле Бога (т. е. в З.) необходима для откровения воли Бога, чтобы дух как единство 2 начал в Боге, т. е. как любовь, нашел то, в чем мог бы осуществиться.

Вслед. такого происхождения З. никогда не может достичь окончательного осуществления, но всегда служит только основой развития и обособления из него добра. Воля основы есть воля к обособлению, замыканию, т. е. самоволие, как противоположность к-рого являет себя воля любви, воля к возвышению разума, к просвещению и преобразению, к возведению всего и всех во всеобщность Духа. Воля основы при этом направлена не собственно на З., но на пробуждение жизни, к-рое совершается для обособления самости как основы добра и в конечном счете для преодоления З. силой любви. Грех и З. есть не сама по себе самость, но лишь самость в отрыве и противлении свету и всеобщей воле. Добро же есть в пределе возвращение самости в ее первоначальное потенциальное состояние, преодоление и преобразование самости. Конец З. есть полное отделение его от сил добра и обращение его в сугубую потенциальность (Там же. С. 148).

В волюнтаристской метафизике А. Шопенгауэра (1788-1860) проблематика З. связана с основным принципом его системы, согласно к-рому мировая вещь в себе, основа всех природных и исторических объективаций - это воля (Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч. М., 1992. Т. 1. С. 140). Воля предстает как страдание: и в целом, и в каждой отдельной объективации: «Страдание как таковое существенно и неизбежно для жизни» (Там же. С. 301). Индивид под влиянием мировоззренческого обмана, навеянного принципом индивидуации, воспринимает полный страдания мир как нечто чуждое и даже нереальное сравнительно с его личным самосохранением, довольством, личным счастьем; этика счастья ориентирована на сохранение этой частной личности. Однако именно собственное счастье есть симптом недостатка и лишенности истинного самосознания. Пробуждение такого самосознания, трезвый взгляд на мир открывают человеку, что только существо, способное отвлечься от вечного движения воли к жизни, может найти выход из вселенского страдания. Т. о., метафизика Шопенгауэра оспаривает действительность метафизического З. как З. Реальным З. является лишь приверженность к личным целям и благам существования, утверждающая существование физического З. По сути, З. отождествляется Шопенгауэром с волей к жизни и снимается вместе со снятием последней.

Лит.: Кирилович А. Учение Канта о радикальном зле // ВиР. 1891. № 15. С. 95-120; № 16. С. 145-168; А. И-ъ. «Теодицея» Лейбница и критика теодицеи Канта // Там же. 1898. № 10. С. 375-395; Nikoltshoff W. Das Problem des Bösen bei Fichte. Jena, 1898; Соловьев Н. «Теодицея» Лейбница, рассматриваемая в связи с его метафизическим учением // ВиР. 1903. № 21. С. 391-408; № 22. С. 450-470; № 23. С. 486-501; № 24. С. 535-562 (переизд.: Х., 1904); А. Ч. Учение Лейбница о происхождении и сущности зла // Там же. 1905. № 2. С. 53-88; Fittbogen G. Kants Lehre vom radikalen Bösen // Kant-Studien. 1907. Bd. 12. S. 303-360; Billicsich F. Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. W., 1952. Bd. 2: Von Eckehart bis Hegel; Pike N. Hume on Evil // Philosophical Review. 1963. Vol. 72. P. 180-197; Portmann S. Das Böse - Die Ohnmacht der Vernunft: Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung. Meisenheim am Glan, 1966; Hershbell J. P. Berkeley and the Problem of Evil // J. of the History of Ideas. 1970. Vol. 31. P. 543-554; La Croix W. L. Hegel's System and the Necessity and Intelligibility of Evil // Idealistic Studies. 1971. Vol. 1. N 1. P. 47-64; N 2. P. 102-119; Calvert B. Descartes and the Problem of Evil // Canadian J. of Philosophy. 1972. Vol. 2. N 1. P. 117-126; Соловьев В. С. Свобода и зло в философии Шеллинга // Историко-философский ежег. М., 1987. С. 271-278; Michalson G. E. Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration. Camb., 1990; Ivaldo M. Das Problem des Bösen bei Fichte // Fichte-Studien. 1991. Bd. 3. S. 154-169; Latzer M. The Nature of Evil: Leibniz and His Medieval Background // Modern Schoolman. 1993. Vol. 71. N 1. P. 59-69; idem. Leibniz's Conception of Metaphysical Evil // J. of the History of Ideas. 1994. Vol. 55. N 1. P. 1-16; Fonnesu L. Der Optimismus und seine Kritiker im Zeitalter der Aufklärung // Studia Leibnitiana. 1994. Bd. 26. S. 131-162; Schalow F. The Dialectic of Human Freedom: Schelling on Love and Evil // Philosophy and Theology. 1994. Vol. 8. N 3. P. 213-230; Adams R. M. Schleiermacher on Evil // Faith and Philosophy. 1996. Vol. 13. N 4. P. 563-583; Lorenz S. De Mundo Optimo: Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710-1791). Stuttg., 1997; Baumgarten H. U. Das Böse bei Schelling: Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant // Kant-Studien. 2000. Bd. 91. N 4. P. 447-459; Buchheim T. Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen // Philos. Jb. 2000. Bd. 107. N 1. S. 47-60; The Problem of Evil in Early Modern Philosophy / Ed. E. J. Kremer, M. J. Latzer. Toronto, 2001; Garcia E. V. A Kantian Theory of Evil // Monist. 2002. Vol. 85. N 2. P. 194-209; Blanke T. Das Böse in der politischen Theorie: Die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen. Bielefeld, 2006; Pedro T. Die Freiheit und das Böse: Eine Gegenüberstellung von Fichtes früher Sittenlehre und Schellings Freiheitsschrift // Fichte-Studien. 2006. Bd. 27. S. 169-187; Roberts D. Kierkegaard's Analysis of Radical Evil. L., 2006; Fomosa P. Kant on the Radical Evil of Human Nature // Philosophical Forum. 2007. Vol. 38. N 3. P. 221-245; Rieger H. M. Das radikal Böse: Der Zugang zur menschlichen Selbstverkehrung bei Kant und bei Luther // Theologie und Philosophie. 2007. Bd. 82. N 1. S. 65-96; Dewes P. The Idea of Evil. Malden; Oxf., 2008. А. К. Судачков Понятие «З.» в философии кон. XIX-XX в. Последние десятилетия XIX в. характеризуются постепенным отходом от особого рода «оптимизма», свойственного нем. классической философии. Все более острым становилось сознание того, что многообразие и сложность мира с трудом поддаются объяснению в рамках одной определенной философской системы. Понимание утопичности идеи

конструирования единого и общего для всех философского мировоззрения побудило многих авторов вновь обратиться к детальной разработке отдельных частей и областей философии, в т. ч. этики. Эти тенденции отразились и на подходах к вопросу о З. После первой мировой войны в рассмотрении проблемы З. появились новые оттенки: увиденная бессмысленность и масштабность З. и агрессии заставила предполагать, что З. есть нечто выходящее за пределы человеческой воли, проявление определенных «природных» законов. В рамках такой тенденции, усиленной развитием прикладных наук о человеке в 1-й пол. XX в., сформировались различные интерпретации З. как естественного явления. Наряду с этим мн. авторы пытались решить проблему З., сводя последнее к несовершенству общественного устройства и постулируя необходимость преобразования общества для победы над З. Новый поворот в подходе к проблеме З. возник после второй мировой войны, явившейся своеобразным апофеозом З. в XX в. Осмысление ее последствий, а также таких явлений XX в., как политические репрессии, локальные и гражданские войны, геноцид, международный терроризм, поставило вопрос о З., его последствиях, способах его недопущения и преодоления на новый уровень. Во 2-й пол. XX в. все большее число мыслителей приходило к выводу, что благо и З. не могут быть поняты при рассмотрении их исключительно в качестве «общественных» феноменов и должны стать предметом личной ответственности человека, к-рый не вправе перелagать эту ответственность на «природу» или общественные институты.

Пессимистические и индивидуалистические подходы к вопросу о З. Отдельные элементы представлений о З. классических нем. философов (прежде всего Гегеля и Шеллинга), преломляющиеся в унаследованном от Шопенгауэра пессимистическом мировосприятии, обнаруживаются в сочинениях Э. фон Гартмана (1842-1906). В «Философии бессознательного» (*Philosophie des Unbewußten*, 1869) Гартман пытался метафизически и исторически обосновать тезис Шопенгауэра о необходимости «угашения» воли к жизни как единственном способе преодолеть мировое З. Следуя Шеллингу, Гартман различал в Абсолюте двойное движение: неразумную и неморальную волю к существованию (*Dasein*), которая вовлекает чистые идеи в «водоворот бытия и мучение процесса» (Hartmann E., von. *Philosophie des Unbewußten // Ausgewählte Werke*. Lpz., 1904. Bd. 8(2). S. 435) и в силу этого служит источником всякого З., а также «всеведение», «логическое» начало, которое стремится обратить назад направление воли. Это происходит путем своеобразной «хитрости»: разумное начало «направляет мировой процесс к цели максимально возможного развертывания сознания, при достижении которой сознание оказывается способно вновь погрузить все актуальное воление в ничто, чтобы тем самым прекратились процесс и мир...» (Ibid. S. 411). Согласно Гартману, лишь с прекращением мира может прекратиться мировое З. и страдание. В этой связи он выделял 3 исторические иллюзии в вопросе о прекращении З. и достижении счастья человеком. Согласно иллюзии античности, счастье достижимо в нынешней жизни и в этом мире, согласно иллюзии средневековья, оно достижимо в трансцендентной жизни после смерти, согласно иллюзии Нового времени, оно может быть достигнуто в ходе исторического прогресса (Ibid. S. 295, 335). Все эти иллюзии Гартман

считал неспособными решить проблему З. и страдания и находил, что они могут лишь подвести к тому конечному пункту, в котором «страдание человечества и сознание его жалкого состояния» становятся невыносимыми, в результате чего «смертельно утомленное человечество», убедившись в «глупости всех своих стремлений», может осознать в качестве своей единственной цели и единственного избавления от всех зол «покой, мир, вечный сон или дрему» (Ibid. S. 375).

Подобные пессимистические мотивы обнаруживаются и в ранних сочинениях Ф. Ницше (1844-1900), также испытавшего серьезное влияние философии Шопенгауэра. В «Веселой науке» Ницше характеризовал пессимизм Шопенгауэра как постоянную направленность взгляда на «обезбоженный (entgöttliche), глупый, слепой, ненормальный и сомнительный мир» (Nietzsche F. Fröhliche Wissenschaft // Werke: Krit. Gesamtausgabe / Hrsg.: G. Kolli, M. Montinari. B.; N. Y., 1973. Abt. 5. Bd. 2. S. 284), в к-ром трудно увидеть что-то, кроме З. и уродства. В «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше видел средство, позволяющее спастись от такого пессимизма, в преображающей силе искусства, к-рое он называл «исцеляющей волшебницей» (heilkundige Zauberin - Idem. Die Geburt der Tragödie... // Ibid. 1972. Abt. 3. Bd 1. S. 53), дарующей «бесчисленные иллюзии прекрасной видимости» (Ibid. S. 151). Вместе с тем постепенно пессимизм Шопенгауэра начинал казаться Ницше все более и более пустым; уже в соч. «Человеческое, слишком человеческое» он видел в нем не более чем способ «позлить теологов и теологических философов», к-рые вынуждены выступать «адвокатами Бога» и защищать благодать мира (Idem. Menschliches, Allzumenschliches // Ibid. 1967. Abt. 4 Bd. 2. S. 45). Шопенгауэровский пессимизм, согласно Ницше, является зеркальным отражением теологии и зависим от нее в своих основоположениях, которые противостоят основоположениям теологии и согласно к-рым «зло правит... неудовольствие сильнее, чем удовольствие... мир есть плохая поделка (Machwerk), проявление злой воли к жизни» (Ibidem). Отказываясь от таких метафизических представлений о З., Ницше считал необходимым признать, что «мир не является ни добрым, ни злым» и что «понятия «доброе» и «злое» имеют смысл лишь применительно к людям» (Ibidem).

