

**К.В. Карпов**

## ТЕОДИЦЕЯ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА\*

**Карпов Кирилл Витальевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

Одна из главных проблем в современной философии религии и этике касается того факта, что после случившихся в XX столетии событий, воплотивших в себе ужасающие проявления зла (прежде всего, это геноцид в отношении различных народов, а также концлагеря), предлагать теодицею для оправдания случившегося стало оскорбительным и унижительным для тех, кто подобный опыт зла пережил. Автор статьи обращается к эссе Эммануэля Левинаса «Бесполезное страдание», в котором представлен один из опытов моральной критики теодицеи. Через анализ аргумента Левинаса показывается, что для попытки сформулировать моральное требование к теодицее необходимо различать а) теодицею блага и теодицею справедливости, б) теоретико-объяснительную и экзистенциальную функции теодицеи. Левинас формулирует моральную критику для теодицеи справедливого воздаяния (аморально оправдывать страдание через калькуляцию проступков и воздаяния), тем самым разрушая саму возможность такого вида теодицеи. Но оставляет возможность для теодицеи блага, которую, однако, можно построить, по его мнению, только в межличностной перспективе, которая и является основной этики. Показывается, что теоретико-объяснительная функция имплицитно присутствует в экзистенциальной функции теодицеи, поэтому моральная критика может касаться разных объяснительных моделей. В завершении статьи формулируются сильное и слабое моральные требования для теодицеи. Показывается, что сильное требование полностью запрещает любую возможность теодицеи даже как интеллектуальной практики. Но поскольку эту версию требования можно экстраполировать и на другие интеллектуальные практики, постольку ее сложно применить. Слабая версия морального требования вполне может быть применена к будущим попыткам теодицеи и защиты.

**Ключевые слова:** Эммануэль Левинас, «Бесполезное страдание», теодицея, зло, страдание, моральный критерий теодицеи

**Для цитирования:** Карпов К.В. Теодицея как этическая проблема // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 35–48.

---

\* Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 19–18–00441 «Феномен зла: от метафизики к теориям морали».

## Моральная критика теодицеи

С начала 80-х гг. прошлого столетия резко возросло количество публикаций о т.н. моральной критике теодицеи. Моральная критика теодицеи двунаправленна. С одной стороны, она обращается к предпосылкам, задействованным в конкретных теодицеях. Так, частым объектом моральной критики становилась теодицея от существования большего блага, предложенная Р. Суинберном<sup>1</sup>: его обвиняют в ошибочном понимании самого феномена зла, положительном истолковании зла, обосновывающем тем самым для претерпевающего зло никому не нужные страдания. С другой стороны, моральная критика нацелена на сам проект оправдания зла: ее целью становится отрицание самой возможности теодицей в силу их направленности на тривиализацию страдания, а также негативных моральных последствий, вытекающих из них<sup>2</sup>. В конечном счете в моральной критике утверждается, что любая теодицея является злом и способствует его распространению в мире<sup>3</sup>. Таким образом, в общем виде моральная критика сводится к двум обвинениям:

0–1. Сторонники теодицеи санкционируют существующее (и/или существовавшее) зло.

0–2. Сторонники теодицеи демонстрируют «этическую близорукость», если отказывают признать существование необоснованного зла.

Обычно в качестве ответа на моральную критику теодицеи предлагается на первый взгляд простое, но верное рассуждение: если даже все существующие теодицеи не отвечают моральному требованию, это не значит, что логически невозможно предложить более правильную версию, в которой бы это требование учитывалось. Таким образом, принимается моральная критика конкретной теодицеи, но отвергается тотальная критика теодицеи как философско-теологического проекта вообще, каковую мы находим, например, в указанных работах К. Сьюрина, Т. Тиллей и С. Пиннок. В этом, первом, смысле моральная критика широко распространена как среди континентальных философов религии, так и аналитических<sup>4</sup>.

Предметом рассмотрения в настоящей статье будет первое обвинение (утверждение 0–1): теодицея оправдывает зло – прошедшее, настоящее и будущее.

<sup>1</sup> См.: *Thiel J.E.* God, Evil and Innocent Suffering: A Theological Reflection. N.Y. (NY), 2002. P. 45–46, 50–51; *Stiver D.* The Problem of Theodicy // Review and Expositor. 1996. Vol. 93. No. 4. P. 507–517.

<sup>2</sup> По поводу выражения «оправдание зла» нужно сделать одно важное уточнение. В строгом смысле теодицея оправдывает не зло, а Бога от обвинений в том, что Он является истинником или причиной зла. Но довольно часто в современных исследованиях, где основное внимание уделяется именно самому факту существования зла, акцент смещается с оправдания Бога на вообще объяснение того, зачем нужны те или иные виды зла.

<sup>3</sup> Из наиболее значимых работ выделим следующие: *Phillips D.Z.* The Problem of Evil and the Problem of God. L., 2004; *Pinnock S.* Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust. N.Y. (NY), 2002; *Stoerber M.* Reclaiming Theodicy: Reflections on Suffering, Compassion and Spiritual Transformation. Basingstoke, 2005; *Surin K.* Theology and the Problem of Evil. Oxford, 1986; *Tilley T.* The Evils of Theodicy. Washington D.C., 1991.

