

БОГДАН ФАУЛЬ

Реляционное измерение проблемы зла и мистическая теодиця

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-125-141>

Bogdan Faul

The Relational Dimension of the Problem of Evil, and the Mystical Theodicy

Bogdan Faul – Saint-Petersburg State University (Russia). faulbogdan@gmail.com

In this article, the author examines the problem of evil from the perspective of the antitheodicy, which is based on a critique of traditional approaches to the problem of evil. The article demonstrates the foundations of the antitheodicy and offers identification of the existential dimension of the problem of evil within the framework of religious life, expressed in the concept of “theological relational trauma”. From this perspective, the existential root of the problem of evil within the religious life consists in the discovery of the inability of an individual to love God. The author demonstrates how theoretical reflection on the problem of evil depends on the existential experience. The article also offers two solutions to the problem of evil, which are based on what can be characterized, under certain assumptions, as mystical experience. The author highlights the phenomenological properties of this mystical experience and demonstrates that it provides a solution to the existential problem of evil in the spirit of antitheodicy.

Keywords: the problem of evil, antitheodicy, existential problem of evil, relational trauma, Christianity, religious experience, theism.

В СОВРЕМЕННОЙ аналитической философии под проблемой зла понимается семейство аргументов против существования Бога, в которых наличие зла в мире является

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

одной из посылок. Аргументы от зла можно условно разделить на два вида: *дедуктивные* и *индуктивные*. Дедуктивные аргументы ставят так называемую *логическую* проблему зла, призванную продемонстрировать, что существование Бога логически невозможно. Индуктивные аргументы от зла, в свою очередь, ставят *эвиденциальную* проблему зла, цель которой — установить, что зло является *свидетельством* против существования Бога. Большинство современных мыслителей считает, что логическая проблема зла не угрожает теистическому мировоззрению¹. Иначе обстоит дело с *эвиденциальной* проблемой зла, которая представляет собой большую теоретическую угрозу для теизма. Современные философы рассматривают различные виды зла, которые *prima facie* являются *необоснованными*, то есть не являются *необходимыми* для большего блага², что снижает *эпистемическую* вероятность существования Бога. Философско-теологический проект, который называется «теодицеей», предполагает поиск причин, по которым Бог допускает зло.

В современной философии теодицея представляется подходом «по умолчанию», значительный объем современной литературы о проблеме зла относится к этому проекту. Тем не менее, некоторые современные мыслители уверены, что теодицея фундаментально ошибочна в своих *метафилософских* предпосылках. Они развивают проект *антитеодицеи*, основанный на отрицании классических формулировок и способов решения проблемы зла³. Данная статья основывается на философских соображениях, которые скорее *гармонируют* с *антитеодицеей* и развиваются в ее русле. Основные положения этой работы, которые будут раскрыты в содержательной части, можно изложить следующим образом:

1. Gelinas, L. (2009) “The Problem of Natural Evil I: General Theistic Replies”, *Philosophy Compass* 4(3): 533. Не все мыслители согласны с тем, что логическая проблема зла решена. Для обсуждения этого см. например: Gleeson, A. (2012) *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil*, p. 16. Palgrave Macmillan; Adams, M. M. (2000) *Horrendous Evils and the Goodness of God*, p. 7–17. Ithaca: Cornell University Press.
2. Kraay, K. J. (2016) “God and gratuitous evil (Part I)”, *Philosophy Compass* 11(12): 905–912.
3. Betenson, T. (2016) “Anti-Theodicy”, *Philosophy Compass* 11(1): 56–65.

- (1) *Таинственность зла*: в мире существует зло, смысл которого люди не могут понять, и объяснение этого зла не должно быть целью теологических и философских размышлений.
- (2) *Реляционное измерение зла*: проблема зла в рамках религиозного мировоззрения имеет экзистенциальный характер, который выражается в изменении формы отношений конкретного человека и Бога (или того, что человек понимает под Богом).
- (3) *Преодоление проблемы зла*: мистический опыт является одним из решений экзистенциальной проблемы зла.

В первой части статьи я сконцентрируюсь на изложении общих принципов проекта антитеофици, в рамках которого обосновывается положение (1). Далее, я перейду к положению (2) и предложу реляционную идентификацию экзистенциального измерения проблемы зла, а также продемонстрирую зависимость интеллектуального рассмотрения проблемы зла от экзистенциального измерения проблемы. В последней части статьи я перейду к тезису (3) и рассмотрю два вида *мистического опыта*, которые решают экзистенциальную проблему зла в соответствии с принципом таинственности зла в рамках проекта антитеофици.