Рассуждая о добре и З. как моральных понятиях, Ницше отказывался от их рассмотрения в традиционном смысле. В проникнутом антихрист. и антисемит. духом соч. «К генеалогии морали» (Zur Genealogie der Moral, 1887) он, ориентируясь в т. ч. на собственное этимологизирование, отмечал, что противопоставление «добра» и «зла» неверно: «доброму» (gut) должно противопоставляться не «злое» (böse), а «плохое» (schlecht). При этом категория «доброе» интерпретировалась Ницше в рамках провозглашаемой им новой «аристократической» морали: доброе - это «душевно-знатное... благородное... душевно-высокородное... душевно-исключительное» (Zur Genealogie der Moral // Ibid. 1968. Abt. 6. Bd. 2. S. 275). Этому «добру» противостоит «плохость» в смысле «пошлости»: «общее, простонародное, низкое» (Ibidem). Именно такое деление на «хорошее» и «плохое» Ницше считал естественным для человека, тогда как традиц. «моральное» деление на «доброе» и «злое» следствием «двухтысячелетнего восстания рабов в морали» (Ibid. S. 282).

Это «восстание» связывается Ницше с якобы негативным влиянием религии: сначала - иудаизма, а затем - возникшего на его основе христианства. Вместо «естественного» представления о том, что «лишь благородные суть добрые», вместо «аристократического уравнивания ценности»: «хороший = знатный = могущественный = прекрасный = счастливый = боговозлюбленный», эти религии, согласно Ницше, выдвинули противоположный тезис: «Только одни отверженные являются хорошими; только бедные, бессильные, незнатные являются хорошими; только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые суть единственно благочестивые, единственно набожные, им только и принадлежит блаженство, - напротив, вы, знатные и могущественные, вы на веки вечные будете считаться злыми, жестокими, похотливыми, ненасытными, безбожными; вы до скончания времен будете злосчастливыми, проклятыми и осужденными!» (Ibid. S. 281). Этот процесс переворота ценностей, по словам Ницше, остался незамеченным лишь потому, что он был успешно и победоносно завершен. В результате этого завершения господство получила «мораль простолюдина» (Ibid. S. 283), в которой «злым» считается тот, кто был «добрым» в предшествующей морали, т. е. «как раз благородный, могущественный, господствующий, только перекрашенный, только переименованный, только пересмотренный ядовитым зрением *ressentiment* (зависть, ревность, обида.- Д. С.)» (Ibid. S. 288).

Бросая вызов христ. морали, понятой как «мораль *ressentiment*», Ницше призывал отказаться от традиц. представлений о добре и З., встать «по ту сторону добра и зла» (Ibid. S. 302), сохранив при этом различие между «хорошим» и «плохим». В рамках такой «переоценки ценностей» то, что провозглашалось «злым» христ. моралью, Ницше оценивал как «хорошее» и «лучшее»: именно «злое» (*das Böse*) и «злейшее» (*das Böseste*) является лучшей силой человека, к-рый «должен становиться лучше и злее» (Idem. Also sprach Zarathustra // Ibid. Abt. 6. Bd. 1. S. 270). Задачу освобожденного от морали человека Ницше видел в том, чтобы вновь отважиться на «заклейменные как эгоистические поступки» и вернуться к «незаинтересованной злобности» (*Bosheit*), которая будто бы является «нормальным свойством» человека (*Zur Genealogie der Moral* // Ibid. Abt. 6. Bd. 2. S. 317).

В соответствии с учением Ницше «человек будущего» (сверхчеловек) не только свободен от любых моральных представлений о добре и З., но также иначе, чем обычные люди, относится к природному З., к-рое настигает его случайно и внезапно, однако не является вслед. этого чем-то неприятным для него. Понимавший себя и мир морально и религиозно обычный человек, к-рого Ницше называл «примитивным», нуждался в особой интерпретации такого З., воспринимая его как кажущееся З., приводящее в итоге к торжеству добра, или как воспитательное наказание, и оправдывая Бога, Который не может творить З. Напротив, возвышаемый Ницше «человек высокой культуры», наделенный особым «пессимизмом сильного», больше не нуждается «в оправдании зла (*des Übels*), он как раз с отвращением отвергает оправдание; он наслаждается чистым (*pur*) и грубым (*cru*) злом, он находит бессмысленное зло (*sinnlose Übel*) наиболее интересным» (Werke. 1970. Abt. 8. Bd. 2. S. 133). Такие представления о З. тесным образом связаны с атеистическими и богоборческими идеями позднего

Ницше: освобожденный от морали человек, по словам Ницше, «восхищается беспорядочностью мира (Welt-Unordnung) без Бога, миром случая, в котором к самой его сути принадлежит страшное, двусмысленное и соблазнительное» (Ibidem).

Доведенная до своих предельных следствий концепция персоналистической морали Ницше в 30-40-х гг. XX в. была взята на вооружение идеологами немецкого национал-социализма (фашизма), став оправданием для безудержной агрессии и уничтожения миллионов невинных людей. Т. о., последовательно проведенная Ницше релятивизация добра и З. обернулась триумфом З., насилия и жестокости, продемонстрировав тем самым свой глубоко бесчеловечный и опасный для людей и общества характер.

З. как психологическое, биологическое и общественно-политическое явление В отличие от Ницше, упразднявшего традиц. представления о З. и ответственности за него, но сохранявшего идею человеческой воли как начала, творящего добро и З., общей неявной тенденцией мн. авторов было устранять З. из области разумной человеческой свободы и постулировать различные неличностные истоки З. (психофизические, биологические, общественные и т. д.).

Двурогому зверю поклоняются обольщенные им люди. Клеймо иконы "Апокалипсис". XVI в. (ГТГ) Двурогому зверю поклоняются обольщенные им люди. Клеймо иконы "Апокалипсис". XVI в. (ГТГ) Основатель психоаналитической философии З. Фрейд (1856-1939) писал о «врожденной склонности человека к «злу», к агрессии, к деструкции, а тем самым также и к жестокости» (Freud S. Das Unbehagen in der Kultur // Gesammelte Werke. L., 1948. Bd. 14. S. 479). Однако в отличие от христианства, понимавшего такую склонность как следствие пораженности человека первородным грехом, Фрейд видел в ней проявление «сущностного содержания жизни», а именно «борьбы между эросом и смертью, стремлением к жизни и стремлением к разрушению» (Ibid. S. 481). Понятие «зло» порождается задаваемым культурой «сверх-Я», или «совестью», которое подавляет «Я» человека и его агрессию, порождая у человека чувство вины в том случае, если он делает нечто, что определено в культуре как «злое» (Ibid. S. 482-483). При этом само различие между добром и З., по учению Фрейда, не дано человеку от природы и не заложено в нем Богом, но является результатом общественного научения: маленький ребенок, будучи «беспомощен и зависим от других», опознает как З. то, что угрожает ему потерей любви окружающих (Ibidem). Поскольку «злые стремления» врожденны, они, даже будучи подавленными, не исчезают полностью, но всегда находятся в области бессознательного («Оно»). По словам К. Г. Юнга (1875-1961), З. «выходит на психологическую сцену как равноценный противник-партнер (Gegenspieler) добра» (Jung C. G. Gut und Böse in der analytischen Psychologie // Gesammelte Werke. Stuttg., 1958. Bd. 10. S. 328), оно есть «черная тень, которую каждый ведет за собой» (Idem. Die Psychologie der Übertragung. Zürich, 1946. S. 92). Тот, кто не решается признать в существовании З. в себе самом, по мысли Юнга, неосознанно начинает проецировать его на других, а вместе с тем теряет способность должным образом обращаться со злом (Idem. Gut und Böse... S. 328). Подавляемый и

тревожимый таким неосознанным внутренним З. индивид подпадает под его непреодолимую власть, делая то и желая того, чего не хочет и не допускает его сознание (см.: Seifert. 1966. S. 21).

Наряду с психологическими широко распространенными в XX в. были и биологические интерпретации З., во многом основывавшиеся на эволюционной теории Ч. Дарвина. Австрийский ученый и публицист К. Лоренц (1903-1989) в соч. «Так называемое зло» (Das sogenannte Böse) утверждал, что наблюдаемая повсюду в животном мире агрессия не есть некий «демон» или «уничтожающее начало» (Lorenz K. Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression. W., 1963. S. 76), но является частью «организации всех существ, направленной на поддержание системного равновесия и жизни», к-рая «может впасть в ошибочное функционирование и уничтожать жизнь, но которая предназначена к добру великим событием органического становления» (Ibidem). Т. о., агрессия и З. служат сохранению вида, кроме того, именно из агрессии, преобразенной «двумя великими конструкторами - мутацией и селекцией», возникают формы человеческой дружбы и любви (Ibidem). Не отрицая того, что люди могут совершать «фактически злые поступки», Лоренц считал это рецидивом того времени, когда первобытный человек вынужден был подчинять себе «враждебные силы вневидового окружающего мира», и вслед. этого полагал, что культурный и общественный прогресс может положить конец существованию любых форм З. (Ibid. S. 68, 249).

Вместе с тем многие философы и психологи отказывались соглашаться с тем, что склонность к З. и агрессии является для человека врожденной. По словам Э. Фромма (1900-1980), с позицией которого соглашались и другие авторы (В. Райх, К. Хорни, К. Клакхон), человек не является «вынужденно злым» (Fromm E. Psychoanalyse und Ethik: Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie. Stuttg., 1954. S. 236); он становится таковым лишь тогда, когда «недостает требующихся условий для его развития». Для пояснения этого Фромм возвращался к классической мысли о З. как отсутствии необходимого добра: «Зло не ведет никакой независимой собственной жизни, оно не-наличие (Nicht-vorhandensein) добра, неудача попытки претворения в жизнь [добра]» (Ibidem). Поэтому цель гуманистической этики Фромм видел не в том, чтобы бороться с несуществующими «врожденными злобными тенденциями» в человеке, но в том, чтобы обеспечить такие общественные условия, в к-рых человек мог бы беспрепятственно реализовывать свои добрые задатки (Ibid. S. 244).

Трактовка З. как общественного явления и интерпретация общества как причины и условия возникновения З. были характерны для философии марксизма. Согласно основоположникам марксизма, от природы любой индивид не является «ни добрым, ни злым», но есть просто «человечный» (menschlich - Marx K. Werke, Schriften, Briefe. Stuttg., 1971. S. 876). Общественное З. есть следствие того, что буржуазное общество мешает рабочему быть тем, кем он должен быть по природе, делая его т. о. «отчужденным (entfremdet) от человеческой сущности» (Ibid. S. 569). Т. о., З. находится не в самом человеке, а в его «положении» (Lage), которое оказывает на людей «неестественное давление»,

поскольку оно является «мучительным и безрадостным», не дает выражаться стремлениям людей и реализоваться их желаниям (Ibid. S. 876). Поэтому единственным возможным способом преодолеть З., согласно К. Марксу, является «категорический императив опрокинуть все (общественные.- Д. С.) отношения, в которых человек является униженным, поработленным, покинутым, презренным существом» (Idem. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie // Marx K., Engels F. Werke. B., 1957. Bd. 1. S. 385). Именно этот императив, согласно Ф. Энгельсу, снимает релятивность морального З., представления о котором прежде менялись «от народа к народу и от века к веку» (Engels F. Anti-Dühring // Ibid. 1962. Bd. 20. S. 86). В соответствии с новым императивом как «доброе» должно оцениваться то, что служит освобождению пролетариата, потребностям социалистического и коммунистического строительства (см.: Hügli. 1980. Sp. 702). Соответственно, З. объявляется все, препятствующее этому строительству. Вместе с тем некоторые результаты попыток практически построить справедливое «социалистическое» общество заставили как самого Маркса, так и мн. его последователей усомниться в возможности преодоления всего З. Так, по мнению А. Шаффа, изменение общественных отношений способно исправить лишь отдельные виды социального З. (голод, бедность, войны и т. п.), однако не может повлиять ни на природное З. (катаклизмы, болезнь, смерть), ни на личностное З., «возникающее при личных связях [человека] с другими индивидами» (Schaff A. Marx oder Sartre. W., 1964. S. 165). Др. серьезная проблема, связанная с марксистской теорией общественного З.,- вопрос о том, насколько правомерно считать общественным благом то, что доставляет горе и мучения мн. людям, часто страдающим совершенно невинно. Практическая реализация марксистских теорий в XX в. показала, что «общественным благом» и «классовой борьбой» можно оправдывать чудовищные по своим масштабам и последствиям злодеяния.