<sup>4</sup> *Ammicht-Quinn R.* Von Lissabon bis Auschwitz: Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage. Freiburg, 1992.

## Левинас о напрасном (бессмысленном) страдании

Одним из главных идеологов моральной критики теодицеи можно считать выдающегося и, возможно, крупнейшего французского философа XX в. Эммануэля Левинаса, выступившего с этой идеей на страницах эссе «Беспольное страдание», опубликованного в сборнике «Между нами: опыты мысли о другом»<sup>5</sup>. В этой работе Левинас через подсвечивание феномена зла, установление проявлений зла в мире пытается привести своего читателя к мысли о принципиальной невозможности его оправдания в какой бы то ни было форме и тем самым подорвать многовековую традицию западного метафизического мышления, искавшего выход из ситуации всепроникающего опыта зла.

Приступая к обзору критики теодицеи Левинасом, нужно зафиксировать различие в теодицеях между благом и справедливостью. В теодицеи вопрос о благе (как зло возможно, если Бог абсолютно благ) и вопрос о справедливости (имеются ли у Бога причины попускать зло в качестве некоей компенсации за ранее причинный ущерб) различны, но зачастую смешиваются. Для Левинаса, как мы увидим, это два разных вопроса, которые решаются в разных плоскостях.

Эссе «Беспольное страдание» состоит из четырех частей. Первая из них посвящена феноменологии зла; это самая важная часть работы, закладывающая тот фундамент, на котором будет воздвигнуто здание опровержения всякой теодицеи. Как мне кажется, Левинас устанавливает одно единственное проявление зла – страдание, фиксируя, однако, множество его моментов<sup>6</sup>. Основные характеристики страдания суть следующие.

а) Модальность страдания – пассивность. Страдание есть чистая пассивность; это не претерпевание, противоположное акту, активности, как его обратная сторона, так как оно никак не коррелирует со своей действующей причиной в отличие от, например, пассивной расположенности органов восприятия. В этом смысле страдание – чистое претерпевание, именно через такое претерпевание можно схватить феномен зла.

б) Страдание – самое отрицательное, что только возможно. В претерпевании страдания обнаруживается большее отрицание, чем в любом апофатическом «нет». Эта негативность есть источник, или существо, парадигма, любого апофатического отрицания.

в) Отрицание, которое несет с собой зло, доходит до бессмысленности. Зло, несущее страдание, зло боли, сам ущерб суть артикуляция абсурдности.

г) Страдание по своей сути бесполезно, оно не претерпевается ради чего-то другого. Но оно способно полностью захватывать сознание больного, быть центром его внимания, сосредоточием жизни.

Такая перспектива понимания зла поднимает фундаментальную этическую проблему: моей обязанности помочь страдающему, т.е. проблеме

<sup>5</sup> Настоящая часть статьи была представлена мною на семинаре «Философия Франции в России», организуемом сектором Современной западной философии Института философии РАН. Я благодарю организаторов за возможность выступить и всех присутствующих на заседании за интересные вопросы, благожелательное и вдумчивое обсуждение. В особенности я благодарен Г.В. Вдовиной, взявшей на себя труд редакции моих переводов Э. Левинаса.

<sup>6</sup> Мне удалось увидеть по крайней мере одиннадцать таких моментов зла как страдания.

лекарства. Там, где есть место любому крику о помощи, вздоху страдающего, обнаруживается призыв помочь ему, обращение за помощью к другому. В этой перспективе призыва открывается этическое измерение межличностных взаимоотношений.

Внимание к страданию другого, которое через жестокости нашего века – несмотря на эти жестокости, по причине этих жестокостей – способно утвердить себя как средоточие человеческой субъективности, вплоть до того, что оказывается возведенным в степень высшего этического принципа – единственного, который невозможно оспорить, – это внимание подчиняет себе надежды и практическую дисциплину обширных групп людей. Внимание и действие, возлагаемые на людей, на их «я», столь властны и столь непосредственны, что уже не остается возможности, не потерпев краха, ожидать их от всемогущего Бога. Сознание этой обязанности, от которой невозможно уклониться, приближает нас к Богу больше, чем вера в любую теодицею: приближает, конечно, с большим трудом, но и делает эту близость более духовной<sup>7</sup>.

Таким образом, обозначенная этическая проблема приводит Левинаса к сомнению в действительности теодицеи, ее возможности и, более того, ее этической допустимости. Какова цель теодицеи? Этому вопросу посвящена вторая часть эссе. Сущностная характеристика всех возможных теодицей, которые предлагались в западной философии для снятия пассивной модальности страдания, заключается, по мысли Левинаса, в том, что они придают ему некоторую направленность, цель, тем самым обесмысливая страдание. Это не значит, что у страдания был позитивный смысл, которого теодицеи лишают, скорее Левинас хочет сказать, что само «осмысливание» страдания в теодицее является недопустимым, так как оно забирает у страдания то единственное значение, которым оно все же может обладать. Неважно какой выход западной мысли рассматривать: идею метафизического порядка, неосознаваемых моральным субъектом уроков, абсолютной, т.е. трансцендентной, благодати – все они нацелены на то, чтобы придать страданию смысл, и, тем самым, сделать его переносимым. Ведь обретение смысла делает вещь бесполезной.