Антитеофиция

Антитеофиция частично основывается на критике проекта теофици в целом⁴. Поскольку критика носит метафилософский характер, по преимуществу она не формулируется в виде дедуктивных или индуктивных аргументов. Вместо этого мыслители стремятся продемонстрировать несостоительность осмысления проблемы зла в имеющихся «торгово-экономических» категориях⁵. В современной литературе можно выделить семь линий критики «теофици»⁶:

- (1) Теофиция морально нечувствительна.
- (2) Теофиция принимает отстраненную перспективу.
- (3) Теофиция распространяет непреодолимую моральную слепоту.
- (4) Теофиция основывается на ложной моральной теории.

4. Gleeson, A. *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil*, p. ix.

5. Ibid., p. 6.

6. Шесть из семи пунктов были выделены в статье: Betenson, T. “Anti-Theodicy”, p. 57–62.

- (5) Теодицея относится к людям как к средству, а не как к цели.
- (6) Теодицея умножает зло в мире.
- (7) Теодицея основывается на антропоморфном понимании Бога.

Среди мыслителей, которых можно причислить к критикам теодицеи, следует упомянуть Дэви Филлипса⁷, Кеннета Сурина⁸, Ника Тракакиса⁹, Эндрю Глисона¹⁰, Ирвина Гринберга¹¹, Терренса Тилли¹², Дэвида Бьюрелла¹³. В рамках статьи я, к сожалению, не имею возможности подробно раскрыть каждый из пунктов, потому что они различным образом отражены в трудах перечисленных философов, и экспликация их взглядов требует значительного объема текста. Более того, как отмечает Ник Тракакис, антитеодицеяная позиция формулируется мыслителями настолько по-разному, что даже само понятие «антитеодицея» может оказаться в конечном итоге некорректным¹⁴.

Проект антитеодицеи не подразумевает тотальной несостоительности имеющихся стратегий объяснения зла. Иногда зло действительно приводит к великому благу: способствует процветанию личности, имеет сoteriологическую ценность и пр.; значительный объем зла действительно является следствием применения свободной воли, и свобода воли безусловно имеет ценность. Проблема проекта теодицеи в том, что эти стратегии мысли излишне обобщаются, блокируя, в конечном итоге, возможность увидеть значимую разницу между, например, походом к зубному

7. Phillips, D. Z. (2004) *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: Scm Press.
8. Surin, K. (2004) *Theology and the Problem of Evil*. Eugene: Wipf and Stock.
9. Trakakis, N. (2009) *The End of Philosophy of Religion*. London, New York: Continuum.
10. Gleeson, A. *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil*.
11. Greenberg, I. (1977) “Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity After the Holocaust”, in Fleischner, E. (ed.) *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust: Papers Given at the International Symposium on the Holocaust, Held at the Cathedral of Saint John the Divine*, pp. 7–55. New York: KTAV Publishing House.
12. Tilley, T. W. (2000) *The Evils of Theodicy*. Eugene: Wipf and Stock.
13. Burrell, D. (2008) *Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*. Grand Rapids: Brazos Press. В отечественной литературе стратегия анти-теодицеи обсуждается у К. В. Карпова. См.: Карпов К. В. Теодицея как этическая проблема // Философский журнал. 2020. Том 13. № 2. С. 35–48.
14. Trakakis, N. N. (2013) “Antitheodicy”, in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, pp. 364. Wiley-Blackwell: John Wiley & Sons Limited.

врачу и чудовищными событиями в Освенциме¹⁵. Критики теодицеи часто приводят в пример фрагменты текстов современных мыслителей, в которых уравниваются совершенно различные проявления зла, что превращает теодицею в отстраненное теоретическое философствование¹⁶. Упражнение в теодицеи закрывает глаза на имеющиеся в мире объемы зла и его чудовищность, позволяет человеку дистанцироваться от зла, *объяснив его*.

