



Зло, благой Бог и дилемма вагонетки. Рецензия на: James P. Sterba. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Palgrave Macmillan. — 209 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-313-319>

Одна из характерных черт современной культуры — изменение отношения к феномену зла. Если Иммануил Кант на основании наблюдаемых антагонизмов эмпирии формулировал морально-теологический аргумент (постулировал бытие Бога), то уже герой Ф. М. Достоевского — на основании тех же антагонизмов — отказывается принять созданный Богом мир. Имея в виду ужасы нацизма, Карл Поппер замечает, что Кант, вводя в философский оборот термин «радикальное зло», «не имел представления» о том, что это такое¹. Подразумевается, что XX век обнаруживает прежде немислимый объем проявлений зла — объем, который не может быть встроен в нари-

сованную мыслителями Нового времени картину «превосходного мироустроения» (Кант).

В данном контексте постановка проблемы зла Джеймсом Стерба выглядит вполне закономерной. В книге «Возможен ли благой Бог с логической точки зрения?» он допускает, что присутствие некоторого зла в мире совместимо с существованием благого Бога. Но задается более острым вопросом: совместимо ли с Его существованием зло в том объеме, в котором оно наблюдается в мире?

Заметим, что значение обсуждаемого вопроса выходит за пределы философии религии и обусловлено злободневным вопросом о развитии. Если мир коренным образом поврежден, если его противоречия и антагонизмы неизлечимы (как зачастую и представляется в культуре «после Аушвица»), то невозможно оправдать историю. Обесмысливание превращает человечество в невинную жертву непра-

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

1. Popper, K., Turner, P. N., Shearmur, J. (eds) (2008) *After The Open Society: Selected Social and Political Writings*, p. 52. L. & N.Y., Routledge.

вильного мира, предопределяя бунт морального сознания против лжи идеального: «того, ради чего разрушались бастилии»².

Стерба, однако, не озабочен социокультурной проблематикой. Он не ставит вопрос о том, почему объяснение зла не было значимой проблемой для Гете и Канта (или Бетховена), но стало таковой для Т. Манна и Т. Адорно (Шенберга), а равно и для него самого; он не вопрошает, обусловлена ли эта трансформация объективным возрастанием объемов зла (проявившимся трагическими событиями истории XX века) или повышением чувствительности к злу на исходе Нового времени, в ситуации кризиса его целеполаганий. Стерба принимает новую социокультурную ситуацию как данность и *из нее* (как если бы она имела универсальный характер) ставит вопрос о возможности оправдания Бога за «ужасное зло», существующее в мире.

Подобный подход, однако, позволяет Стербе провести строгий анализ возможных апологетических аргументов.

Главный тезис автора книги: *объем зла, существующий в мире, логически несовместим с идеей благого и всемогущего Бога*. Для доказательства Стерба обращается к ресурсам этики —

в частности, к доктрине двойного эффекта, а также к современным разработкам в области т.н. экспериментальной этики (см. дилеммы вагонетки). Замысел обращения понятен: дилеммы, моделирующие использование логики «меньшего зла» в поступках морального субъекта, призваны помочь оценить использование логики «меньшего зла» в «поступках» Бога. Имеет ли право Бог допускать существование зла ради большего блага — или ради предотвращения еще большего зла?

Основные положения Стербы сводятся к тому, что:

(а) как моральные субъекты, мы не можем не предъявлять Богу моральных требований (т.е. не полагать Бога моральным субъектом), поэтому

(б) фундаментальный принцип ап. Павла «не делать зло, чтобы вышло добро» относится к Богу в той же мере, что и к человеку;

(в) исключения из принципа ап. Павла, значимые для простых смертных (и исследуемые экспериментальной этикой), не значимы для Бога.

На основании данных положений Стерба критикует разнообразные попытки теодицеи. Он, в частности, утверждает:

(а) благой Бог не мог бы допустить зла ради возможного в будущем торжества добра — это прямо противоречит базовому

2. Манн Т. Доктор Фаустус. М.: АСТ, 2014.