Уже внутри одиночного сознания боль страдания может обрести смысл такой боли, которая заслуживает воздаяния и уповает на него, а потому, как представляется, так или иначе утрачивает модальную характеристику бесполезной<sup>8</sup>.

Возможен ли такой выход из проблемы страдания? Можно ли представить себе, что любое страдание может обрести цель, став тем самым полезным? Или же, напротив, у нас имеются феноменологические примеры абсолютно бессмысленного страдания? Эти вопросы – тема третьей части эссе.

Двадцатое столетие было свидетелем невысказанных до того проявлений зла: Левинас ожидаемо перечисляет обе мировые войны, гитлеризм, сталинизм, ГУЛАГ, Холокост, геноцид в Камбодже. Но именно Холокост среди всех ужасных событий XX в., как считает Левинас, занимает особое место. Исключительность Холокоста состоит в продемонстрированной «диспропорции между страданием и любой теодицеей», заключающейся в невозможности объяснить страдание: миллионы детей-евреев, будучи невинными

<sup>7</sup> Levinas E. La souffrance inutile // Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris, 1991. P. 111.

<sup>8</sup> Ibid. P. 112.

младенцами, были уничтожены просто за то, что были детьми-евреями, просто за то, что существовали, – они страдали ни за что. Вот пример безосновного страдания, совершенно лишённого какой-либо возможной пользы, какого-либо смысла. Подобное страдание кладет конец любой теодицее, делает невозможным какое-либо объяснение, этому страданию нельзя придать цель, а значит, от него невозможно избавиться, его невозможно исцелить.

То, что посреди этих событий Холокост еврейского народа предстает перед нами как парадигма этого неза заслуженного человеческого страдания, где зло являет себя в своем дьявольском ужасе, – быть может, отнюдь не субъективное чувство. Несоразмерность между страданием и любой теодицеей выявилась в Освенциме с такой ясностью, которая обжигает глаза. Ее возможность ставит под вопрос традиционную веру, насчитывающую несколько тысячелетий<sup>9</sup>.

Однако на этом Левинас не останавливается: конец теодицеи свидетельствует о неоправданности страдания другого. Попытка же оправдать страдание другого становится скандалом, поскольку любое страдание в сути своей безосновно. Таким образом, попытка оправдания зла выступает источником порочности, аморальности, безнравственности. Не должны ли мы после всех ужасов XX столетия отказаться от каких-либо притязаний на теодицею?

Но раз установлено, что страдание имеет место в отношении другого, это, говорит Левинас уже в четвертой, заключительной, части своей работы, имеет для нас определенные последствия. Прежде всего, страдание, увиденное в межличностной перспективе, взывает к ответственности, ведь межличностная перспектива находится в пространстве неиндифферентных отношений между людьми, а, следовательно, и в плоскости ответственности одного человека за другого. Именно здесь возможно обретение подлинного этического смысла.

Межчеловеческое в собственном смысле заключается в равнодушии друг к другу, в ответственности друг за друга, – но заключается прежде, чем взаимность этой ответственности впишется в безличные законы и наложится на чистый альтруизм этой ответственности, вписанной в этическую позицию «я» как такового; заключается прежде любого договора, который означал бы именно момент взаимности, где альтруизм и бескорыстие могут, конечно, длиться, но могут и ослабеть или угаснуть<sup>10</sup>.

В своем эссе Левинас обращается к теме справедливого воздаяния: возможности калькуляции преступления и наказания. Французский философ призывает к тому, что поиск смысла страдания не должен иметь формы его рационализации (оправдания). Поэтому всякая теодицея божественной справедливости не имеет никакого смысла, более того, она просто невозможна, так как через нее проявляется неуважение к страданию индивида. Но страдание может стать осмысленным, когда оно касается лично меня. Мое осознание страдания, его переживание открывает мне перспективу сочувствия страданиям другого, хотя страдание другого отлично от моего и остается недоступным для меня. Именно в открытии формы «сострадания», «сопереживания» мое страдание становится справедливым, осмысленным. Это значит, что мое страдание оправдано, поскольку открывает во мне возможность проявить свою благодать. Именно внимание к страданию

<sup>9</sup> Levinas E. La souffrance inutile. P. 115.

<sup>10</sup> Ibid. P. 119.

другого является для Левинаса высшим этическим принципом, выраженным в рассматриваемом эссе.

Попробуем систематизировать рассуждение Левинаса о неприемлемости теодицеи; оно состоит из допущений, определений и аргумента.

Допущения и определения.

А. Зло феноменологически представлено в страдании.

Б. Страдание касается другого.

В. Все, что имеет отношение к другому, подлежит моральной оценке.

Г. Допущение страдания аморально.

Д. Либо страдание абсолютно бессмысленно, либо ему можно придать какой-то смысл (теоретически оправдать его).

Е. Оправдание бессмысленного страдания является допущением страдания.