Эндрю Глисон справедливо замечает, что проблема зла является *экзистенциальной* проблемой, решение которой нельзя delegировать компетентным философам¹⁷. Она должна решаться не философами-специалистами, а живыми людьми, и это «личностное» измерение зла, которое находится в самом центре проблемы, удивительным образом игнорируется многими современными мыслителями в аналитической традиции¹⁸. Упражнение в теодицеи сравнивают с философскими проектами, которые «оторваны» от человека и его жизни. Например, солипсист в моменты спора с другими людьми может искренне верить, что существует только он один. Однако он забудет о своей теории, когда сломает ногу и будет просить врачей ему помочь. В этой ситуации солипсист вынужден думать о мире не как философ, а как *живая личность*. Ник Тракакис отмечает, что «философы, к счастью, не всегда ведут себя в соответствии с тем, во что они верят: они не всегда имеют в виду то, что говорят»¹⁹. Особенно отчетливо эта тенденция проявляется в отношении проблемы зла: человек может упражняться в теодицеи, пока не столкнется с реальностью «горящего ребенка»²⁰, в присутствии которого теодицея кажется не только неубедительной, но и морально сомнительной. В рамках проекта теодицеи «серьезность трактуется как *внешняя* по отношению к проблеме»²¹ и создает разрыв между философствованием личности и ее жизнью: для понимания зла необходимо дистанцироваться от его чудовищности и сконцентрироваться на *формальных* аспектах проблемы.

15. Gleeson, A. *A Frightening Love*, p. 61–77.

16. Betenson, T. *Anti-Theodicy*, p. 58.

17. Gleeson, A. *A Frightening Love*, p. 30.

18. Trakakis, N.N. *Antitheodicy*, p. 364.

19. Ibid., p. 365.

20. Betenson, T. *Anti-Theodicy*, p. 58.

21. Gleeson, A. *A Frightening Love*, p. 46.

В рамках антитеодицеи важно обратить внимание на то, что Глисон называет *вызовом Карамазова*: никакой объем или вид большего блага не способен морально оправдать создание мира, в котором дети страдают так, как они страдают в нашем²². Если воспринимать вызов Карамазова в качестве отправной точки мысли о проблеме зла, то с самого начала теодицея оказывается провальным проектом²³: теодицея стремится морально оправдать создание мира посредством предложения теоретической модели, в которой умножается количество и качество блага, получаемого людьми (или имеющимся в мире) в обмен за страдания. Однако принять вызов Карамазова означает принять необъяснимость зла, по крайней мере в *моральных категориях*²⁴. В рамках этой стратегии мысли зло глубоко *тайно*, и вполне возможно, что если Бог существует, то люди не имеют возможности (в силу принципиальных трансцендентальных ограничений) понять причин, по которым Бог его допускает.

Экзистенциальность проблемы зла

Одна из предпосылок проекта теодицеи, которую критикуют мыслители в рамках антитеодицеи, состоит в различении *теоретической* и *практической* проблемы зла²⁵. Теоретическая проблема зла — это забота философов и теологов, которые должны концентрироваться на логико-теоретическом аспекте проблемы. Практическая проблема зла, в свою очередь, связана с тем, как конкретные люди переживают проблему зла *психологически*. Таким образом, практическая проблема зла — это забота священников и социальных работников. В одном из выступлений, посвященных проблеме зла, Хад Хадсон утверждает, что, даже если он столкнется с чудовищным злом в своей жизни, это не затронет его веры в Бога, поскольку имеется решение проблемы на теоретическом уровне. Непосредственное столкновение со злом не даст

22. Ibid., p. 16.

23. Теодицея «грехопадения» также, к сожалению, не способна полностью ответить на вызов Карамазова, однако я не имею возможности останавливаться на этом подробнее. Для обсуждения см. например: Gleeson, A. *A Frightening Love*. P. 21.

24. Решение Глисона в том, что любовь Бога не является моральной категорией, а потому на вызов Карамазова отвечает именно божественная любовь (Gleeson, A. *A Frightening Love*, p. 78–106.). Бог не мог создать мир, не наполненный чудовищным страданием (Ibid., p. 83.), однако все же создает его из любви.

25. Trakakis, N.N. “Antitheodicy”, p. 372.

Хадсону новой информации, которую можно использовать в аргументе *технически*²⁶. В этой перспективе практическая проблема зла хоть и естественна, но зарождается от невежества или от отсутствия веры в имеющиеся теодицеи²⁷.