принципу ап. Павла и основанной на нем доктрине двойного эффекта, согласно которой может быть оправдано только ненамеренное причинение ущерба (причем, по мысли Стерба, поскольку мы говорим о Боге как о всемогущем существе, между допущением и причинением ущерба нет существенной разницы);

(б) всемогущий Бог не может не предвидеть также и ненамеренное причинение ущерба, поэтому логика, позволяющая оправдать его причинение в определенных случаях в человеческом мире, неприменима к оценке действий Бога;

(в) перед Богом не стоит проблемы выбора «из двух зол»: как всемогущее существо он был бы способен предотвратить любое — и большее, и меньшее — зло.

Надо заметить, что в значительной мере Стерба — по его собственному признанию — развивает идеи Ивана Карамазова³. (Издание даже сопровождается соответствующей иллюстрацией к «Братьям Карамазовым».) В самом деле, рассмотрение вопроса о бытии Бога «с логической точки зрения» и есть не что иное, как подробное и последовательное разворачивание сомнений «эвклидова ума». Вслед

за героем Достоевского Стерба не видит возможности объяснить зло и страдание будущей гармонией. Как следствие, центральными объектами его критики становятся дискурсивный ход, оправдывающий страдание будущим божественным вознаграждением, и, в особенности, точка зрения скептического теизма, допускающая неведомое нам — и ведомое Богу — высшее благо, объясняющее зло.

Однако, следуя за Иваном Карамазовым, невозможно не прийти к постановке проблемы свободы. И Стерба, разумеется, к ней приходит, подвергая резкой критике апологетический аргумент, согласно которому Бог допускает зло ради свободы (уклонения человека ко злу). Стерба утверждает, что данный аргумент несостоятелен, так как свобода порождает «ужасное зло», следствием которого выступает утрата жизни и свободы невинных жертв. Он использует аналогию между благом Богом и правовым государством. Правовое государство ограничивает «не столь ценную» свободу преступников ради «более ценной» свободы добропорядочных граждан — благой Бог, если бы таковой существовал, тоже ограничил бы свободу производства «ужасного зла» ради защиты свободы его возможных жертв.

В то же время, как правовое государство оставляет некото-

3. Sterba, J. P. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* P. 97. Palgrave Macmillan.

рый уровень свободы (не червоточкой причинением существенного ущерба), так и Бог вполне мог бы допустить степень свободы, порождающую «некоторый» объем зла (необходимый для существования добра и самосовершенствования).

Рассмотрев все действительные и возможные апологетические аргументы, Стерба приходит к такому выводу: с «логической точки зрения», если Бог существует, то он либо не благ, либо не всемогущ.

В связи с предложенной Стербой методологией и, в целом, с общей логикой его рассуждения, необходимо обратить внимание на следующее.

С одной стороны, отрицая возможность существования благого Бога, Стерба тем самым последовательно разоблачает попытки объяснения зла, т.е. попытки «оправдания зла в его необходимости»⁴. Иначе говоря, он философски выражает настроения, которые имплицитно присутствуют в современной культуре.

С другой стороны, существенной проблемой анализа Стербы является, на наш взгляд, избранное автором ограничение — рассмотрение вопроса «с логической точки зрения». Такая точка

зрения по определению основана на представлении о тождестве бытия и мышления. В свою очередь, условием возможности мыслить Бога выступает расхождение данного тождества — и образованное им пространство метафизической свободы. То есть, ставя вопрос о Боге «с логической точки зрения», мы парадоксальным образом уничтожаем то пространство, которое, как замечает Анатолий Ахутин, и является «местом» Его возможного обитания⁵. В этом пространстве не действует закон недопущения противоречий и присутствуют антиномии. Логицизм, напротив, рационализирует иррациональное, устраняет антиномии, и таким образом лишается возможности поставить проблему Бога в ее глубине.

Действительно, упрощение обсуждаемой проблемы сопровождается текст работы едва ли не на всем его протяжении.