Аргумент.

1–1. Если имеются примеры абсолютно бессмысленного страдания, то любое теоретическое оправдание страдания невозможно.

1–2. Холокост – пример абсолютно бессмысленного страдания.

1–3. Теодицея невозможна теоретически (1–1, 1–2).

1–4. Теодицея как теоретическое оправдание зла аморальна (А–Е, 1–3).

В принципе, в рассуждении Левинаса содержится еще больше допущений и разъяснений, а сама аргументация при этом довольно лаконична. Посылка (1–3) представляет собой промежуточный вывод; он логически верен, если истинны посылки, из которых он следует – (1–1), (1–2). Посылка (1–2) является констатацией факта, оценкой конкретного исторического события, данной в рамках определенной мировоззренческой позиции. Таким образом, ключевой посылкой аргумента является тезис (1–1). Что касается допущений, то здесь особую важность приобретают утверждения (А), (Д) и (Е). В принципе, утверждение (А) может считаться истинным, хотя вполне можно отстаивать тот тезис, что зло не тождественно страданию: то, что зло доступно нам чисто феноменологически как страдание того или иного вида – физического, психологического, – не значит, что зло исчерпывается страданием. Интересен строго дизъюнктивный тезис (Д): чтобы он был истинным, только одна из его частей должна быть истинна. При этом речь идет о теоретическом придании смысла злу; в тезисе ничего не говорится о каком-либо психологическом комфорте, доставляемом от объяснения страдания или о психологическом и ментальном примирении со злом. Тогда как в допущении (Е) говорится о любом оправдании, или объяснении, зла. Вместе тезисы (Г) и (Е) говорят об аморальности (отрицательной этической оценке) любой практики объяснения (оправдания) страдания. Тезисы (Б) и (В) показывают, почему любая практика объяснения и оправдания страдания подлежит моральной оценке.

Левинас в своем рассуждении постоянно говорит об оправдании зла, выраженного в страдании, при этом, очевидно, что оправданию подлежит не зло, а тот, кто его попустил. Однако в этой связи обычно проводится хоть какая-то классификация: зло наказания (*malum poenae*) и греха (*malum cul-  
rae*), зло естественное и моральное. И уже в связи с этим ставится вопрос о справедливости того, кто попустил зло. Проблема же моральности/аморальности теодицеи в этом случае решается в отношении указанных дилемм. Левинас же придерживается иной логики. Он, апеллируя через кантовскую работу «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791)

к книге Иова (Иов 27:5–6, 42:7)<sup>11</sup>, полагает, что сама калькуляция «провинностей» и «заслуг» недопустима. Поэтому речь у него идет не о том, что кто-то может стать объектом процедуры оценки справедливости его решения попустить зло, а о том, что сам этот вопрос нелегитимен. Не считая такой ход допустимым, я все же его принимаю. Наконец, необходимо сделать следующее важное для дальнейшего рассуждения замечание, которое оказалось фоновым в предложенной систематизации аргумента Левинаса: в моральной критике выделяется две функции теодицеи – теоретическо-объяснительная и экзистенциальная (психологическая). Далее рассмотрим эти две функции подробнее.

## Теодицея как практика

### Практика теодицеи

Итак, рассуждение Левинаса нацелено на то, чтобы любому теоретическому виду теодицеи дать негативную моральную оценку (1–3, 1–4). Что это может означать? Левинас верно предполагает (правда не в полной мере эксплицитно), что существуют две практики, или функции, теодицеи: назовем их теоретическо-объяснительной и экзистенциальной (психологической)<sup>12</sup>. Под практикой в данном случае я буду понимать набор оценок, организованных в рамках определенного мировоззрения, поддерживающих его и передающихся внутри него. Соответственно, практика теодицеи – это указанный набор оценок, направленных на феномен зла: его объяснение в случае теоретической составляющей практики и его оправдания, примирения с ним в случае с экзистенциальной. Теоретическая функция является своего рода метафизическим проектом, нацеленным на *объяснение* существования страдания и зла в эмпирической действительности. Обычно теоретическая практика теодицеи говорит о природе зла, о его сущностных характеристиках (если таковые имеются), феноменологическом проявлении, об источнике (или источниках) зла. С другой стороны, можно выделить экзистенциальную теодицею, цель которой как раз состоит в успокоении страдающих, придании злу и страданию осмысленности, примирении со злом, демонстрации переносимости страдания, *оправдании* зла. Ключевой вопрос касательно моральной критики теодицеи состоит в том, к какому виду, к какой функции или практике она относится? Затрагивает ли она только лишь экзистенциальную составляющую теодицеи или также и теоретическую? И если верно последнее, то как может быть осуществлен переход от психологии к метафизике, от практики примирения со злом к практике его объяснения?

<sup>11</sup> Levinas E. La souffrance inutile. P. 118, n. 1.

<sup>12</sup> Далее я буду употреблять выражения «две практики», «два вида», «две функции», «две составляющие» теодицеи как эквивалентные и поэтому взаимозаменяемые имея в виду, что в теодицеях можно выделить два элемента: теоретический и экзистенциальный.