Исследование проблемы зла в рамках проекта антитеодицеи имеет иной характер: демаркация между теоретической и практической проблемами зла является искусственной и, вероятно, даже вредоносной²⁸. Рассмотрение проблемы зла должно исходить из *экзистенциальной* перспективы, «заземлиться» на уровень *жизни* конкретного человека, который подходит к решению проблемы зла именно как *личность*, а не как теоретический мыслитель.

Различение теоретического и практического аспектов проблемы зла порождает философскую нечувствительность к разнице между чудовищным злом, способным сломить человека, и чем-то незначительным, вроде неудобств или неурядиц. В нашей жизни мы видим эту разницу и выражаем ее в естественном языке, однако современные философы игнорируют тонкие различия и «растягивают» понятие зла настолько, чтобы включать и «зубную боль». Эндрю Глисон цитирует православного аналитического теолога Ричарда Суинберна, который эксплицитно указывает на то, что проблема «чудовищных страданий» и проблема «зубной боли», в конечном итоге, одинаковым образом угрожают теизму²⁹. Однако зубная боль не может угрожать «Богу живой веры» — в отличие от «Бога аналитических философов и теологов». Вера с легкостью переживает зубную боль, но может не пережить столкновения с иными страданиями, и наивно полагать, что разница между этими «видами зла» (как выражаются современные философы) лишь количественная.

С точки зрения проекта антитеодицеи, зло имеет фундаментальное экзистенциальное измерение, однако не так легко разобраться, в чем именно оно выражается, а тем более выразить его специфику в рамках *религиозной жизни*. Эндрю Глисон предполагает, что чудовищное зло угрожает как осмысленности жизни человеческой личности в целом, так и способности личности от-

26. Gleeson, A. *A Frightening Love*, p. 87.

27. Trakakis, N. N. “Antitheodicy”, p. 374.

28. Ibid., p. 373.

29. Gleeson, A. *A Frightening Love*, p. 61.

вечать миру благодарностью и любовью³⁰. Мерелин Адамс считает, что чудовищное зло склоняет человека к сомнению в том, что жизнь является благом в целом и стоит того, чтобы быть прожитой³¹. Сьюзан Нейман пришла к выводу, что проблема зла касается того, возможно ли понять мир в целом, и рассматривает историю философии в качестве серии ответов на проблему зла³². Несмотря на то, что зло действительно проблематично как для верующих, так и для неверующих, все же в рамках религиозной жизни оно проблематично *по-особенному*, хотя я и не рискну утверждать, в большей или в меньшей степени. Я считаю, что особенность *религиозной* экзистенциальной проблемы зла состоит в том, что зло угрожает не только осмысленности мира в целом или осмысленности жизни конкретной личности, но оно угрожает и главному аспекту веры — *отношениям* человека с Богом. Данный аспект можно определить как *реляционное измерение проблемы зла*, которое присутствует только внутри верующего сознания. Проблема зла в рамках религиозного мировоззрения может быть идентифицирована посредством того, что я буду называть *теологическим реляционным потрясением*, которое является разновидностью реляционного потрясения в целом.

Личность переживает *реляционное потрясение* по отношению к «другому» тогда, когда осознает значимое *несоответствие* между желаемыми отношениями с другим и *видимой* действительностью этих отношений, предполагающей невозможность сохранения *любви* к «другому». Реляционное потрясение происходит *внутри* отдельной личности на феноменологическом уровне и имеет экзистенциальный характер именно в силу невозможности сохранения *любви* желаемого вида. Например, когда человек сталкивается с предательством друга, которое он не способен простить, то это реляционное потрясение: отношения дружеской любви в представлении того, кого предали, не предполагали возможности предательства, и человек обнаруживает свою *неспособность* пребывать в дружеской любви с другим. Это отличается от незначительной ссоры, поскольку ссора не ставит под вопрос

30. Ibid, p. 73.

31. Adams, M. M. *Horrendous Evils and the Goodness of God*; Adams, M. M. (2014) “God Because of Evil: A Pragmatic Argument from Evil for Belief in God”, in J. P. McBrayer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, pp. 160–173. Wiley-Blackwell: John Wiley & Sons Limited.

32. Neiman, S. (2015) *Evil in Modern Thought – An Alternative History of Philosophy*, p. 9. Princeton: Princeton University Press.

дружескую любовь в целом. Реляционное потрясение может основываться на ошибке: человеку может показаться, что его предали, тогда как в действительности предательства не было. Также реляционное потрясение может быть односторонним: например, после предательства друга тот, кто предал, может раскаиваться в содеянном и сохранять дружескую любовь к тому, кого он предал, тогда как для другого это станет невозможным.