Например, Стерба, критикуя возможность рассматривать зло в качестве ступеньки на пути к добру, справедливо замечает: утверждение метафизической позитивности зла дало бы человеку стимул для «совершения... ужасных преступлений практически без всяких ограничений»⁶.

4. Шестов Л. Киркегаард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 806.

5. См. об этом: Ахутин А. В. София и Черт // Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб.: Наука, 2005. С. 478.

6. Sterba, J. P. *Is a Good God Logically Possible?* P. 88.

Однако переход от зла к добру не эволюционен, а революционен, трагичен, связан со страданием и самоуничтожением — что в полной мере показано Достоевским. По этому поводу Николай Бердяев заметил, что «лишь раб или несовершеннолетний может понять тезис Достоевского о зле так, что нужно идти путем зла, чтобы получить новый опыт и обогатиться»⁷. Между тем именно подобное, упрощенное понимание перехода от зла к добру становится главным — и, по сути, слишком легким — объектом подробной критики Стербы. Антиномизм в отношении Бога, свободы и зла безнадежно утрачивается.

Стерба видит важной новацией своей работы привлечение ресурсов этики для решения проблемы зла. Речь при этом идет о ресурсах т.н. экспериментальной этики. Но эти ресурсы весьма специфичны. Если абсолютная этика задает пределы человечности («никакой логикой нельзя оправдать убийство»), то экспериментальная этика их разрушает. С целью попытаться до природы морального чувства испытуемого последний ставится в предельные (или, с моральной точки зрения, беспредельные) условия — условия неизбежности убийства. Затем осуществля-

ется дознание реакций пытками души (ср. с исследованием природы естествоиспытателями). Души, вынужденной переживать, воображать, промышлять творение зла — насилие и убийство. Но может ли душа вынести эти пытки и не утратить чувство предела (сакрального, абсолютного)?

Как заметил Мартин Хайдеггер, в отсутствие измерения священного (т.е. если для нас «нет ничего святого»), проблема Бога даже не может быть поставлена⁸. Но есть ли место этому измерению в *без-образном* мире, заданном экспериментальной этикой? То есть в мире количественных подсчетов, насилия, тотальной атомизации, образов привязанных к рельсам и разбросанных по разным туннелям людей, решающих их судьбу властных стрелочников и т.д. и т.п.? А книга Стерба на уровне методологии и используемых примеров целиком погружена в этот мир. Автор всерьез рассматривает такие дилеммы: «сбрасывать или нет толстяка на рельсы, чтобы его телом остановить смертоносный поезд?»; «убивать ли одного ради спасения нескольких других?» (на последний вопрос он дает положительный ответ⁹). Промыш-

7. Бердяев Н.А. Мирозозерцание Достоевского. Прага, YMCA-PRESS, 1923. С. 98.

8. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 213.

9. Стерба утверждает: «Безусловно, ситуация выглядит так, что нужно застрелить одного ради спасения девяти».

ливая — и принуждая читателя промысливать — эти дилеммы, он не только использует некий «этический» (строго в кавычках) инструментарий. Самим фактом его использования он увеличивает (а не уменьшает) объем зла в мире¹⁰. Тот самый объем, на основании которого Бог подвергается моральному суду. Но если мы увеличиваем объем зла, считаем правильным искать моральное обоснование насилия и убийства, то как можем одновременно судить Бога за то, что он допустил их возможность?

Наконец, экспериментирующее мышление — важнейший элемент новоевропейской рациональности. Той самой рациональности, которая выступила главным соучастником преступлений нацизма. Зигмунд Бауман замечает, что именно «рациональный мир современной цивилизации... сделал Холокост возможным»¹¹. Зададимся в этой свя-

надцати». Sterba, J. P. *Is a Good God Logically Possible?* P. 4.

10. К тому же за образом всемогущего и всеблагого Бога, осуществляющего «ограниченную интервенцию» в наш мир и уменьшающего степень свободы для защиты угнетенных, угадываются вполне определенные политические практики, основанные на доктрине «ограниченного суверенитета». К подобным ассоциациям подталкивает и постоянно проводимая автором аналогия между (благим) Богом и (правовым) государством.