### **Различие теоретической и экзистенциальной функций теодицеи**

Для различения указанных двух функций рассмотрим два примера теодицеи: привационной и от свободы воли. В привационной теодицее утверждается, что актуально существует только благо, но существование блага в эмпирической действительности может иметь степени, а зло есть недостаток блага. То есть привационная теодицея – это общая теория объяснения, что есть зло и как оно соотносится с благом. В ней ничего не говорится о том, почему вообще страдают отдельные индивиды и почему они страдают именно таким образом, из нее никак не следует, как нужно относиться к злу. То есть в привационной теодицее имеется теоретическая функция, но отсутствует экзистенциальная. С другой стороны, в теодицее от свободы воли существование зла и страдания в эмпирической действительности объясняется наличием у людей свободы воли в либертарианском смысле, которой придается исключительная ценность, а потому доказывается, что обладание такой свободой для людей лучше, чем ее отсутствие, а, следовательно, было лучше, чтобы Бог создал мир, в котором у людей имеется такой вид свободы. В этой теодицее уже можно выделить две указанных функции. С теоретической точки зрения в ней устанавливается, что зло связано со свободой людей, которые могут вот так проявлять свою свободу. Экзистенциально-психологическая функция связана с трактовкой этой свободы, которая понимается как нечто ценное само по себе, обладание которой есть безусловное благо и ценность. Осознание того, что зло есть неизбежный побочный эффект чего-то самоценного, которым лучше обладать, чем не обладать при любых условиях, значит принять, что зло неизбежно.

В последнее время внимание философов религии больше сосредоточено не на защите конкретной(ых) теодицеи(й), а на том, чтобы сформулировать некие требования, которым должна соответствовать успешная теодицея. Вот один из таких примеров:

Бог оправданно допускает зло, только если у него имеется достаточное в моральном смысле основание делать это, и теодицеи являют собой попытки разъяснить подобные основания. Большинство теистов считает, что основание может считаться морально достаточным, если допускаемое зло связано с превосходящим благом так, что выполняются следующие три условия:

- (А) Условие необходимости: благо, гарантированное допущением зла Е, не было бы гарантированным без допущения Е или какого-то другого зла, морально эквивалентного Е или худшего, чем Е.
- (В) Условие перевешивания: благо, гарантированное допущением зла, в достаточной степени перевешивает его.
- (С) Условие прав: допускающий зло вправе решить, допускать ли его вообще<sup>13</sup>.

Здесь теоретическое объяснение содержится лишь имплицитно и, как кажется, заключается в допущении, что зло есть некий инструмент достижения блага, т.е. некое большое благо достигается никак иначе, чем через страдание. Условия же (А)-(С) суть идея практического оправдания зла. В них явным образом указывается, что зло, необходимое для большего

<sup>13</sup> *Мюррей М. Теодицея // Оксфордское руководство по философской теологии. М., 2013. С. 530.*



блага, должно быть единственным способом его достичь, должно быть меньшим в сравнении с этим благом, наконец, допускать ли зло вообще решает некий вышестоящий субъект, которому собственно и видно, выполняются ли условия (А) и (В).

Нечто похожее предлагает и Ричард Суинберн, формулируя четыре условия для удовлетворительной теодицеи.

Во-первых, для Бога должно быть логически невозможным произвести некое добро (G) никаким иным морально допустимым способом, иначе как попуская E (или эквивалентное этому зло) <...> Во-вторых, Бог действительно совершает G <...> В-третьих, Он должен иметь право разрешать E проявляться (т.е. для Него должно быть нравственно допустимо разрешить E проявляться). И, наконец, должно соблюдаться своего рода сравнительное условие... Достоверный формальный способ определить такое условие – это сказать, что ожидаемый результат попуска E (при том, что Бог действительно совершает G) должен быть положительным. Резюмируя свое утверждение в отношении некоего зла (E), скажу: если Бог существует и эти четыре условия удовлетворяются, то Он может, не входя в противоречие со Своей всеблагостью, позволить этому злу совершиться, чтобы содействовать появлению добра на основании того, что это зло служит большему добру<sup>14</sup>.

Первое условие задает критерий допущения зла; второе утверждает, что Бог в действительности осуществляет это благо (иначе Бог окажется обманщиком); третье условие коррелирует с первым, поскольку в нем говорится о том, что Богу дается санкция на совершение зла; в четвертом утверждается, что Бог должен предвидеть конкретные положительные последствия в том случае, если определенное зло произойдет. Вместе третье и четвертое условия говорят, что Бог поступает справедливо, если допускает зло. Эти условия не говорят нам ничего о природе зла, его возможном источнике, но показывают, что при определенных условиях зло может быть санкционировано, и тем самым оно оправдывается. Поэтому предложенные Суинберном требования относятся к экзистенциальной стороне теодицеи.