Вопрос о соотношении «общественного блага» и «общественного зла» рассматривался мн. европейскими мыслителями 2-й пол. XX в. в связи с осмыслением холокоста как общественно-политического явления. Ханна Арендт (1906-1975) в соч. «Эйхман в Иерусалиме: Банальность зла» (Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, 1963), написанном по материалам судебного процесса по делу непосредственного руководителя уничтожения евреев в нацистской Германии А. Эйхмана (1906-1962), обращала внимание на то, что общественная и политическая легитимизация нек-рых видов З. (в частности, преследования и уничтожения лиц определенной национальности) парализует моральное сознание индивидов, лишает их возможности осуществлять осознанный моральный выбор, превращая заурядных чиновников и исполнителей в злодеев. По словам Арендт, в тоталитарном обществе человек настолько поработчен системой, что теряет всякое желание размышлять над тем, являются ли его поступки З. и имеют ли они злые последствия, «он просто никогда не задумывается о том, что он делает» (Arendt H. Eichmann in Jerusalem... N. Y., 1994. P. 287). Поясняя, в чем именно проявляется «банальность» З., Арендт замечала: «Зло никогда не является «радикальным», оно бывает лишь предельным (extreme), оно не обладает ни глубиной, ни каким-то демоническим измерением. Оно может разрастись и опустошить весь мир именно потому, что оно распространяется как

плесень на поверхности. Оно не поддается мысли... потому что мысль пытается найти в нем некую глубину, добраться до корней, и разочаровывается, потому что ничего такого нет. Это и есть его «банальность». Лишь добро обладает глубиной и может быть радикальным» (Eadem. *The Jew as Pariah* / Ed. R. H. Feldman. N. Y., 1978. P. 250-251). Так понятое банальное З., по мысли Арендт, имеет особый, масштабный характер, беспрецедентный в мировой истории: «Современные преступления не учтены в Десяти заповедях» (Eadem, Jaspers K. *Correspondence: 1926-1969*. N. Y., 1992. P. 166). Традиц. представления о З. как о злодеяниях, происходящих из человеческого эгоизма, оказывается недостаточно, чтобы объяснить новые виды З. Оно становится необъяснимым через личные мотивы, в качестве личного греха. По мысли Арендт, такое З. проистекает из сформировавшегося в зап. культуре представления о «всемогуществе человека», к-рое заменило христ. богословское учение о всемогуществе Бога. Если индивид всемогущ и абсолютен (ср. идеи М. Штирнера), то нет никакого основания для того, чтобы существовало много различных индивидуальностей. По словам Арендт, «всемогущество индивидуального человека делает прочих людей излишними» (Ibidem). Такая абсолютизация одной человеческой личности и сопутствующее этому обесценивание других по сути является высшим З. и корнем конкретных исторических злодеяний (см.: Bernstein. 1996. P. 137-153).

Понятие «З.» в феноменологии и экзистенциальной философии У большинства авторов феноменологического направления европ. философии проблематика З. занимала периферийное место, а часто и вовсе исключалась ими из поля исследования, в т. ч. и при рассмотрении этических вопросов. Так, в лекциях по этике (*Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*) основателя феноменологии Э. Гуссерля (1859-1938) З. вообще не упоминается и не рассматривается в качестве этического понятия. Близкий к феноменологическому движению в философии Н. Гартман (1882-1950) в «Этике» отмечал, что после радикальной критики традиц. морали, осуществленной Ницше, невозможно говорить о точном знании того, что есть добро и что есть З. По мысли Гартмана, верное представление о добре и З. может быть сформировано только в рамках «феноменологии ценностей», «аксиологии нравов», к-рую он пытался построить на чисто теоретических основаниях (Hartmann N. *Ethik*. B., 1962. S. 42-45). Внутри системы Гартмана З. определяется как «не-ценность» (Un-werte), существующая исключительно в реальном мире (Ibid. S. 380), однако подробного рассмотрения феномена З. он не предложил.

Феноменологический и экзистенциальный подходы к проблематике З. соединял М. Шелер (1874-1928), в творчестве к-рого вопрос о З. был лейтмотивом. В рамках разрабатываемой им «этики ценностей» добро и З. объявляются противоположными ценностями, неизбежно наличествующими в жизни. Жизнь как таковая индифферентна по отношению к ценностям, лишь экзистенциальный выбор человека определяет, какие ценности окажутся господствующими в его жизни. Жизнь связана со З. потенциально, но она, согласно Шелеру, свободна от конкретного З., к-рое входит в жизнь лишь в результате конкретного злодеяния. Шелер последовательно отвергал предшествующие концепции метафизического происхождения З.: З. не происходит из конечности, не является особым свойством

разумной человеческой природы, не представляет собой «ущербность бытия» или несовершенство (Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М., 2007. С. 104-107). Согласно Шелеру, будучи способен от природы обращаться к духу, человек может принимать свободные решения относительно добра и З.: «Человек - это существо, способное сказать «нет» (Neinsager)» (Scheler M. Gesammelte Werke. Bern; Bonn, 1987. Bd. 12. S. 106). Это «нет» может быть обращено как к добру, так и к З.: человек может сказать «нет» тому хорошему, что есть в жизни, позволив себе тем самым обратиться к З. Т. о., З. есть двойное отрицание, «non non fiat» (Да не не будет!), т. е. отказ произнести «non fiat» (Да не будет!) по отношению к потенциальной возможности существования З. (Шелер М. Философские фрагменты... С. 100-101).

Хотя З., согласно Шелеру, необходимо для самой структуры мира, еще более необходимо преодоление З. Образцом отношения к З., по мысли Шелера, является отношение к нему Бога, Который как «абсолютно бесконечная любовь» терпит любое З. (Там же. С. 110-111). Только терпение, согласно Шелеру, является чисто духовным средством и служит духовным целям. Бороться со З. человеку следует лишь тогда, когда он более не может терпеть его в форме конкретных злодеяний (см.: Хорьков М. Контуры поздней философии Макса Шелера // Там же. С. 30-31). Преодоление З., по мысли Шелера, должно быть преодолением конкретным человеком заключенного в жизни З. посредством любви к добру: «Единственная борьба со злом - это любовь к добру и ее возвращение. Всякая «прямая» борьба со злом вовлекается в зло» (Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 12. S. 190). В этой связи Шелер негативно оценивал любое наказание за З.: «Вечная любовь не способна ни ввергнуть кого-либо в зло... ни наказать злого человека. Злой человек несет свои страдания в себе... Наказание представляет собой точное мерило бесполезной мстительности или возмездия со стороны общества» (Шелер М. Философские фрагменты... С. 106-109). Отказ от наказания и терпение «чужого и собственного зла» (Там же. С. 106-107) позволяет человеку совершать добро, не подвергаясь при этом воздействию З.

В творчестве ученика Гуссерля М. Хайдеггера (1889-1976) проблема З. возникала достаточно редко; он затрагивал лишь некоторые аспекты феноменологии и онтологии З. В онтологическом смысле З. понималось Хайдеггером по аналогии с заблуждением (Irrge) как неотъемлемое свойство бытия, сокрытость (негативность) бытия, противостоящая его открытости (истине) и необходимая для его развертывания (см.: Саробансо. 1991). Феноменологически З. есть бытийная возможность, присущая любому человеку. Хайдеггер отрицательно оценивал тенденцию человека переносить З. вовне себя, на другого, а затем субстантивировать его как некий принцип. Согласно Хайдеггеру, «всякое здесь-бытие (Dasein; т. е. всякий человек.- Д. С.) пребывает в возможности совершать злые поступки (Sich-böse-verhalten)» (Heidegger M. Zollikoner Seminare. Fr./M., 2006. S. 208). «Возможность быть злым» (Böse-sein-können), согласно Хайдеггеру, это не какая-то абстрактная возможность, но «уже присутствующая, конкретная, принадлежащая к моему существованию бытийная возможность» (Ibid. S. 209), нечто постоянно предстоящее человеку, с чем он вынужден тем или иным образом обращаться, что постоянно заставляет его принимать определенное моральное

решение. Вместе с тем Хайдеггер избегал рассмотрения З. как этической категории, находя невозможным построение убедительной и обязывающей этики в случае отвержения ее трансцендентного (божественного) основания (см.: *Entretien avec Heidegger* // *L'Express*. 1969. N 954. 20-26 Oct. P. 78-85).

Оригинальная концепция З. была предложена англо-амер. философом А. Н. Уайтхедом (1861-1947), к-рый рассматривал объективное З. как закономерное следствие процессуальной формы существования универсума. Любая жизнь предполагает переход от одной формы к другой, такой переход неизбежно является не только конструктивным, но и деструктивным. Эта деструкция, необходимость разрушать старое, чтобы творить новое, и предстает как объективное З. (Whitehead A. N. *Adventures of Ideas*. N. Y., 1933. P. 333). Т. о., З. возникает из добра, а именно - из столкновения одного добра с другим, из актуализации одного добра и «отбрасывания» другого, чем порождается страдание (см.: *Thelakat*. 1986. P. 293-294). Однако, согласно Уайтхеду, деструктивная природа З. в конечном счете приводит к его самоуничтожению: З. есть нечто непостоянное и в отличие от добра не способно к самосохранению. Пытаясь построить убедительную теодицею, Уайтхед пришел к отрицанию христ. представления о творении Богом мира из ничего, поскольку, по его мнению, в этом случае Бог был бы ответственен за происхождение З. Бог, по утверждению Уайтхеда, выполняет лишь стабилизирующую и упорядочивающую функции в мире, поэтому Он нейтрализует «злые» образующие элементы мира, создавая космос как мировой порядок.

Лит.: Jankélévitch W. *Le mal*. P., 1947; Siwek P. *The Philosophy of Evil*. N. Y., 1951; Harrison R. K. A. N. Whitehead on Good and Evil // *Philosophy*. 1953. Vol. 28. P. 239-245; Maritain J. *Dieu et la permission du mal*. P., 1963 2; Jones G. V. The Concept of Evil in the Philosophy of Karl Jaspers // *The Philosophical J.* 1964. Vol. 1. P. 102-115; Seifert F. *Psychologische Aspekte des Problems von Gut und Böse* // *Gut und Böse in der Psychotherapie* / Hrsg. W. Bitter. Stuttg., 1966 2. S. 7-28; Wood F. J. Some Whiteheadian Insights into the Problem of Evil // *The Southwestern J. of Philosophy*. 1979. Vol. 10. N 1. P. 147-156; Hügli A. *Malum: Neuzeit* // *HWPh*. 1980. Bd. 5. Sp. 681-706; Schott C. *Das Böse bei Nietzsche: Fragment z. Individualität d. Moral: Diss.* Hdlb., 1981; Thelakat P. *Process and Privation: Aquinas and Whitehead on Evil* // *International Philosophical Quarterly*. 1986. Vol. 26. N 3. P. 281-296; Capobianco R. *Heidegger and the Critique of the Understanding of Evil as Privatio Boni* // *Philosophy and Theology*. 1991. Vol. 5. N 3. P. 175-185; Frings M. *Max Scheler: A Novel Look at the Origin of Evil* // *Philosophy and Theology*. 1992. Vol. 6. N 3. P. 201-211; Bernstein R. J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Camb. (Mass.), 1996; Bergen B. J. *The Banality of Evil: Hannah Arendt and «The Final Solution»*. Lanham, 1998; Irlenborn B. *Der Ingrimme des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen*. W., 2000; *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives* / Ed. M. P. Lara. Berkeley; L., 2001; Kruhöffner B. *Reflexionen über «das Böse»: Sprachliche Differenzierungen in Auseinandersetzung mit der Theologie Wolfhart Pannenberg*. Münster, 2002; *Modernity and the Problem of Evil* / Ed. A. D. Schriff. Bloomington, 2005; Schaafsma P. *Reconsidering Evil: Confronting Reflections with Confessions*. Leuven, 2006; Dalferth I. U. *Malum: Theologische Hermeneutik des Bösen*. Tüb., 2008. Д. В. Смирнов «Проблема зла» в аналитической философии

2-й пол. XX в. Мн. аспекты традиц. проблематики З. и различные варианты теодицеи, связанные с этой проблематикой, активно обсуждались в англо-амер. аналитической философии под общим обозначением «проблема зла» (the problem of evil).

Структура этой проблемы выстраивалась по единому образцу: сначала оппоненты теизма (атеисты, агностики и т. п.) приводили традиц. аргументы о несовместимости эмпирического наличия З. в мире с такими свойствами Бога, как всеведение, всемогущество, благость, а тем самым - с Его существованием. Затем следовали также преимущественно традиц. возражения со стороны теистов, далее обсуждались определенные разногласия среди последних. Значительное количество различных версий теодицеи и широкое использование логического аппарата составили основную специфику обсуждения «проблемы зла» аналитическими философами в сравнении с предшествовавшими этапами разработки вопроса о З.