Представления личности о том, как к ней относятся, складываются из трех аспектов: (1) представление о *поведенческих диспозициях* другого по отношению к этой личности; (2) представления об *убеждениях* другого об этой личности; (3) представление о *ценности* личности в глазах другого. В нашем феноменологическом опыте, таким образом, мы можем различить то, как к нам относятся другие личности с (1) *диспозициональной*, (2) *ноэтической* и (3) *аксиологической* точек зрения. То же справедливо и для нас: мы имеем определенные *диспозиции* по отношению к другим личностям, *убеждения* о них и видим их *ценными*. Вслед за Гарри Франкфуртом, я полагаю, что *любовь объясняет характер этих аспектов* нашего отношения к другим: мы любим кого-то не потому, что различаем в них набор каких-то качеств. Наоборот, мы видим «другого» *уникальным и ценным и готовы на что-то ради него/неё* (и вообще склонны вести себя определенным образом) по той причине, что *любим*³³. Следует отдельно отметить, что пункты (1), (2) и (3) являются продуктом *анализа* феноменологического опыта. В действительности другие люди даны нам в опыте «напрямую» и в едином «гештальте». Мы, можно сказать, обнаруживаем себя в ситуации, в которой *уже находимся с ними* в определенных *отношениях*.

Разновидностью реляционного потрясения является «теологическое реляционное потрясение» — то есть такое, которое человек испытывает по отношению к Богу, обнаруживая невозможность пребывать с Ним в отношениях любви. Нарушение отношений с Богом — это и есть *специфика* экзистенциального уровня проблемы зла в рамках *религиозного мироощущения*. Именно поэтому проблема «зубной боли» не является проблемой для живой веры, тогда как, например, смерть любимых способна ее пошатнуть. Клайв Льюис, пережив смерть своей жены, с ко-

33. Frankfurt, H. G. (2006) *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press; Frankfurt, H. G. (2006) *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*. Stanford, Calif: Stanford University Press.

торой ему удалось прожить совсем немного времени, повествует о своем опыте следующим образом:

Если доброта Бога неразрывно связана с причинением боли, это значит, либо Бог злой, либо — Бога нет: ибо в единственной жизни, которая нам дана, Он причиняет такие запредельные страдания, которые даже невозможно себе вообразить. Если Он заставляет нас так страдать при жизни, то Он может вполне причинять невыносимую боль и после смерти³⁴.

Или:

Почему все мои молитвы застревают в горле и все надежды кажутся тщетными — потому что я все еще прекрасно помню, как мы с ней страстно молились и напрасно надеялись. Надеялись не только потому, что мы хотели надеяться, но и потому, что нам давали, даже навязывали надежду: ошибочными диагнозами, рентгеновскими снимками, внезапными улучшениями состояния, которые воспринимались как чудо. Шаг за шагом нас вели по «тропе цветущего сада», и раз за разом, когда Он, казалось, был особенно милосерден, на самом деле, у Него уже была наготове очередная пытка³⁵.

Классический проект теодицеи совершенно нечувствителен к глубине подобного рода переживаний. Последовательный сторонник теодицеи склонен рассуждать следующим образом: «Льюис не уразумел, что все страдания происходят “во благо”, но его можно понять, ведь он мыслит под воздействием эмоций. Если бы ему удалось очистить проблему от ее эмоционального содержания, то он смог бы ее решить». Подобная линия мысли игнорирует истинный корень проблемы зла, который становится понятным в свете проекта антитеодицеи и концепции теологического реляционного потрясения: «Льюис пережил чудовищные страдания, смысл которых невозможно понять, и его вера не смогла увидеть божественной любви». Вся последующая интеллектуальная рефлексия Льюиса основывается на этом экзистенциальном опыте «оторванности от Бога», который специфичен для особого типа религиозного мироощущения.