К сожалению, объем статьи никак не позволяет не только показать, что в каждой теодицее, в условиях к удовлетворительной теодицее и в т.н. защитах можно выделить теоретическую (объяснительную) и экзистенциальную функции, но и внимательнее посмотреть на соотношение этих функций. Однако и приведенных примеров достаточно, чтобы увидеть: теодицея есть некая практика, в которой четко можно выделить две указанные составляющие. При этом вовсе не обязательно, чтобы в конкретной теодицее или в критериях успешной теодицеи были отражены обе этих практики одновременно. Но все же теоретическая функция, объяснение тому, что есть зло, как правило предполагается в оправдательной. Из этого можно сделать предположение, что объяснение предшествует оправданию, что логично: перед тем как нечто будет оправдано, оно должно быть по крайней мере определено.

<sup>14</sup> Суинберн Р. Требования к удовлетворительной теодицее // Проблема зла и теодицеи. Материалы международной конференции (Москва, 6–9 июня 2005 г.). М., 2006. С. 175–176.

### Соотношение двух функций теодицеи

Следующий важный для настоящего рассуждения вопрос – можно ли разделить указанные две функции теодицеи так, чтобы в результате моральное требование было применимо только к экзистенциальной, но не затрагивало теоретическую? Надо сказать, что такая попытка уже предпринималась Дэвидом О’Коннором; анализ этого опыта поможет нам ответить на поставленный вопрос.

О’Коннор принимает разделение проблем, решаемых теодицеями, на философско-теоретические и практико-экзистенциальные. Решение первых оценивается успехами предлагаемых аргументов, критики контраргументов, т.е. тем, что в принципе можно установить объективно, решение же вторых предполагает субъективную оценку – примирение с пережитым (переживаемым) субъектом злом<sup>15</sup>. Кроме этого, он проводит различие между интеллектуальными техниками, техниками рассуждения, с одной стороны, и психологическими практиками, с другой. Теодицея, по мысли О’Коннора, решает именно теоретические проблемы, но не экзистенциальные, и решаются эти задачи при помощи интеллектуальных практик, т.е. теодицея – это интеллектуальный ответ, и адресован он не тем, кто пережил зло или страдает в настоящий момент, но тем, для кого наличие страдания в мире не совместимо с базовыми мировоззренческими установками, например, подрывает саму идею существования всеблагого, всемогущего, всеведущего Бога. Именно так понимаемую теодицею развивали, как указывает Д. О’Коннор, Дж. Хик, А. Плантинга, Р. Суинберн. Ошибочно, как заключает О’Коннор, считать, что интеллектуальные практики применимы для решения экзистенциальных проблем, поэтому теологи и философы никак не могут быть обвинены в том, что их рассуждения не соответствуют каким-то требованиям, предъявляемым к практикам, нацеленным на решение экзистенциальных проблем примирения со злом:

Теоретическая теодицея... является интеллектуальным ответом. Но она не является – и, насколько мне известно, никогда и не предлагалась в таком качестве – ответом в совершенно ином смысле: как обращение к жертвам, как попытка помочь пострадавшим или в качестве того, что может заменить такой ответ<sup>16</sup>.

Однако такое рафинированное разделение мне не кажется верным и полностью соответствующим действительности. Во-первых, посмотрим на версию моральной критики, предложенную Сьюрином, против которой и была направлена статья О’Коннора. Согласно Сьюрину, теодицея – это практика, имеющая в том числе и социальное измерение: она отражает убеждения определенных групп и различные социальные и политические практики, принятые в этих группах и реализуемые ими. Поэтому утверждение, что теодицея – это только академическое предприятие, лишь поднимает проблему оценки такой теодицеи, коль скоро она не нацелена на решение практико-экзистенциальных проблем:

Сторонник теодицеи, намеренно или непреднамеренно формулирующий доктрины, скрывающие радикальную и безжалостную особенность чело-

<sup>15</sup> O’Connor D. In Defense of Theoretical Theodicy // Modern Theology. 1988. Vol. 5. No. 1. P. 63.

<sup>16</sup> Ibid. P. 64.

веческого зла, косвенно опосредует социальную и политическую практику, отвлекающую его от существующих в мире жестокостей<sup>17</sup>.

Даже если не принимать посылку в рассуждении Сьюрина о социальном характере любого теоретического размышления, все же нельзя не признать того, что теодицея, нацеленная на встраивание зла в благой замысел Бога, реализует тем самым и экзистенциальную функцию. И, следовательно, моральная критика применима и к теодицее как теории.

Во-вторых, предположение О'Коннора противоречит фактам: те, кто предлагает теории объяснения зла, рассчитывают, что они будут услышаны и теми, кто переносит страдания. Так, Ричард Суинберн замечает после разъяснений, показывающих, что Бог имеет право позволять живым существам страдать:

Опять же, я надеюсь, что читатель не сочтет меня жестокосердным за эти замечания. Я не стал бы их излагать страдающему человеку в момент, когда он нуждается в поддержке, а не в теодицее; но тем не менее, эти замечания справедливы, и их должен учитывать каждый, кто хочет исследовать этот предмет с надлежащей логической строгостью<sup>18</sup>.

Суинберн явно предполагает, что его аргументы значимы для любого логического рассуждения о Боге, которое совсем не обязательно должно проводиться исключительно в академической среде.