Инициаторами полемики по «проблеме зла» со стороны атеизма выступили в 1955 г. независимо друг от друга Дж. Маки (Mackie J. L. Evil and Omnipotence // Mind. 1955. Vol. 64. P. 200-212) и Э. Флу (Flew A. Divine Omnipotence and Human Freedom // New Essay in Philosophical Theology / Ed. A. Flew, A. McIntyre. N. Y., 1955. P. 144-169). Первый подверг сомнению устоявшееся различие З. физического и З. морального, суть которого состояла в том, что 1-я разновидность З. (болезни, боль и т. п.) образует условия, необходимые для развития добродетелей (симпатия, мужество и т. п.), тогда как 2-я (жестокость, насилие и т. п.) является З. в подлинном смысле, ответственность за к-рое несет только человек. По мнению оппонентов теизма, если для Бога не может быть ничего невозможного, то для Него не было препятствий и в создании таких свободных личностей, к-рые всегда выбирали бы только добро. Если же Он их не создал, то уже не может считаться всемогущим и всеблагим.

Ответ со стороны теистов был предложен Дж. Хиком и состоял прежде всего в указании на противоречия в понимании свободы у атеистов. Если бы все мысли и действия людей были предопределены Богом так, что они не могли бы отклониться от добра, у людей не было бы никакой свободы. Создать такие существа - это создать личности, не являющиеся личностями, что представляет собой логическое противоречие. Согласно Хику, «ответственность Бога» за З. должна быть ограничена не только с логической, но и с фактической стороны: огромная доля человеческого страдания (нищета, угнетение, преследования, войны, несправедливость и т. д.) обусловлена бесчеловечностью или преступным неведением людей, которые сами несут ответственность за это (Hick J. Philosophy of Religion. Englewood Cliffs (N. J.); Prentice-Hall, 1963).

А. Плантинга в своих фундаментальных работах (Plantinga A. God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. Ithaca (N. Y.), 1967; Idem. God, Freedom and Evil. N. Y., 1974) подверг критике основной тезис атеистов: «Если зло существует, то оно неоправданно» - и подробно разработал «апологию от свободного выбора» (free will defense). Используя модальную логику, он попытался показать, что существует возможный мир, в к-ром положения «Бог всемогущ, всеведущ и всеблаг» и «зло существует» должны быть одновременно

истинными и совместимыми. Эти 2 положения могут быть согласованы в 3-м: «Бог имеет морально достаточное основание, чтобы создать мир, содержащий моральное зло». При этом создание таких свободных существ, к-рые могли бы действовать только праведно, является внутренне противоречивым, а потому невозможно для Бога. Плантинга предложил использовать для ответа атеистам и др. традиц. аргумент - об отеческой заботе Бога о мире, к-рая допускает существование З. как средства достижения высшего блага. По его мнению, ту или иную версию этого аргумента должен принимать любой теист.

Вмч. Георгий, поражающий змея. Икона. Кон. XIV в. (Британский музей, Лондон) Вмч. Георгий, поражающий змея. Икона. Кон. XIV в. (Британский музей, Лондон) Новый виток полемики был начат статьей У. Роу «Проблема зла и некоторые разновидности атеизма» (Rowe W. L. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. N 4. P. 335-341). Согласно Роу, если исходить из рациональности, невозможно допустить, что все прецеденты З. необходимы для большего блага или для предотвращения большего З., поэтому следует признать существование случаев «напрасного зла» (gratuitous evils). Но такие случаи, по Роу, несовместимы с представлением о существовании благого Бога. Позднее П. Дрейпер (Draper P. Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists // Nous. 1989. Vol. 23. N 2. P. 331-350), сравнивая теистический и нетеистический способы объяснения З., обозначил второй как «гипотезу безразличия» (hypothesis of indifference), в соответствии с которой ни природа, ни наличное состояние разумных существ не могут считаться результатами действий, производимых нечеловеческими существами. Попытки теистов объяснить З. биологических страданий, по его мнению, несостоятельны, поскольку эти страдания значительно превосходят их необходимость для функционирования живых существ, с помощью к-рой их можно было бы объяснить и оправдать. Отвечая оппонентам теизма, Плантинга прежде всего подвергал сомнению тезис, в соответствии с которым баланс удовольствий и страданий может быть лучше объяснен на основании «гипотезы безразличия» (Plantinga A. On Being Evidentially Challenged // The Evidential Argument from Evil / Ed. D. Howard-Snyder. Bloomington, 1996. P. 244-261). У. Алстон основывал свою критику Роу на отрицании правомерности отождествления непознанности З. с его «напрасностью». Из того, что люди часто не постигают назначение чего-либо, представляющегося им З., не следует бессмысленность этого З. (Alston W. P. The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition // Philosophical Perspectives. 1991. Vol. 5. P. 29-67). Дж. Сеннетт также подверг критике основную позицию в «индуктивном аргументе» Роу: те блага, о к-рых мы знаем, не предоставляют нам надежных оснований для выводов о всех благах. Как и Алстон, он отвергал то, что «непостижимые» случаи З., на к-рые опирается аргументация Роу, являются достаточными для заключения об их неоправданности (Sennett J. F. The Inscrutable Evil: Defense Against the Inductive Argument from Evil // Faith and Philosophy. 1993. Vol. 10. N 2. P. 220-229).

В совр. англо-амер. аналитической теологии существует 2 основных направления анализа проблематики З. В рамках 1-го направления предлагается универсалистское, т. е. применимое ко всем вообще случаям, «оправдание» Бога за существование

мирового З., которое строится на основании предположения о наличии у Него некоторого общего «плана» всего происходящего в мире (прежде всего - в мире разумных существ). В рамках 2-го направления предлагается партикуляристское рассмотрение проблемы, т. е. предпринимаются попытки реконструкции возможных «стратегий» Бога в индивидуальных случаях и учет смыслов проявления З. в жизни конкретных индивидов именно как индивидов, а не как представителей человеческого сообщества.

Внутри универсализма в свою очередь выделяется 3 парадигмы. Авторы, работающие в рамках 1-й парадигмы (Р. Чизем, Н. Пайк), рассматривают проблему происхождения и значения З. в духе теодицеи Лейбница, в соответствии с которой оно является необходимым элементом в Божественном замысле «лучшего из возможных миров», поскольку обеспечивает требуемые для мирового совершенства иерархию и разнообразие совершенств.

Представители 2-й парадигмы рассматривают З. как особую направленность свободной воли. Хотя такая направленность не является необходимой, тем не менее Бог учитывает ее в Своем замысле о мире. В рамках этого направления Плантинга разрабатывал «теозпистемическую» концепцию Божественного предведения, «срединного знания» Богом буд. действий человека. Работавшая в том же направлении Э. Стамп развивала более традиц. концепцию морального и физического З. Бог попускает существование З. на том основании, что это является лучшим способом для человека познать ущербность собственной воли. Поскольку люди не могут осуществить возвращение к Богу собственными усилиями, а Бог не желает делать этого без них, Он как бы вынуждает их просить у Него исправить их волю (Stump E. The Problem of Evil // Faith and Philosophy. 1985. Vol. 2. N 4. P. 392-423). Связь между З. и свободой под особым углом зрения рассматривал М. Марри, полагавший, что верующий человек может трактовать как З. саму «скрытность» Бога, поскольку она является одной из причин неверия. Однако, если бы Бог делал Свое существование и намерения слишком очевидными, люди были бы принуждаемы верить в Него и следовать Его заповедям, а это лишило бы и то и другое ценности (Murray M. J. Coercion and the Hiddenness of God // American Philosophical Quarterly. 1993. Vol. 30. N 1. P. 27-38).

В 3-й парадигме акцентируется воспитательный аспект допущения Богом З. В число ведущих представителей этого направления входит Хик, к-рый в монографии «Зло и Бог любви» (Hick J. H. Evil and the God of Love. N. Y., 1966) и мн. статьях (см., напр.: Idem. An Irenaean Theodicy // Encountering Evil: Live Options in Theodicy / Ed. S. T. Davis. Atlanta, 1981. P. 39-68), исходя из учения сщмч. Иринея, еп. Лионского, указывал на то, что человек был создан только «по образу» Бога, но не «по подобию» - его он призван приобрести. Поэтому несовершенный и злой мир является подходящим «училищем» для души, к-рая должна становиться все более совершенной. Р. Суинберн в своих сочинениях (Swinburne R. The Existence of God. Oxf., 1979; Idem. Providence and the Problem of Evil. Oxf., 1998) отстаивал идею, что «окружение» души, имеющее в т. ч. облик физического и морального З., постоянно ставит ее перед необходимостью выбора, к-рый, помимо его результатов в каждом отдельном случае, чрезвычайно важен также

сам по себе, т. е. как чистый факт принятия осознанного морального решения. Гармоничный и предсказуемый мир лишил бы человека всякой «заслуги». Точно так же, если бы Бог просто «внедрил» в человека правильные представления о том, что надлежит делать, без самостоятельного опыта выбора между добром и З. человек не научился бы реально отличать божественные предписания от собственных случайных и ложных представлений.

В рамках партикуляризма также выделяется 2 основных направления. 1-е направление было представлено теми философами, которые отвечали на претензии противников теизма в связи с множеством случаев кажущихся бессмысленными страданий людей и живых существ. В противоположность универсалистам партикуляристы считают, что на конкретные претензии надо давать конкретные, а не общие ответы. Поэтому их стратегия состоит в том, чтобы предлагать обоснование того, что наше незнание смысла тех или иных случаев неоправданного З. не является основанием для отрицания возможности этого смысла - для такого отрицания нужно предварительно доказать, что наши когнитивные возможности для отрицания вполне достаточны. Так, П. ван Инваген, принимая объяснение З. свободой воли, полагает, что т. о. не обеспечивается «полная теодицея», поскольку это объяснение может показать, почему З. вообще существует, но неспособно «оправдать» его «объем», «продолжительность» и «распределение». Последний из перечисленных параметров может быть, по его мнению, объяснен и действием случайности, к-рая, однако, не «случайна» в своем истоке, т. к. является следствием падения человека (Inwagen P., van. *The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy in Philosophy of Religion* // *Philosophical Topics*. 1988. Vol. 16. N 2. P. 161-187; см. также: Idem. *The Problem of Evil: The Gifford Lectures Delivered in the Univ. of St. Andrews in 2003*. Oxf., 2006).

Представители 2-го направления в партикуляризме в большей мере обращают внимание на различные виды индивидуального восприятия страдания. Напр., Р. Адамс считает, что у каждого человека, если он осознает благотворность для своего существования тех или иных разновидностей З., может быть собственная теодицея, формирующаяся на основании его жизненного опыта (Adams R. M. *Middle Knowledge and the Problem of Evil* // *The Problem of Evil* / Ed. M. M. Adams, R. M. Adams. Oxf., 1990. P. 110-125).

М. Адамс в ряде работ (см., напр.: Adams M. M. *Horrendous Evils and the Goodness of God* // *Proc. of the Aristotelean Society: Suppl.* Vol. 1989. Vol. 63. P. 297-310) утверждает, что общие теодицеи, занимающиеся только «общими благами», не дают возможности объяснить страдания, которые заставляют человека усомниться в том, что благом является его жизнь как таковая. Она развивает концепцию «ужасов» (*horrendous evils*), отрицая при этом, что они имеют общую причину (такую, напр., как греховность), и полагает, что в каждом конкретном случае конкретные «ужасы» могут конкретным образом (скорее мистически, чем рационально) содействовать соединению человека с Богом.

Лит.: Madden E. H., Hare P. H. *Evil and the Concept of God*. Springfield, 1968; Geach P. *Providence and Evil*. Oxf., 1977; Griffin D. R. *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*. N. Y., 1991; Peterson M. L., ed. *The Problem of Evil: Selected Readings*. Notre

Dame (Ind.), 1992; idem. The Problem of Evil // A Companion to Philosophy of Religion / Ed. Ph. L. Quinn, Ch. Taliaferro. Oxf.; Malden, 1997. P. 393-401; Whitney B. L. Theodicy: An Annot. Bibliogr. on the Problem of Evil, 1960-1990. N. Y., 1993; Christian Faith and the Problem of Evil / Ed. P. van Inwagen. Grand Rapids (Mich.), 2004; Проблема зла и теодицеи: Мат-лы междунар. конф. 6-9 июня 2005 г. / Общ. ред.: В. К. Шохин. М., 2006; Адамс М. Христос и ужасы // Там же. С. 22-38; Адамс Р. Любовь и проблема зла // Там же. С. 39-53; Инваген П., ван. Аргумент от зла // Там же. С. 69-83; Суинберн Р. Требования к удовлетворительной теодицее // Там же. С. 174-187. В. К. Шохин Понимание З. в русском богословии Рус. богословы, следуя традиции вост. святоотеческой мысли, рассматривали проблему З. прежде всего как религиозно-нравственную проблему, отождествляли З. с грехом, совершаемым человеком по собственной воле. Прп. Иосиф Волоцкий в кн. «Просветитель» писал: «Нет неправды у Бога, и когда мы творим зло - не по Его воле творим» (Просветитель. С. 110). Соглашаясь со святоотеческой мыслью, что человек, обманутый средоточием всякого З.- диаволом и изгнанный из рая Богом, не мог спастись от З. собственными усилиями и, несмотря на данный Богом закон и свидетельства пророков, все больше и больше следовал путем греха, прп. Иосиф отмечал, что только боговоплощение и крестная смерть за грехи человеческие Господа нашего Иисуса Христа освобождают человека из-под власти диавола и З.; Господь «изливает нам, постоянно согрешающим и кающимся, великое море Своего милосердия, погашающее огонь нашей злобы» (Там же. С. 111).

Икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» («На аспида и василиска наступиши, и попереши льва и змия» - Пс 90. 13). Кон. XVII - нач. XVIII в. (ГТГ) Икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» («На аспида и василиска наступиши, и попереши льва и змия» - Пс 90. 13). Кон. XVII - нач. XVIII в. (ГТГ) Прп. Максим Грек причину З. также связывал с грехопадением прародителей, к-рые, обладая дарованным Богом «свободным произволением», по причине недостатка веры в Бога и несовершенства разума были обмануты диаволом, нарушили Божий запрет и были изгнаны из рая. Следствием грехопадения, считал прп. Максим, стали «забвение» и «неведение» Бога (Духовно-нравственные слова. С. 50). Забвение Божественной славы падший человек пытается возместить поисками земной славы, добиваясь ее, предаётся тщеславию и гордости, а если терпит неудачу, то преисполняется завистью к чужой славе. Неведение же «совершеннейшего Блага» оборачивается его подменой земными благами - чревоугодием, телесными наслаждениями, сребролюбием и страстью к наживе. Прп. Максим писал, что искусьитель пытается представить Бога, «Который то обетованием Божественных благ, то угрозою бесконечных и страшных мучений отводит нас от всякого зла и поощряет к непорочному и богоподобному житию», «виновником зла», царящего в мире (Там же. С. 53). Прп. Максим считал, что Боговоплощением людям возвращена утраченная ими в грехопадении свобода, к-рая несовместима с верой в судьбу, а средствами, позволяющими уклоняться от всякого З., являются «всегдашний чистый страх Божий» и исполнение божественных заповедей (Там же. С. 78). Свт. Тихон Задонский в соч. «Об истинном христианстве», рассматривая проблему З. с позиций христ. понимания греха, посвятил 9 глав своего исследования анализу и обличению человеческих

грехов (О истинном христианстве. С. 196-292). Полагая, что человеку по его «ветхому рождению» присущи многочисленные грехи, злые помышления и беззаконие, свт. Тихон писал: «Сего ветхого человека со злонравием отрещися должно христианину» (Там же. С. 96); «колько бо совлекается и умерщвляется ветхий человек, толико облекается и оживляется в нас новый; сколько же облекаться будем в нового человека, толико богоподобнейшие будут свойства в нас» (Там же. С. 97). Необходимой предпосылкой и основой совлечения «ветхого человека» свт. Тихон считал безусловное покорение человеческой воли Богу.

Свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский, в «Беседе из притчи о плевелах» давал глубокое и художественно выразительное толкование известной евангельской притчи. Отмечая рождение всех людей от Бога, свт. Филарет следующих Богу людей называл «сынами Царствия», а противящихся Правде Божией и творящих З.- «сынами лукавого». Задавая вопрос, «откуда взялись плевелы» на поле христ., засеянном, возвращенном и ухоженном Богом, и считая неудовлетворительными и поверхностными объяснения З. и греха «заблуждениями от ограниченности», или «пороками от слабости», свт. Филарет указывал на диавола как причину греховных помыслов, склонностей к чувственным удовольствиям и злым поступкам.

Архиеп. Антоний (Амфитеатров) в «Догматическом богословии православной католической восточной Церкви» отмечал несовместимость З. с христ. представлением о Боге как о «совершеннейшем Виновнике вселенной и совершенстве самой вселенной» (Догматическое богословие... С. 87); разделяя З. на нравственное и физическое, 1-е относил к деятельности свободно-разумных существ, исказивших в своей свободе предвечный замысел Бога о твари, 2-е - к последствиям нравственного З. Обсуждая проблему попущения Богом З., архиеп. Антоний писал, что «злые действия не укрываются от Его промыслительного ока. Бог, все направляя ко спасению человеков и славе Своего имени, к сей же цели обращает и злые действия» (Там же. С. 91). В рассуждениях о смерти человека архиеп. Антоний утверждал, что смерть как З. не создана Богом и есть следствие греха, вместе с тем она есть «благодетельство Бога, и горькая чаша ее, растворенная правдою, растворена милостью Творца и предназначена быть врачевством для человека»; «смерть необходима для совершеннейшего очищения и истребления зла из природы человека» (Там же. С. 242).

Архиеп. Филарет (Гумилевский) в «Православном догматическом богословии», различая нравственное и физическое З., утверждал, что толкования З. как лишь отрицания добра недостаточно. В случаях, когда человек отрицает Бога, Промысл Божий и противопоставляет себя Богу, следует говорить не только об отрицании добра, но и «положительном зле» (Православное догматическое богословие. С. 245). Архиеп. Филарет считал, что без понятия «положительного зла» невозможно было бы оценить степень тяжести содеянных грехов человека, поскольку всякий грех есть отрицание добра. Говоря о грехопадении, архиеп. Филарет писал: «Возможность падения Адама скрывалась в свойстве свободы ограниченной; переменить это свойство значило бы или конечное возвести на степень бесконечного, или же отнять у конечного лучшее преимущество» (Там

же. С. 352).

Митр. Макарий (Булгаков) в «Православно-догматическом богословии» утверждал, что проблема З. в строгом смысле этого термина - проблема нравственная, поэтому следует говорить о нравственном З., в то время как на физическое З. «должно смотреть частью как на следствие зла нравственного, частью как на наказание, посылаемое Богом за грехи и как средство исправления грешников» (Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 374). Излагая библейскую историю грехопадения человека и его последствия для земной жизни человека, митр. Макарий отмечал несостоятельность любых др., лежащих за пределами христианства, попыток объяснения противоборства З. и добра в человеке. Если З. присуще человеческой природе, как об этом учили античные философы и некоторые еретики, то это с неизбежностью ведет к отрицанию благого Творца и нравственного закона вообще. Не менее ошибочны, по мнению митр. Макария, воззрения на З. как на обусловленное ограниченностью природы человека или условиями жизни и недостатками воспитания (Там же. С. 503-506).

Прот. Феодор Голубинский в постановке проблемы добра и З. исходил из свойственной для его эпохи рационалистической установки, связывающей понимание добра и З. с умозрительным знанием. Обсуждая в курсе академических лекций «Умозрительное богословие» вопрос, как Бог «видит и предвидит зло», прот. Ф. Голубинский обращал внимание на принципиальные отличия между Божественным всеведением, не нуждающимся ни в каком опыте, и ограниченным человеческим познанием, к-рое всегда исходит из деления на познающего и познаваемого и опирается на чувственный опыт. Прот. Ф. Голубинский писал, что «Бог совершеннейшим образом знает, что есть зло. Знание сие основывается в Нем на совершеннейшем знании добра» (Умозрительное богословие. С. 130).

Свт. Феофан Затворник в кн. «Путь ко спасению» тему З. рассматривал в разд. «Правила брани со страстями, или Начала самопротивления» (С. 266-298). Считая невозможным «быть вместе добру и злу» и рассматривая борьбу со З. как борьбу с похотями и страстями на поприще «духовной брани», свт. Феофан видел причину греха и страстей в теле («плотоугодие» и др.) и душе человека (в умственной части - «своеумие» и др.; в желательной части - «своеволие» и др.). Наряду с этими внутренними причинами греха, присущими человеку, свт. Феофан особое значение придавал внешним причинам, к которым он относил мир (давая ему следующее определение: «Мир есть осуществленный мир страстей, или ходячая страсти в лицах, обычаях, делах» - Путь ко спасению. С. 272) и бесов («...бесы, как источники всякого зла, своими полчищами всюду окружая людей, научают их на всякий грех...» - Там же. С. 273). Исходя из факта единства и взаимосвязи внутреннего и внешнего бытия человека, свт. Феофан объяснял происхождение З. и греха.

Подробно разработанные свт. Феофаном средства борьбы с грехами (от появления помысла до превращения его в похоть и страсть) в своей основе имели обращение «внутрь себя» и отсечение помысла и были изложены в разд. «О хранении духа ревности по Богу». При всей необходимости и исключительной важности борьбы с искушениями и греховными помыслами она была частью

позитивного духовного делания, восхождения к Богу через «внутрь пребывание» (к-рое «собственно есть заключение сознания в сердце...» - Там же. С. 206), «зрение другого мира» и «стояние в чувствах, доведших до решимости» (Там же. С. 205, 216).

Страшный Суд. Икона. 1-я пол. XVI в. (ГТГ) Страшный Суд. Икона. 1-я пол. XVI в. (ГТГ) Свт. Игнатий (Брянчанинов), считая необходимым ясно различать духовное и чувственное видения, с последним связывал З. «Здесь на земле,- писал он,- образы истины перемешаны с образами лжи, как в стране, в которой перемешано добро со злом, как в стране изгнания падших ангелов и падших человеков» (Слово о смерти. С. 23). Характеризуя здешний мир, как лежащий «во зле», и отмечая различную подверженность З. падших ангелов (в к-рых З. «преобладает») и людей (у к-рых З. смешано с добром), свт. Игнатий отмечал невозможность для людей собственными силами справиться со З. и объяснял целью спасения людей от З. вочеловечение Бога Слова. В диалоге «Совещание души с умом» свт. Игнатий писал о плененности души губительными соблазнами и страстями и пораженности ума грехом, следствием которого стали забвение Бога, самолюбие, вера в свой «падший и лжеимянный разум» и «ложно-направленную волю» (Совещание души с умом. С. 117). Проблема З. была предметом рассмотрения в курсах нравственного богословия (А. А. Бронзова, М. А. Олесницкого, Н. С. Стеллецкого и др.), а также в многочисленных работах, связанных с исследованием эсхатологической проблематики и учением об антихристе (Н. И. Виноградова, А. Д. Беляева, А. М. Темномерова, прот. Н. М. Орлова и др.)

Прав. Иоанн Кронштадтский, рассматривая душу человека как образ Божий, пребывающую «в теле везде, но особенно в сердце» (Моя жизнь во Христе. С. 341), с сердцем связывал и З. «Корень всякого зла,- писал св. Иоанн,- есть самолюбивое сердце... от самолюбия или чрезмерной и незаконной любви к самому себе истекают все страсти...» (Там же. С. 141). Полагая, что человек менее всего изучил науку побеждать грех,- «не мыслить зла, хотя бы кто и причинил нам зло, а всеми мерами извинять его», жить мудро и во всяком человеке видеть «красоту образа Божиего» (Там же. С. 180-181), прав. Иоанн считал усердную молитву и причащение св. Таин лучшими средствами борьбы со страстями, злобой и греховными помыслами.

Архим. Сергей (Страгородский) (впосл. Патриарх Московский и всея Руси) в своей кн. «Православное учение о спасении» отмечал, что З. и грех отдалили человека от Бога, и определял спасение как «свободо-благодатный переход человека от зла к добру, от жизни по стихиям мира и от вражды против Бога к жизни самоотверженной и к общению с Богом» (Православное учение о спасении. С. 227).

С. М. Зарин в кн. «Аскетизм по православно-христианскому учению» утверждал, что «понятие о зле, как грехе, есть одна из самых характерных, специфических особенностей христианской религии» (Аскетизм. С. 27), и усматривал субъективную, т. е. присущую самому человеку причину З. и греха, в его «тварной и несовершенной свободе» (Там же. С. 16). Отмечая, что назначение человека

состоит в богоуподоблении, через к-рое только и становится возможным Богообщение и участие в вечной Божественной жизни, Зарин считал З. и грех основными препятствиями на пути к Богу.