34. Lewis, C. S., L'Engle, M. (2001) *A Grief Observed*, pp. 27–28. San Francisco: HarperOne.

35. Ibid., p. 30.

Выше уже была отмечена разница между Богом теоретических спекуляций и Богом живой веры, и проблема зла в рамках религиозного сознания столь серьезна и глубока по той причине, что способна *пошатнуть отношения человека с Богом*. Если классический проект теодицеи видит корень проблемы зла в невозможности решить теоретическую проблему, то экзистенциальный подход выстраивает противоположную линию *объяснительной зависимости*: в рамках религиозного мировосприятия то, каким образом личность мыслит о проблеме зла, зависит от *реляционного уровня* проблемы. Если исходить из экзистенциальной установки, которую предлагает антитеодицея, то проблема зла должна решаться человеком, а не делегироваться техническому философствованию. Очевидно, что в рамках религиозного мировосприятия она *не может рассматриваться* вне контекста религиозной практики и человеческой веры, иными словами, вне контекста *отношений человека с Богом*.

Таким образом, *реляционное измерение* проблемы зла фундаментально в рамках религиозного мировоззрения и представляет собой экзистенциальный корень проблемы зла, который делает ее столь серьезной (по излюбленному выражению Глисона) и глубокой. Более того, теологическое реляционное измерение фундаментально для человека в рамках экзистенциальной религиозной антропологии, в которой человек рассматривается как существо, находящееся в глубокой зависимости от отношений с Богом³⁶.

При этом я не берусь утверждать, что каждый человек переживает проблему зла в *реляционном* ключе, потому что многие люди попросту не считают, что Бог существует, или не находятся с Ним в каких-либо отношениях. Если же Бога не существует, то людям лишь *кажется*, что они находятся с ним в каких-либо отношениях. Тем не менее, в этой работе нет необходимости рассматривать *онтологический* вопрос о существовании Бога, поскольку я концентрируюсь на том, как проблема зла функционирует в рамках *особого типа религиозного мировоззрения*, проигнорировав как атеистическую позицию по этому вопросу, так и религиозные картины мира, в которых с Богом (или с религиозной реальностью) не предполагается отношений любви либо каких-либо других отношений.

36. Evans, C. S. (2019) *Kierkegaard and Spirituality: Accountability as the Meaning of Human Existence*. Grand Rapids: Eerdmans.

Таким образом, проблема зла, которая возникает в рамках религиозной жизни и касается человеческой веры, — это проблема радикально отличная от логической или эвиденциальной проблем зла, она базируется на других основаниях и предполагает другие методы ее решения: люди, испытывающие кризис веры, претерпев чудовищные страдания, и люди, решающие теоретическую проблему зла, говорят о разных вещах на разных языках. В следующем разделе я рассмотрю одно из возможных решений реляционной проблемы зла.

Возвращение веры

Теологическое реляционное потрясение происходит, когда в определенный момент времени человек сталкивается с невозможностью находиться с Богом в отношениях любви. Если такое потрясение — это и есть корень эзистенциальной проблемы зла в рамках религиозной жизни, то и решение этой проблемы требует восстановления отношений с Богом, которое может иметь в том числе и *постепенный* характер: испытав страдания, верующий человек может со временем вновь полюбить Бога; например, посредством внутренних усилий веры. Однако в этой работе я хотел бы сконцентрироваться на *мгновенном* способе восстановления отношений, который, при определенных допущениях, можно охарактеризовать как *мистический опыт*. Я рассмотрю два вида мистического опыта: (1) опыт божественной любви; и возможный только внутри христианства (2) мистический способ осмысливания страданий Бога.

Опыт божественной любви

Первый вид мистического опыта, который дает «ответ» на реляционную проблему зла, — это опыт *переживания божественной любви*. Этот опыт возвращает человека в религиозную интерпретацию мира, в которой Бог различается как (я буду описывать некоторые аспекты этого опыта от первого лица):

- (а) Источник любви как таковой;
- (б) Тот, кто безусловно любит меня;
- (в) Тот, для кого я имею безусловную ценность;
- (г) Тот, для кого отношения со мной являются безусловно ценностями;
- (д) Тот, кто всегда был со мной и *сопереживал* моему страданию;

(е) Тот, кто неспособен *предать* или *обмануть*.

Один из центральных качественных аспектов этого опыта в том, что в нем присутствует:

(ж) Интенсивное переживание *божественной любви как таковой*.

Близость отношений с Богом и переживание Его любви осознается, в первую очередь, как воздействие Бога на человека, и этот опыт невозможно полноценно реконструировать в себе искусственным образом. Выражение опыта божественной любви — это в большей степени проект искусства, нежели философии. По крайней мере выражение этого опыта невозможно в рамках стилистики «наукоподобной» философии, хотя и возможно в рамках философии и теологии, исходящих из иных стилистических и методологических предпосылок.