Что же касается рассуждения Левинаса, то, как видно из выводов его аргумента (1–3, 1–4), оно в целом задумано как критика прежде всего теоретического измерения теодицеи, но все же и экзистенциального настолько, насколько она касается оправдания страдания, объяснения его справедливости, данного на основе калькуляции проступков и воздаяния. В целом это так потому, что теоретическое объяснение подчинено в итоге экзистенциальной составляющей (Д, Е), а потому любая практика теоретизирования о зле возможна только в рамках психологической практики теодицеи.

Итак, можно утверждать, во-первых, что теоретически в теодицеях действительно можно выделить две составляющие, две функции – теоретико-обосновательную и экзистенциальную (психологическую, морально-оправдывающую). Во-вторых, моральная практика всегда следует за теоретико-обосновательной, базируется на теоретической: оправдание зла (страдания) предполагает его концептуализацию. В-третьих, теоретически возможно, чтобы обосновательная функция не простиралась за свои границы, т.е. не переходила в экзистенциальную. Однако, в-четвертых, само объяснение есть, по сути, придание смысла в рамках той или иной социальной практики.

## Моральный критерий теодицеи

Моральный критерий, безусловно, применим к экзистенциальной функции теодицеи, а в силу обозначенной в предыдущей части связи морально-оправдательной (экзистенциальной) функции с теоретической он должен учитываться и в последней. Главный вопрос настоящей части состоит в том: насколько моральный критерий должен учитываться и в чем он заключается.

<sup>17</sup> Surin K. Theology and the Problem of Evil. P. 51.

<sup>18</sup> Суинберн Р. Существование Бога. М., 2014. С. 347.

В общем виде моральный критерий для теодицеи задается с той целью, чтобы посредством теодицеи, постольку поскольку она связана с подсчетом прегрешений и воздаяний, нельзя было оправдать (или санкционировать) существующее (и/или существовавшее) зло. Можно предложить два варианта морального критерия: слабый и сильный. Слабый вариант морального критерия направлен по сути дела на разрыв связи между теоретико-объяснительной и экзистенциальной функциями теодицеи как практики теистического мировоззрения. При этом если объяснительная модель переходит в оправдание зла, то этот запрет налагается и на эту модель. Сильная же версия морального критерия, принимая, как это делал Сьюрин, что любое теоретизирование есть выражение некоей социальной или политической практики, утверждает, что даже объяснительная функция теодицеи не имеет право на существование, так как в любом случае она санкционирует зло. То есть сильная версия критерия фактически запрещает теодицею как практику. Принимать сильную версию критерия не представляется мне убедительным, поскольку он применим к практикам различных мировоззрений, а потому может запрещать слишком многие интеллектуальные начинания. Слабую версию морального критерия можно попытаться формализовать следующим образом.

3-1. Если имеются примеры абсолютного страдания, то выстраивать экзистенциальную версию теодицеи аморально.

3-2. Если теоретическое обоснование страдания простирается и в экзистенциальную плоскость, то теоретическое обоснование аморально.

3-3. Имеются примеры абсолютного страдания.

3-4. Выстраивать экзистенциальную версию теодицеи аморально.

3-5. Теоретическое обоснование не должно переходить в экзистенциальную плоскость.

Можно ли предложить теодицею, которая была бы ограничена только лишь объяснительными рамками, не так важно для сторонника моральной критики: если это невозможно, то от теодицеи как практики следует вовсе отказаться. В любом случае целью теодицеи, согласно моральному критерию, должно быть нейтральное выяснение метафизических условий существования зла, а ценностное оправдание всего мироустройства (и главным образом Бога как первоначала мироустройства) недопустимо.

Возвращаясь к аргументу Э. Левинаса, отмечу, что предлагаемый мною возможный критерий касается 1) экзистенциальной функции теодицеи (3-4, 3-5), 2) только в том случае, если можно привести примеры абсолютного страдания (3-1, 3-3). Аргумент же Левинаса касается, как мне кажется, теоретической функции (1-4), т.е. французский философ предлагает «сильную» версию морального критерия. Однако отстаивать сильную версию морального критерия мне не представляется реалистичным в силу того, что она может запрещать слишком многие интеллектуальные практики<sup>19</sup>.

Моральный критерий для теодицеи может быть подвергнут критике с разных сторон. Так, касательно посылки (3-3), нельзя утверждать, что имеется хотя бы один пример абсолютного страдания, без четких критериев того, в чем именно состоит зло (будь то наказания или греха, естественное или моральное). Если посылка (3-3) сомнительна, то такова же и (3-1). Наконец,

<sup>19</sup> Исследование вопроса так ли это на самом деле уводит, к сожалению, в сторону от основной темы статьи. Поэтому я не буду его касаться.

известны реальные примеры, когда теоретическая рефлексия по поводу произошедших в жизни несчастий могла принести то самое экзистенциальное успокоение, о котором идет речь в посылке (3–2)<sup>20</sup>.