Прот. Георгий Флоровский рассматривал проблему З. в ряде своих работ. В ст. «Два завета», рассуждая о религиозно-метафизических причинах З., он писал: «Источник зла не в субъективно-психологическом разъединении и самоутверждении людей: есть «реальный» отец лжи... И изгонится он лишь в «последние дни» - на «суде великого дня». Изгоняется и в этой жизни - «молитвою и постом», участием в благодатной и таинственной жизни Церкви и лично-творческой аскезой, подвигом жертвенной и самозабвенной любви к ближним - не по плоти и крови ближним, а по единству Голгофской жертвы...» (Два завета. С. 180-181). Отмечая парадоксальный и двойственный характер проблемы З., которое не существует в отношении Божественного бытия, но представляет «реальную возможность» и «путь к гибели» для человека, прот. Г. Флоровский полагал, что основные трудности проблемы, связанные с пониманием З. как попущения Божия, преодолеваются «в религиозном ощущении тварности и богооставленности мира, в опыте свободы» (В мире исканий и блужданий. С. 157). Под опытом свободы он подразумевал различие между самим человеческим миром и предвечным Божественным замыслом о мире. В ст. «Идея творения в христианской философии» прот. Г. Флоровский принимал взгляд прп. Иоанна Дамаскина на З. как на бытие, к-рое лишено сущности и природы, т. е. «несущностно», и в своем рассмотрении делал акцент на разрушительно-деятельной и «ложно-созидательной» стороне З. Он писал: «Зло - это пустота небытия. Зло - это больше, чем отсутствие, это положительное небытие. Зло производит в мире новые сущности - ложные, но действительные и явные сущности» (Идея творения в христианской философии. С. 321-322).

В. Н. Лосский в «Догматическом богословии» проблему З. обсуждал в гл. «Первородный грех». Формулируя свой тезис следующим образом: «Проблема зла - проблема по существу своему христианская» (Догматическое богословие. С. 249), Лосский в кратком историко-философском анализе монистической и дуалистической метафизики утверждал, что в 1-м случае З. усваивается тварному миру, но в конечном счете понимается как «иллюзия», во 2-м - З. приобретает характер самостоятельного и совечного Богу начала - «злой материи». Полагая, что поставленный даже с христ. позиции вопрос, что такое З., ведет к ошибочному предположению, что З. есть нечто, некая сущность или злое начало, Лосский отмечал сложность самой проблемы З. С одной стороны, о З. следует говорить, что оно «не существует, что оно есть только лишение бытия», а с другой - необходимо считаться с «реальностью зла», существующего в мире (Там же. С. 250).

Следуя традиц. путем, Лосский видел источник З. в «лукавом» и связывал склонность людей к З. со «свободой твари», дающей З. место в своей воле. Вместе с тем он считал, что для понимания З. необходима более подробная разработка проблем, имеющих отношение к ангельскому миру. В частности, Лосский полагал, что необходимо отличать в «лукавом» его добрую природу (как

сотворенную Богом) от злой личности. Не ставя под сомнение святоотеческий тезис, что З. не есть сущность (природа), Лосский тем самым относил З. к личности «лукавого», к некоторому «некто» (Там же). В целом разделяя т. зр. свт. Игнатия (Брянчанинова) относительно телесности ангелов, Лосский отмечал принципиальные отличия между человеческим и ангельским мирами; если единство человечества (при различиях по личности) основано на единстве природы человека и, следов., имеет органический характер, то ангельский мир лишен единства природы и связан личностно, т. е. «гармонически» (Там же. С. 251-252). Из этого, по мнению Лосского, следует, что «зло, воспринятое Адамом, смогло осквернить всю человеческую природу; но злобная позиция одного ангела остается его личной позицией: здесь зло - в каком-то смысле - индивидуализируется. Если заражение и происходит, то через пример, через влияние, которое одна личность может оказать на другие личности. Таким образом, зло имеет своим началом грех одного ангела» (Там же. С. 252).

Др. важный аспект рассуждений Лосского касался злого мира, того катастрофического порядка, в к-ром существует смерть и который будет упразднен по воле Божией. Согрешивший и изгнанный из рая человек принужден жить в мире «под властью лукавого», и хотя человек не лишен благодатных даров Божиих и Божией помощи, он подвержен смерти, к-рая дана ему в наказание. Смерть, писал Лосский, воспитывает человека, открывает перед ним возможность раскаяния; «для человека лучше смерть, т. е. отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения» (Там же. С. 253). Но смерть не всемогуща, не является истинным и тот мир, в к-ром живет человек. «Истинная вселенная, истинная природа утверждаются только благодатью» (Там же. С. 254).

Тема З. в русской религиозной философии XVIII в. Эта тема обсуждалась в ряде сочинений XVIII в. В. А. Левшин затрагивал проблему З. в письме-рецензии на «Поэму о гибели Лиссабона» Вольтера, к-рый подвергал сомнению всеблагодать и всемогущество Бога и существование Божественного Промысла, допустившего З.-гибель невинных людей во время землетрясения. В своей обстоятельной критике воззрений Вольтера Левшин соглашался с позицией Ж. Ж. Руссо и, приводя различные аргументы, свидетельствующие о мудрости и благости Творца мира, считал ошибочным превращение частного З. в общую характеристику самого сотворенного бытия. М. М. Щербатов в работе «Размышления о смертном часе» рассматривал вопрос, в какой мере смерть необходимо считать З. для умирающего человека. Подробно исследуя различные аспекты этой темы, связанные с физическими страданиями, утратой близких людей и самой жизни с ее немногочисленными счастливыми мгновениями и пониманием смерти как «засыпанием навеки», Щербатов к числу непоправимых бед для умершего человека относил лишь невозможность исправления его «преступлений»; саму же смерть не считал З., «ибо ничто Богом не соделано ко злу, но к благу» (Размышления о смертном часе. С. 261). Для человека, верующего в Бога и бессмертие души, полагал Щербатов, смерть представляет время победы веры над самой смертью. А. Н. Радищев в соч. «Путешествие из Петербурга в Москву» и др. обличал социальное З., критикуя с т. зр. теории «естественного права» крепостничество и угнетение человека человеком. Обличение социального З. с

позитивистских и материалистических позиций получает развитие в следующем столетии в трудах декабристов, М. А. Бакунина, А. И. Герцена, В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского и др.

XIX - нач. XX в. В рус. религ. философии этого периода тема З. систематически разрабатывалась лишь некоторыми мыслителями. Широкое распространение получили учения Вл. С. Соловьёва, Л. Н. Толстого и Н. Ф. Фёдорова, оказавшие влияние на исследование этой темы в философии XX в.

Проблема З. занимала важное место в философии Соловьёва. Уже в ранней работе «Жизненный смысл христианства» он констатирует существование З. в мире как принципа, к-рый, как ему представлялось, с необходимостью требует противоположного принципа, Логоса, опирающегося на любовь и гармонию. По мере разработки Соловьёвым главного учения о Софии, Премудрости Божией, проблематика З. в мире оказывается связанной с космологическим и антропологическим аспектами софийности и учением о свободе. Так, в «Чтениях о Богочеловечестве» свобода, присущая Софии - мировой душе («идеальному человечеству»), рассматривается как причина возможного самообособления Софии и ее отпадения от Бога; в этом случае «частные элементы ее всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод - страдание» (Собр. соч. Т. 3. С. 142); мир, к-рый в своей бытийной основе является «отражением вечной идеи», становится ей враждебным и искажает идею до неузнаваемости. По мнению Соловьёва, именно этими метафизическими причинами обусловлено недолжное состояние мира, его пребывание во зле, тот факт, что З. присуще всей земной природе и «есть общее свойство природы» (Там же. С. 131).

З. человека Соловьёв видел в его эгоизме, в стремлении к утверждению собственной индивидуальной воли вопреки другим, и различал 2 стороны, связанные с проявлениями З. в человеке: внутреннюю - заключенную в акте его воли свободную причинность и внешнюю - причинность «физическую», обусловленную миром. Вместе с тем он утверждал, что «индивидуальные существа не могут быть свободной причиной зла в качестве существ физических, какими они являются в природном вещественном мире, потому что этот мир и они сами, поскольку принадлежат к нему, суть лишь следствия или проявления зла» (Там же. С. 134). Полагая, что человек рождается во З., а «злая воля» человека изначально обнаруживает себя в жизни человека, Соловьёв утверждал, что З. для человека «есть нечто данное, роковое и невольное», и объяснял его «безусловной волей» (Там же).

Обсуждению проблемы З. у Соловьёва были посвящены главы работ и отдельные статьи Е. Н. Трубецкого, А. С. Глинки (Волжского), Э. Л. Радлова, прот. Георгия Флоровского и др. Учение Соловьёва о З. как отпадении Софии от Бога дало основание Трубецкому говорить о «неудаче» ранней теодицеи Соловьёва (Мировоззрение Вл. С. Соловьёва: В 2 т. М., 1913. Т. 2. С. 259), а прот. Г. Флоровскому считать, что Соловьёв «учил о предопределении», а его З.- сводимо к «раз-ладу», «хаосу» бытия (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. П.,

1937. С. 314).

Наказание грешников. Фрагмент композиции на двери в жертвенник. Посл. треть XVI в. (ВГИАХМЗ) Наказание грешников. Фрагмент композиции на двери в жертвенник. Посл. треть XVI в. (ВГИАХМЗ) Принцип подчинения метафизическим причинам как свободной причинности воли, так и физической причинности природы, к-рый, по мысли Соловьёва, указывал на то, что естественным образом, без воли Божией человек не может освободиться из-под власти З., был использован им и в трактате «Россия и вселенская Церковь», но с изменениями - автор проводил различие между Софией и мировой душой, на к-рую и возлагал вину за З. в мире, и посвятил специальное место учению о падении ангелов. С иной, церковно-учительской т. зр. объяснял Соловьёв З. в кн. «Духовные основы жизни», в предисловии к к-рой писал, что разум и совесть обличают нашу обычную смертную жизнь как дурную и несостоятельную и требуют ее исправления (Собр. соч. Т. 3. С. 301); задавал вопрос: «...как жить в мире... когда мир во зле лежит», и отвечал: «Прежде всего не нужно верить в это зло, будто оно непреложное. Напротив, оно ложно и преложно» (Там же. С. 302). Характеризуя жизнь в мире З. как грех, болезнь и тление, Соловьёв отмечал, что новая жизнь дается человеку с благодатной помощью Божией, а «для принятия благодати со стороны человека требуется отвращение от нравственного зла, как греха, усилие от него избавиться и обращение к Богу» (Там же. С. 313). В борьбе со З. и грехом особое внимание в этой книге Соловьёв уделял воле человека, писал, «что воля Божия требует от нас не каких-нибудь внешних действий, а нашей собственной воли,- чтобы мы сами хотели исполнить волю Божию» (Там же. С. 319).

В религиозно-философской антропологии, излагаемой в соч. «Оправдание добра», проблема З. обсуждается в связи с учением о противоположности духа и плоти и вопросом о смерти. Отличая плоть от тела (как «храма духа»), Соловьёв в плоти видел «животность», ненасытное материальное начало, стремящееся к господству над духом. Рассматривая влечения плоти в качестве причины З. и греха, а тело человека как территорию противоборства плоти и духа, Соловьёв считал необходимым условием нравственности и человеческого достоинства подчинение плоти духу. Вместе с тем он отмечал, что не во власти человека полностью подчинить плоть духу, равно как и невозможно человеку собственными силами победить З. смерти.

Ставя основной вопрос теодицеи, почему Бог допускает З., Соловьёв писал: «Бог отрицает зло как окончательное, или пребывающее, и в силу этого отрицания оно и погибает, но Он допускает его как превосходящее условие свободы, т. е. большего добра. Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т. е. большим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире невозможным, а с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости возможность извлекать из зла большее благо...» (Там же. Т. 8. С. 203).

В. И. Несмелов в своей религиозно-философской теодицее, развиваемой в

«Науке о человеке», обстоятельно излагал и исследовал методами логического и психологического анализа библейское известие о падении первого человека и возлагал вину за это падение и происхождение З. на диавола и людей (Наука о человеке. Т. 2. С. 234). По мнению Несмелова, З. и преступление первых людей заключалось в том, что они добровольно своим суеверным отношением к материальному миру извратили божественный порядок, божественному предпочли материальное - «суеверно поели древесных плодов с целью сделаться через это более совершенными» (Там же. С. 253).

Полагая невозможным окончательное избавление от З. естественным образом, Несмелов считал, что с «откровением нового мира зло будет решительно побеждено и совершенно уничтожено, потому что зло заключается в разрушении Божией мысли о бытии, а это разрушение в будущем мире воскресения окажется совершенно невозможным» (Там же. С. 413).