Повторюсь, мистический опыт переживания божественной любви предполагает прямое видение «близости» Бога к человеку и исключает возможность реляционного потрясения, поскольку в рамках этого опыта личность *обнаруживает* себя в отношениях любви с Богом. Помимо этого, налицоствует осознание того, что

(з) Бог качественно *превосходит* зло.

Этот опыт качественного превосходства Бога над злом является подлинно монотеистическим по своей природе. Бог не просто «количественно» больше зла, Он находится на совершенно *иной шкале*. В рамках этого опыта становится понятна одна из центральных интуиций христианского монотеистического богословия, а именно — привативной теории зла, в которой зло не имеет онтологического начала: разница между злом и благостью Бога внутри рассматриваемого религиозного опыта подобна разнице между *несуществующим и существующим*, иными словами, она *радикальна*.

Важной чертой этого опыта, на которую я хотел бы обратить особое внимание, является его *амбивалентность* в отношении зла: несмотря на очевидную любовь Бога, зло *не получает финального объяснения*. Именно поэтому данный опыт является «антитеодицеиным» по своему духу, он явно гармонирует с идеей *таинственности* зла. Бог не «растворяет» зло как такового и не «компенсирует» его. То, что растворяется, — это экзистенциальный корень *проблемы зла*, специфичный для религиозной жизни. Можно сказать, что переживание божественной любви — это «возвращение» Бога живой веры в жизнь личности, раскрывающее в человеке еще большую *чувствительность* ко злу и его *неприятие*.

Осмысление божественных страданий

В опыте переживания божественной любви происходит восстановление отношений между личностью и Богом — возвращение *веры*. Другой вид опыта, решающий реляционную проблему зла, можно связать с особым модусом рефлексии о страданиях Бога, которая доступна только внутри христианского мировоззрения.

В рамках христианства в широком смысле (понимаемого как совокупность догматических утверждений, разделяемых самыми крупными христианскими конфессиями) важнейший акт любви Бога по отношению к человечеству начинается с принятия Богом человеческой природы. В контексте проблемы зла необходимо обратить особое внимание на то, что Бог прошел через страдания, хотя я не полагаю, что страдания Бога являются *главными* в сoterиологическом смысле.

Как уже было отмечено, особая реляционная проблема зла зарождается внутри религиозной и духовной жизни, и природа этой проблемы не интеллектуальна (хотя и может, впоследствии, иметь определенное интеллектуальное выражение). В сущности, личность обнаруживает свою неспособность любить Бога, но вместе с тем и сама не видит божественной любви по отношению к миру или к себе. В лучшем случае, это порождает феноменологический образ «безразличного Бога», в худшем — образ «злого Бога». В любом случае, человек престает верить в «Бога любви», о котором проповедует в том числе и христианство, и иногда теологическое реляционное потрясение приводит к полной перестройке человеческого мировоззрения (нередко в атеистическом ключе). Если человек в той или иной форме продолжает считать, что Бог существует, действие или бездействие Бога «против человека» оказывается *возможным*: в рамках религиозной жизни личности Бог перестает быть «союзником».

Рефлексия о страданиях, которые Бог претерпел ради человеческого спасения и из любви к человечеству (что разделяется всеми христианскими конфессиями), способна установить отношения любви между человеком и Богом в «антитеодицеином» духе. Во-первых, Бог не «против человека», поскольку сам стал человеком и прошел через страдания, как проходят и люди. Образно выражаясь, зло обрушилось на Бога с той же ненавистью, с которой обрушивается на все человечество. Бог, в данном отношении, — *союзник* людей, но не зла. Во-вторых, его действия мотивированы любовью, что достаточным образом выражено в христианском

богословии исторически (на этом нет необходимости концентрироваться особенным образом). В-третьих, страдание Бога не объясняет зла, оно остается *таинственным*: зло не является «горьким лекарством», оно чудовищно и бессмысленно.