## Список литературы

- Мюррей М. Теодицея // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт и М.К. Рей; пер. с англ. В.В. Васильев. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 525–556.
- Суинберн Р. Требования к удовлетворительной теодицее // Проблема зла и теодицеи. Материалы международной конференции (Москва, 6–9 июня 2005 г.) / Общ. ред. В.К. Шохин. М.: ИФ РАН, 2006. С. 174–187.
- Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.
- Ammicht-Quinn R. Von Lissabon bis Auschwitz: Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage. Freiburg: Universitätsverlag, 1992. 318 S.
- Levinas E. La souffrance inutile // Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Bernard Grasset, 1991. P. 107–120.
- O'Connor D. In Defense of Theoretical Theodicy // Modern Theology. 1988. Vol. 5. No. 1. P. 61–74.
- Phillips D.Z. The Problem of Evil and the Problem of God. L.: SCM Press, 2004. 304 p.
- Pinnock S. Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust. N.Y. (NY): State University of New York Press, 2002. 202 p.
- Stiver D. The Problem of Theodicy // Review and Expositor. 1996. Vol. 93. No. 4. P. 507–517.
- Stoeber M. Reclaiming Theodicy: Reflections on Suffering, Compassion and Spiritual Transformation. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005. 143 p.
- Surin K. Theology and the Problem of Evil. Oxford: Basil Blackwell, 1986. 180 p.
- Thiel J.E. God, evil and innocent suffering: A Theological Reflection. N.Y. (NY): The Crossroad Publishing Company, 2002. 192 p.
- Tilley T. The Evils of Theodicy. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1991. 279 p.

## A moral problem for theodicies\*

### *Kirill V. Karpov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; kirill.karpov@gmail.com

One of the central problems in both contemporary philosophy of religion and ethics concerns the offensiveness of any theodicy, explanation and justification of suffering in the light of the tragic events in the history of the 20<sup>th</sup> century (to mention some of them, the two World Wars, the genocides at Auschwitz, in Cambodia, Rwanda). The author considers an essay by Emmanuel Levinas called “Useless suffering” in which Levinas presents one of the first attempts to construct a moral critique of theodicy. In order to reconstruct Levinas’ argument, the author introduces two distinctions: a) theodicy of goodness and theodicy of justice, b) theoretical and existential practices of theodicy. Levinas proposes a moral critique of the theodicy of just reward. He claims that it is immoral

<sup>20</sup> Прежде всего я имею здесь в виду Северина Бозэция и его «Утешение философии», хотя нам и сложно судить, насколько его размышления о несчастях, фортуне и истине примирили его с тяжелой участью, постигшей его.

\* The article was supported by the Russian Science Foundation, project No. 19–18–00441 “The phenomenon of evil: from metaphysics to moral theories”.

to justify suffering by a simple calculation of offences and punishments. He thus undermines any attempt to construct such a theodicy. However, theodicy of goodness remains possible for Levinas, as it may express “non-indifference” to the other, openness to her suffering, readiness to show compassion and to provide help. The author claims that any existential theodicy presupposes a theoretical one, and any moral critique must target the theoretical theodicy. In the final part of the paper, the author establishes a stronger and a weaker version of possible moral criterion for theodicy and argues that while the stronger version might prohibit any intellectual practice, the weaker one is applicable to both theoretical and existential theodicies and defences.

**Keywords:** Emmanuel Levinas, “Useless suffering”, theodicy, evil, suffering, moral criterion for theodicy

**For citation:** Karpov, K.V. “Teoditseye kak eticheskaya problema” [A moral problem for theodicies], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 35–48. (In Russian)

## References

- Ammicht-Quinn, R. *Von Lissabon bis Auschwitz: Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*. Freiburg: Universitätsverlag, 1992. 318 S.
- Levinas, E. “La souffrance inutile”, in: E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991, pp. 107–120.
- Murray, M. “Teoditseye” [Theodicy], *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii* [The Oxford Handbook of Philosophical Theology], ed. by T.P. Flint and M.K. Rei; trans. by V.V. Vasil’ev. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2013, pp. 525–556. (In Russian)
- O’Connor, D. “In Defense of Theoretical Theodicy”, *Modern Theology*, 1988, Vol. 5, No. 1, pp. 61–74.
- Phillips, D.Z. *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press, 2004. 304 pp.
- Pinnock, S. *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*. New York, NY: State University of New York Press, 2002. 202 pp.
- Stiver, D. “The Problem of Theodicy”, *Review and Expositor*, 1996, Vol. 93, No. 4, pp. 507–517.
- Stoeber, M. *Reclaiming Theodicy: Reflections on Suffering, Compassion and Spiritual Transformation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005. 143 pp.
- Surin, K. *Theology and the Problem of Evil*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. 180 pp.
- Swinburne, R. “Sushchestvovanie Boga” [The Existence of God], trans. by M.O. Kedrova. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2014. 464 pp. (In Russian)
- Swinburne, R. “Trebovaniya k udovletvoritel’noi teoditsee” [The Requirements for a Satisfactory Theodicy], *Problema zla i teoditsei* [The Problem of Evil and Theodicy], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: IPh RAS Publ., 2006, pp. 174–187. (In Russian)
- Thiel, J.E. *God, evil and innocent suffering: A Theological Reflection*. New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 2002. 192 pp.
- Tilley, T. *The Evils of Theodicy*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1991. 279 pp.