Л. Н. Толстой в кн. «В чем моя вера?», выступая в роли религ. реформатора и толкователя Евангелий, односторонне и формально объяснял слова Господа Иисуса Христа «вы слышали, что сказано: «око за око и зуб за зуб». А Я говорю вам: не противься злому» (Мф 5. 38-39) и формулировал основные принципы учения о «непротивлении злу насилием» (В чем моя вера? С. 59-61), идеологии, близкой по своему содержанию к анархизму и ставшей популярной среди его последователей-толстовцев. Ошибочно полагая, что христ. Церковь «перетолковала метафизическое учение Христа» и подчинилась требованиям земного мира (Там же. С. 163), Толстой противопоставлял «старой» и «умершей» Церкви новую, к-рая должна была быть связана «не помазанием, а делами истины и блага» (Там же. С. 183). Он утверждал, что божественный закон «не противься злому» абсолютно противоречит человеческим законам общественного устройства, хозяйственного порядка, судопроизводства, армии и т. д.

Др. религ. реформатор, Н. Ф. Фёдоров, в кн. «Философия общего дела» к З. относил: 1) «небратское состояние мира», под которым имелось в виду отсутствие в человечестве чувства своей принадлежности к единому Богу-Отцу и понимания себя в качестве одной общей семьи; 2) вражду между людьми, имущественное и социальное неравенство, войны; 3) смерть, уносящую поколение за поколением людей; 4) рождение людей, к-рое превращается в рождение для смерти при отсутствии практических средств борьбы со смертью; 5) природу как «временного врага» человечества, с которой человеку приходится бороться, но «вечного друга» в случае ее использования в качестве средства для освобождения от смерти. Считая воскресение Христово центральным событием, выражающим суть христианства, Фёдоров критиковал историческое христианство за «пассивное» ожидание конца света; в своем религиозно-утопическом проекте «воскрешения мертвых» как преодоления З. во всех его формах он пытался объединить ошибочно истолкованную им догматику и богослужебную жизнь Церкви с наукой, на к-рую возлагал надежды на практическое осуществление своего проекта.

XX век. В магистральной линии развития рус. религ. философии, связанной с учениями Вл. Соловьёва о Богочеловечестве, всеединстве и Софии, Премудрости Божией, тема З. исследовалась в различных версиях конструируемых теодицей.

Несомненное влияние на формирование теодицеи с софиологическим уклоном оказали учения Платона и неоплатоников, Николая Кузанского, Ф. В. Шеллинга, в нек-рых случаях - нем. мистиков Майстера Экхарта, Я. Бёме.

Э. Л. Радлов в своем «Философском словаре» писал, что «злом называется все то, что в нравственной сфере человеком оценивается отрицательно и противопоставляется добру» (С. 235); он различал 4 типа З.: физическое (связанное со страданиями человека), нравственное (обусловленное несовершенством природой человека), социальное (причиной к-рого является несовершенство общественной и гос. жизни), метафизическое (проистекающее из «природы бытия вообще и природы человека»). Полагая несостоятельным положение, «что зло есть лишь отрицание или отсутствие добра», Радлов в трактовке существования З. в мире и допущения его Богом склонялся к т. зр. Соловьёва, изложенной в «Трех разговорах».

В философии Н. А. Бердяева проблема З. рассматривалась в контексте учений о бытии и небытии, свободе и необходимости, истории и эсхатологии и др. В период своего кратковременного увлечения софиологией в кн. «Философия свободы» Бердяев различал 3 типа реальности: 1) Бога и божественный космос, в к-ром все существа предвечно и «предмирно творятся Божеством» и пребывают «до времени»; 2) Софию - мировую душу, «носительницу соборного единства творения» (Философия свободы. С. 142); 3) земной, падший и греховный мир. Бердяев объяснял возникновение З. и греха отпадением от Бога мировой души - Софии, противопоставляя истинное бытие, как бытие в Боге, небытию, связывая с небытием корень З.- диавола.

В своих рассуждениях о бытии и небытии Бердяев, отрицая дуализм благого и злого начал, руководствовался мыслью, что вне Бога нет бытия, а бытие в Боге есть добро; соответственно З. не может быть в Боге, поскольку оно З., но оно не может быть и вне Бога, ибо является небытием (т. е. бытием «относительным»): «...начало зла одинаково не находится ни в Боге, ни вне Бога (как бытие самостоятельное» (Там же. С. 145). «Зло,- писал Бердяев,- находится вне сферы бытия, рождается из небытия и в небытие возвращается; оно не обладает силой, почерпнутой из божественного источника, и также мало есть сила, противоположная Богу, как бытие иное, конкурирующее» (Там же).

В религиозно-метафизической концепции, развиваемой в кн. «Смысл творчества», Бердяев обсуждал проблему З. в связи с проблемой свободы. Различая, под влиянием Шеллинга, Бога и мистическую «основу Бога», он утверждал существование 2 свобод - божественной (в добре) и мезонической, т. е. обусловленной ничто; и в последней усматривал причину З. и греха. Бердяев писал, что «зло имеет источник не в рожденном Боге, а в основе Бога, в бездне, из которой течет и свет и тьма» (Смысл творчества. С. 183).

В последующих работах Бердяев оставался верным этой концепции З.-ничто, в основу к-рой была положена идея онтологизации ничто. В кн. «Назначение человека» он писал, что вопрос о познании добра и З. в связи с историей грехопадения человека имеет 2 возможных решения: одно утверждает, что

само это познание ведет к З. и греху, др. видит в этом познании для человека благо. По мнению Бердяева, «плохо, что пережит опыт зла, но хорошо, что мы познаем добро и зло, когда опыт зла пережит» (Назначение человека. С. 48). В «Философии свободного духа», возвращаясь к теме теодицеи, он писал: «Бог всемогущ над бытием, но не над ничто, но не над свободой. И потому существует зло» (Философия свободного духа. Ч. 1. С. 233).

Острая полемика по вопросу З. возникла между Бердяевым и И. А. Ильиным, автором кн. «О сопротивлении злу силой», написанной, казалось бы, против давно раскритикованного учения «о непротивлении злу насилием» и толстовства. Определяя собственные задачи как религиозно-метафизические и морально-практические, Ильин уже во введении к своей книге расширял ее содержание, пользуясь др. формулой - «о сопротивлении злу силою и мечом», и указывал на необходимость борьбы со З., к-рое в совр. мире приняло осязаемые формы, перестало скрываться и «открыто узаконило себя». Однако сколько-нибудь глубокого религиозного и философского анализа проблемы З. книга не содержит: З., находящееся в «духовно-душевном» мире человека, рассматривалось Ильиным как «противодуховная вражда» в противоположность добру (как «одухотворенной любви, религиозно опредмеченной»). Большая часть книги посвящена вопросу об оправданности физического насилия по отношению к человеку, совершающему З., и возможным мерам воздействия на него («заставление», «принуждение», «насилие»). Тем не менее книга Ильина, к-рая только в своем подтексте содержала связанный с событиями рус. революции актуальный политический смысл, вызвала многочисленные отклики и острые дискуссии в эмиграции (см.: Ильин. Pro et contra). Она была подвергнута сокрушительной, но не всегда справедливой критике в статье Бердяева «Кошмар злого добра». Ильин, защищая свою т. зр. в ряде статей и выступлений, пытался развить ее в учении о злой воле и злом чувстве.

Свящ. Павел Флоренский в кн. «Столп и утверждение Истины» на основе разрабатываемого учения о Софии, Премудрости Божией, строил правосл. теодицею, тесно связанную через проблематику добра и З. и греха с антроподицеей. В сложном по своему составу учении о человеке свящ. П. Флоренский отмечал, что человек вышел «из рук Творца» непричастным З. и греху, что З. не заключено в природе человека и рассматривал З. как «духовное искривление» (Столп и утверждение Истины. С. 263). В гл. 11, посвященной Софии, Премудрости Божией, он отмечал: падение твари состояло «в онтологическом плане,- в выходе из небесного жилища, в несоответствии эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию» (Там же. С. 330). Однако эта, казалось бы, ясная и точная мысль автора приобретала менее определенные черты в связи с чрезвычайно широким толкованием Софии, которая, с одной стороны, понималась как «Церковь в небесном аспекте», «Царство Божие» (Там же. С. 332), с другой, связывала мир с Богом и была «идеальной субстанцией», «истиной» и «духовностью» твари (Там же. С. 349); свящ. П. Флоренский писал о Софии, что «осуществляемая, впечатлеваемая в мире опытным во времени, она, хотя и тварная, предшествует миру, являясь пре-мирным ипостасным собранием божественных перво-образов сущего» (Там же. С. 348).

Понимая основную задачу теодицеи как «преодоление в человеке его дьявольского, или ариманского начала», а самого дьявола как «не бытийственный дух» (Философия культа. С. 141), свящ. П. Флоренский возможность преодоления З. и греха (или дьявольского начала) видел в бытийной связи между Софией как корнем «цело-купной твари» и цело-мудрием, как духовно-нравственной задачей, которая встает перед каждым человеком и решение которой является необходимым условием его обожения. Свящ. П. Флоренский писал: «Основание дано общее для всех,- безусловное обожение человеческого естества в лице Иисуса Христа...», и это основание - «образ Божий, очищенный от первородного греха» (Столп и утверждение Истины. С. 230).

Прот. Сергей Булгаков в кн. «Свет Невечерний» в софиологическом учении о творении мира различал в ничто потенциальное ничто, непричастное З., из которого творился и был сотворен мир, и ничто актуализируемое, причастное З. и греху, неспособное к творению, но вторгающееся в мироздание и изменяющее божественный порядок на «хаокосмос». Двум типам ничто в концепции прот. С. Булгакова соответствовали 2 состояния мира - одно до грехопадения, когда сотворенный мир был эдемом и представлял собой «безгрешную потенциальность софийности», и др., связанное с грехопадением, обусловленное вторжением ничто-З. (т. е. состоянием мира, лежащего во З. и грехе). Пытаясь в границах своей теодицеи обосновать верховенство и единоначалие Божественной воли, прот. С. Булгаков объяснял попускение Богом З. следующим образом: «Зло может мыслиться лишь попущенным или вкравшимся в мироздание, как его частное самоопределение, именно как не должное актуализирование того ничто, из которого сотворен мир. Этому ничто Создателем указано положение темной основы, пассивного послушного начала, изнанки, а не лицевой стороны бытия, но тварная свобода вольна вызвать к бытию и небытию, актуализировать ничто, влить в него собственную жизнь» (Свет Невечерний. С. 262-263). Это метафизическое учение о З. как источнике греха прот. С. Булгаков восполнял учением о грехопадении человека, отмечая, что в «природе твари была только возможность греха», а само грехопадение произошло не в божественной Софии, а в «низшем центре софийной жизни, в творении с его онтологическим центром - человеком» (Там же. С. 262).

Л. П. Карсавин в ст. «О добре и зле» утверждал, что «зло - недостаточность причастия относительного к абсолютному, недостаток бытия или добра, т. е. зло - ничто, недостаток, отсутствие, лишенность бытием почитаться не может» (О добре и зле. С. 268). В систематическом труде «О Началах», посвященном метафизике христианства, Карсавин исходил из оппозиции абсолютного всеединства добра и относительного всеединства З.; понимал Бога как абсолютное всеединство и свободу (исключающую отношение к необходимости), противопоставлял Богу З., присущее «иерархии» тварных несовершенных существ, обладающих только относительным всеединством и свободой, связанной с необходимостью. Рассматривая З. как самоутверждение вне Бога существ, склонных к греху, и «умаление» их тварной природой абсолютного всеединства Бога, Карсавин вопреки собственному замыслу ставил под сомнение необходимость создания Богом тварного мира в качестве

относительного всеединства.

Л. Шестов в кн. «Афины и Иерусалим» писал: «Спрашивают, откуда зло? Многочисленные, хотя однообразные теодицеи дают ответы на этот вопрос, но ответы, которые удовлетворяют только авторов теодицеи (и то удовлетворяют ли?)...» (Афины и Иерусалим. С. 234). В толковании библейской истории грехопадения в кн. «На весах Иова» Шестов отмечал, что, несмотря на то что Библия на протяжении мн. столетий была предметом богословских и философских исследований и комментирования, событие, определившее изгнание человека из рая и земной удел человечества, остается неразгаданным и таинственным в своем существе. Полагая, что «традиционное» толкование, связывающее З. и грех с послушанием Адама, не объясняет тяжести наказания его Богом, Шестов следующим образом формулировал свой главный вопрос: «Почему дерево познания есть дерево смерти, а дерево жизни не дает познания?» (На весах Иова. С. 229).