11. Бауман З. Актуальность Холокоста. М.: «Европа» ИД КДУ, 2013. С. 30.

зи риторическим вопросом: как можно рассматривать проблему зла, существующего в современном мире, опираясь на важнейший метод той рациональности, которая его и произвела?

Стерба, повторим, не раз подчеркивает, что на его восприятие проблемы зла оказал влияние Достоевский. Имея в виду сказанное, можно заметить, что речь, скорее, идет об одной из многих сторон диалектического отношения Достоевского к проблеме зла, а именно о бунте «эвклидова ума». Но Стерба вовсе не следует за Достоевским в его знаменитом разоблачении этого бунта.

У Достоевского с логической точки зрения рассматривает проблему свободы, Бога и зла Великий Инквизитор. Безупречной логике Инквизитора Достоевский противопоставляет не встречную, более сильную логику, а молчание Христа, его кроткий взгляд и поцелуй. Поцелуй, который «горит на сердце» старика Великого Инквизитора (а не давит на его разум), оказывается сильнее всех рациональностей («логических точек зрения»).

Достоевский тем самым подсказывает: для решения проблемы зла недостаточно отказаться от его эволюционных объяснений как момента добра. В критике таких объяснений, в разоблачении их нравственной лжи Иван Карамазов и следующий за ним

Джеймс Стерба правы. Но подобный отказ сам по себе ведет к отказу от свободы (ход мысли Стербы это подтверждает), отказу от развития и, в конечном итоге, предопределяет построение тоталитарного царства Великого Инквизитора (именно для избавления от «ужасного зла»). Только идея, освещенная *вне-логическим* смыслом, может позволить выйти из данного теоретического и практического тупика и предотвратить повторение резкого увеличения объемов зла в XX веке.

Не столько «благой и всемогущий Бог», сколько экспериментирующее мышление в сфере этики — как соучастник, если не главный инициатор, роста объемов наблюдаемого зла в современном мире — могут и должны быть объектом морального суда. И тем более невозможно опереться на экспериментирующее мышление при постановке и решении проблем зла, Бога и добра.

Здесь нет и не может быть компромисса: либо принимается «логическая точка зрения» и производится детабуирование этических запретов (т.е. выход за пределы человечности), либо признается «примат практического разума» и ставится вопрос о моральной оправданности экспериментирующего мышления применительно к этике, Богу и человеку.

А. Скоморохов

Библиография

- Ахутин А. В. София и Черт // Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб.: Наука, 2005.
- Бауман З. Актуальность Холокоста. М.: «Европа» ИД КДУ, 2013.
- Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Прага, YMCA-PRESS, 1923.
- Манн Т. Доктор Фаустус. М.: АСТ, 2014.
- Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 192–221.
- Шестов Л. Киркегаард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2000. С. 621–809.
- Akhutin, A. V. (2005) "Sofia i Chert" [Sophia and Devil], *Povorotnye vremena. Stat'i i nabroski*. SPb.: Nauka.
- Bauman, Z. (2013) *Aktual'nost' Kholokosta* [Relevance of the Holocaust]. M.: "Evropa" ID KDU.
- Berdiaev, N. A. (1923) *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [The Worldview of Dostoevsky]. Praga, YMCA-PRESS.
- Mann, T. (2014) *Doktor Faustus* [Doctor Faustus]. M.: AST.
- Khaidegger, M. (1993) "Pis'mo o gumanizme" [Letter on Humanism], *Vremia i bytie*, s. 192–221. M.: Respublika.
- Shestov, L. (2000) "Kirkegaard i ekzistentsial'naia filosofii" [Kirkegaard and Existential Philosophy], *Shestov L. Apofeoz bespochvennosti*, s. 621–809. M.: AST.
- Popper, K., Turner, P. N., Shearmur, J. (eds) (2008) *After The Open Society: Selected Social and Political Writings*. L. & N.-Y., Routledge.
- Sterba, J. P. (2019) *Is a Good God Logically Possible?* Palgrave Macmillan.