Не всякое осознание того, что Бог прошел через страдания, способно вернуть отношения любви между человеком и Богом. Именно поэтому я хочу выделить особый *мистический* способ осмыслиения божественных страданий, который, во-первых, предполагает отсутствие какого-либо сомнения в том, что Христос является Богом *в самом прямом и буквальном смысле*. Именно поэтому этот опыт возможен только внутри христианства. Во-вторых, этот мистический опыт предполагает *сопереживание* Христу в страданиях. Для этого нужно иметь представление о том, *как именно Бог страдал*. Это представление формируется на основании знания Священного Писания и предполагает веру в действительную историчность тех событий, которые там описаны. Сопереживание Богу в его земных страданиях, осознание того, что он не заслужил их и не мог заслужить (как и того, что в этих страданиях Бог ничего не приобретает для себя), осознание фундаментальной несправедливости как неотъемлемой части этого мира, которая обращается в том числе и против Бога, — все это ведет к обретению Бога как своего «союзника» и к возвращению отношений любви между личностью и Богом.

Заключение

В данной статье я идентифицировал экзистенциальную проблему зла в рамках религиозного мировоззрения посредством концепции теологического реляционного потрясения, в котором человек обнаруживает свою неспособность любить Бога. Также я рассмотрел возможности решения экзистенциальной проблемы зла посредством мистического опыта и того, как именно проблема зла решается в рамках этого опыта. Конечно, мистический опыт — это не единственный способ решения экзистенциальной проблемы зла.

В статье я опирался на проект антитеодицеи, который имеет все большее число сторонников в современной философии. Отсюда акцент на анализе действительной религиозной жизни и веры, отсюда и перспектива, исходящая из необъяснимости зла, хотя не все теоретики антитеодицеи с этим согласятся. Так же я надеюсь, это оправдывает и стилистику, которая местами

выбивается из формата, типичного для современной аналитической теологии или философии, стремящихся к стилистическому «наукоподобию».

Многим людям кажется, что проект теодицеи является убедительным и правильным, что теодицея вовсе не влечет тех проблем, которые были кратко рассмотрены в работе, и т.д. Таких людей действительно много, более того, на сегодняшний день их большинство. В данном отношении мне нечего ответить, кроме того, что либо философ имеет те интуиции, которые принимаются в антитеодице, либо не имеет. Антитеодице, как и любой философский проект, спорна, и, безусловно, требует обсуждения. Однако требовать от проекта неопровергимого доказательства своих предпосылок — несправедливый стандарт философского обоснования. В данной статье я постарался сделать вклад в развитие этого проекта (хотя и не знал о нем в тот момент, когда работал над основной концептуализацией работы), и, в конечном итоге, принял его предпосылки в качестве исходных.

Библиография / References

- Карпов К. В. Теодицея как этическая проблема // Философский журнал. 2020. Том 13. № 2. С. 35–48.
- Adams, M. M. (2000) *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca: Cornell University Press.
- Betenson, T. (2016) “Anti-Theodicy”, *Philosophy Compass* 11(1): 56–65.
- Burrell, D. (2008) *Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Evans, C. S. (2019) *Kierkegaard and Spirituality: Accountability as the Meaning of Human Existence*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Frankfurt, H. G. (2006) *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Frankfurt, H. G. (2006) *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Gelinas, L. (2009) “The Problem of Natural Evil I: General Theistic Replies”, *Philosophy Compass* 4 (3): 533–559.
- Gleeson, A. (2012) *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil*. Palgrave Macmillan.
- Greenberg, I. (1977) “Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity After the Holocaust”, in Fleischner, E. (ed.) *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust: Papers Given at the International Symposium on the Holocaust, Held at the Cathedral of Saint John the Divine*, pp. 7–55. New York: KTAV Publishing House.
- Karpov, K. V. (2020) “Teoditeia kak eticheskaiia problema” [Theodicy as an ethical problem], *Filosofskii zhurnal* 13(2): 35 –48.

- Kraay, K.J. (2016) “God and gratuitous evil (Part I)”, *Philosophy Compass* 11(12): 905–912.
- Lewis, C.S., L’Engle, M. (2001) *A Grief Observed*. San Francisco: HarperOne.
- Neiman, S. (2015) *Evil in Modern Thought – An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Phillips, D.Z. (2004) *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press.
- Surin, K. (2004) *Theology and the Problem of Evil*. Eugene: Wipf and Stock.
- Tilley, T.W. (2000) *The Evils of Theodicy*. Eugene: Wipf and Stock.
- Trakakis, N.N. (2013) “Antitheodicy”, in J.P. McBryer, D. Howard-Snyder (eds) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, pp. 363–376. Wiley-Blackwell: John Wiley & Sons Limited.
- Trakakis, N. (2009) *The End of Philosophy of Religion*. London, New York: Continuum.