Воскрешение Лазаря. Миниатюра из Псалтири Барберини. Посл. треть XI в. (Vat. gr. 372. Fol. 48r) Воскрешение Лазаря. Миниатюра из Псалтири Барберини. Посл. треть XI в. (Vat. gr. 372. Fol. 48r) Шестов считал, что плод с дерева познания «таил в себе неизбежную смерть», и человек был предупрежден Богом об этом (Там же. С. 231); не Бог, а человек себя наказал: «...он поверил змью, что познание прибавит ему сил, и стал знающим, но ограниченным и смертным существом» (Там же). Т. о., по Шестову, познание становится источником греха и началом человеческой истории. В этом пункте т. зр. иррационалиста Шестова совпадает с позицией рационалиста Гегеля. «Познание,- писал Шестов,- создав ложь и зло, потом пытается научить человека, как ему своими силами, своими делами спастись от лжи и зла. Но «познание» и «дела», если принять загадочное сказание Библии,- и были источниками всего зла на земле. Нужно «спасаться» иным способом, «верой» - как учит ап. Павел...» (Там же). Н. О. Лосский в своей персоналистической теодицее, напоминающей правосл. теодицею лишь по форме и терминологии, исходил из представлений, что Бог в «первичном акте творения» (предшествующем 6 дням) создает не «действительные личности» (как «годные для обожения»), а некие потенциальные личности, к-рые автор еще именовал «первозданными тварными существами» и «субстанциональными деятелями». Подобно Лейбницу в его учении о монадах, Лосский приписывал «субстанциональным деятелям» творческую силу, сверхпространственный и сверхвременный характер. Он писал, что «субстанциональные деятели» связаны между собой и с жизнью Бога, что они путем эволюционного процесса в природе «доразвившись до человечности», могут стать через данную им свободу «действительными личностями», если воспользуются свободой во благо, а не во З. (Бог и мировое зло. С. 330-332).

Полагая, что жизнь человека в психоматериальном царстве представляет собой выбор между искушениями к З. и греху со стороны сатаны и побуждениями к добру ангела-хранителя, Лосский считал волю человека ответственной за выбор добра и З. Он писал: «Существо, идущее путем нормальной эволюции, приходит к вратам Царства Божия и удостоивается обожения. Став членом

Царства Божия, оно перестает творить себе грубую нематериальную телесность, оно творит себе преображенное тело» (Там же. С. 342). Лосский критически относился к делению З. на метафизическое, нравственное и физическое; отрицал существование метафизического З., считал нравственное З. первичным, а данную классификацию - нуждающейся в дополнении социальным З., «сатанинским злом», злом душевной жизни» (Там же. С. 346-347).

Одна из сложнейших разработок темы З. принадлежит С. Л. Франку. В кн. «Непостижимое» он считал ошибочными и «рационалистическими» умозаключения относительно З.: 1-е, когда из существования в мире З. и несовместимости его с всеблагостью Бога выводится отрицание Бога; 2-е, когда утверждается, что «раз реальность зла в мире несовместима с бытием Бога, а Бог есть, значит зла «на самом деле» вовсе нет, и кажущееся зло должно быть так «объяснено», чтобы оно оказалось... прямым обнаружением благодати и мудрости Бога...» (Непостижимое. С. 299). В своем критическом рассмотрении традиц. подходов к проблеме З. Франк утверждал, что: 1) теодицея не может быть рационально обоснована; 2) постановка самоочевидности Бога в зависимость от З.- основная ошибка теодицей; 3) неправильно сводить З. к свободе воли или думать, что Бог пользуется З. как «средством к добру» (Свет во тьме. С. 83); 4) всякие попытки показать «основание» З. с необходимостью ведут к признанию З. в качестве бытия.

Отмечая мистический характер З., Франк пытался разработать положительное учение о З. на основе философии всеединства. Исследуя понятия бытия (сущего) и ничто и отличая ничто в качестве безусловного отрицания всего бытия от «не», как отрицания, к-рое конституирует реальность через различие одного бытия от другого, а тем самым и само всеединство как много-единство и связь всего, Франк отмечал, что это «не» индивидуализирует бытие, выступает в качестве «момента» его свободы. Вместе с тем, по мнению Франка, в этом отрицании заключается и др. возможность: «положительно индивидуализирующее «не» превращается в замыкающее, абсолютно обособляющее «не» - в «не», как абсолютное разделение»; превращается «в абсолютный недостаток, дефект, ущербность» (Непостижимое. С. 304). Усматривая в ложном развитии этого отрицания возможность З., Франк писал: «существо зла» состоит в том, «что небытие утверждает себя, как бытие»; то, «что по своему содержанию выпало из истинной реальности, из всеединства, именно в этом своем состоянии хочет быть реальностью» (Там же. С. 306). Франк считал, что именно З. проводит границу между эмпирическим миром с его обманчивыми ложными образами, склоняющими человека к греху, и той истинной первоосновой мира, к-рая была сотворена Богом.

«Архистратиг Михаил Грозных сил воевода». Икона. Нач. XVIII в. (частное собрание) «Архистратиг Михаил Грозных сил воевода». Икона. Нач. XVIII в. (частное собрание) После октябрьского переворота и образования СССР, когда рус. церковная наука была лишена элементарных условий для существования, а философия оказалась подчиненной строгим требованиям политической цензуры, главные проблемы этики, в т. ч. проблема добра и З., рассматривались в

основном с позиций догматизированного марксизма, признанного новыми властями в качестве «единственно научного учения». К характерным чертам трактовки проблемы З. в марксистско-ленинской философии на разных этапах ее существования необходимо отнести: 1) отрицание религ. источников происхождения морали, и в особенности христ. учения о Боге Троице, сотворении мира и человека, грехопадении и помощи Божией в преодолении греха; 2) понимание З. как имеющего исключительно социальную природу, а морали и социальных отношений в качестве «надстройки», обусловленной экономическими отношениями - «базисом»; 3) объяснение причин происхождения З. классовым характером морали; делением классов (соответственно и моральных оценок) на «прогрессивные» и «реакционные»; 4) учение об относительности представлений о добре и З. в истории человечества и их изменчивости в связи с переменой «базиса», т. е. переходом от одной общественно-экономической формации к другой (1-я часть этого тезиса была сформулирована Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге»); 5) утопические представления о коммунистической морали как самой «прогрессивной» и совершенной, обусловленные учением о коммунизме в качестве последней, завершающей формации в истории человечества; 6) объяснение злых поступков и действий «пережитками темного прошлого» или «политической несознательностью» и попытки бороться со З. средствами политической пропаганды и образования; 7) восполнение учения о классовом характере морали и социальных причинах З. учением об «общечеловеческих ценностях».

В той или иной мере эти подходы к пониманию З., освобожденные от воинствующей риторики и крайностей марксизма и адаптированные к позитивистской терминологии, сохранили значение в перестроечное время.

Несомненный интерес для богословских, философских и историко-культурных работ представляют филологические исследования, связанные с семантикой слова «З». в древнерус. и рус. языках. М. Н. Эпштейн в ст. «Добро и зло в зеркале русского языка», сравнивая словарный запас и количество слов с корнями «добро» и «зло» в дореволюционных словарях (в 4-томном академическом изд. 1847 и словаре Даля) со словарем Ушакова (в 4 т.; М., 1940), отмечал утрату совр. рус. языком в первые послереволюционные десятилетия огромного слоя слов с нравственной проблематикой.

В докладе на международной богословско-философской конференции «Проблема зла» (Москва, 2005) митр. Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев) говорил о парадоксальном характере самой постановки вопроса о З. для христианина: «...чтобы понять, что такое зло, мы должны хотя бы умственно приобщиться злу. Но Св. Писание говорит нам обратное: «отвращайтесь зла» (Рим 12. 9)» (С. 16); отмечал духовный, а не только нравственный характер этой проблемы, проводил различия между объективным (онтологическим) источником зла, указывающим на неустройство мира, и субъективным (персоналистическим), имеющим отношение к человеческой свободе воли, к-рая может выступать (и выступает) в качестве первопричины З. Рассматривая вопрос, касающийся сложившегося в святоотеческой лит-ре понимания З. как небытия, митр. Филарет

отмечал, что «зло - это не природа, не сущность. Зло - это определенное действие и состояние того, кто производит зло» (С. 18). Уточняя источник З., митр. Филарет констатировал: «Зло в форме греха возникает как бы в промежутке между ограниченной, тварной природой человека и - выходящей за пределы природного детерминизма богоподобной свободой. Или, другими словами,- в пространстве «между» природой и личностью в человеке» (С. 20).

Ист.: В рус. богословии: Иосиф (Санин) [Волоцкий], прп. Просветитель. М., 1993; Максим Грек, прп. Духовно-нравственные слова. Серг. П., 2006. С. 47-80; Нил Сорский, прп. Наставление о душе и страстях. СПб., 2007; Тихон Задонский (Соколов), свт. О истинном христианстве // Творения. СПб., 1899. Т. 3; Филарет [Дроздов], свт. Беседа из притчи о плевелах // Слова и речи. М., 1874. Т. 2. С. 234-240; Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие Православной кафедральной Восточной Церкви. СПб., 18687; Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие: В 2 т. Чернигов, 18683; Филарет (Гумилевский), еп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 18652. Ч. 1-2; Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с ист. изложением догматов): В 5 т. К., 1882-1891; Голубинский Ф. А., прот. Лекции философии. Вып. 4: Умозрительное богословие. М., 1886; Феофан [Затворник, Говоров], свт. Путь ко спасению. Ч. 3: Начертания христианского нравоучения. М., 18998; Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти // Он же. Аскетические опыты // Соч. СПб., 19053. Т. 3; он же. Совещение души с умом: Таинственное объяснение 99 псалма // Там же. Т. 2. С. 109-117; Стеллецкий Н. С. Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении: В 3 т. Х., 1914. Т. 1; [Иоанн Кронштадтский, прот.] Моя жизнь во Христе: Ч. 2 // Полн. собр. соч. прот. И. И. Сергиева: В 6 т. СПб., 18942. Т. 5; Янышев И. Л. Православно-христианское учение о нравственности. М., 1887; Попов И. В. Естественный нравственный закон: Психол. основы нравственности. Серг. П., 1897; Буткевич Т. И. Зло, его сущность и происхождение. Х., 1897; Беляев А. Д. О безбожии и антихристе. Серг. П., 1898. М., 1996р. Ч. 1-2; Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. Каз., 1898; Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. Серг. П., 1906; Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907; Флоровский Г., прот. Два завета // Он же. Вера и культура: Избр. труды по богосл. и филос. СПб., 2002. С. 165-181; он же. В мире исканий и блужданий // Там же. С. 122-164; он же. Идея творения в христианской философии // Там же. С. 316-342; Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 200-288. В рус. религ. философии. XVIII в. Левшин В. А. Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме г. Волтера на разрушение Лиссабона... // Мысли о душе: Рус. метафизика XVIII в. СПб., 1996. С. 220-254; Щербатов М. М. Размышления о смертном часе // Там же. С. 255-291; Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Он же. Избр. филос. соч. М., 1949. С. 37-199; XIX - нач. XX в.: Соловьев В. С. Собр. соч.: В 12 т. Брюссель, 1996; Несмелов В. И. Наука о человеке: В 2 т. Каз., 1906. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение; Толстой Л. Н. В чем моя вера? // ПСС: В 24 т. / Под ред. П. И. Бирюкова. М., 1913. Т. 15. С. 54-183; Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Верный, 1906. Т. 1; XX в.: Радлов Э. Л. Философский словарь. М., 1913 2. С.

235-239; Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1911; он же. Смысл творчества // Собр. соч.: В 5 т. П., 1985. Т. 2; он же. О назначении человека. М., 1993; он же. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства П., 1927. Ч. 1; И. А. Ильин: Pro et contra. СПб., 2004; Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. М., 1914; он же. Философия культа. М., 2004; Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917; Карсавин Л. П. О добре и зле // Мвлые соч. СПб., 1994. С. 250-284; он же. О Началах: Опыт христ. метафизики. Т. 1: Бог и тварный мир. Берлин, 1925; Шестов Л. Афины и Иерусалим. П., 1951; он же. На весах Иова: Странствования по душам. П., 1975; Зеньковский В. В. Зло в человеке // Путь. П., 1938. № 56. С. 19-36; Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994; Франк С. Л. Неспостижимое. А., 1939; он же. Свет во тьме. П., 1949; он же. С нами Бог. П., 1964; Филарет (Вахромеев), митр. Проблема зла в православном богословии // Проблема зла и теодицеи: Мат-лы мкждунар. конференции 6-9 июня 2005 г. / Общ. ред.: В. К. Шохин. М., 2006. С. 16-21; Эпштейн М. Н. Добро и зло в зеркале русского языка // Континент. 2007. № 132. С. 369-382. (Структура библиогр. списка источниковсоответствует последовательности мат-ла в разделе.) А. Т. Казарян