

**Учение о З. в теологии и философии латинского средневековья.**

Мыслители средних веков продолжили основные линии разработки проблематики З. в предшествующей христ. патристической традиции. При этом достигнутые в патристике теоретические результаты в средневек. трактатах подвергались систематизации и формализации, стремление к которым усиливалось по мере возрастания влияния античной философии (прежде всего трактатов Аристотеля) на средневек. мысль. В «до-аристотелевском» средневековье (IX–XII вв.) преимущественное внимание уделялось богословским и этическим аспектам вопроса о З.; З. в целом отождествлялось с грехом как богословским и моральным понятием, к-рое рассматривалось при помощи анализа человеческой воли, разумной способности выбора и свободы (см.: *D'Onofrio*. 1991). После знакомства средневек. мыслителей с метафизическими и этическими сочинениями Аристотеля (XIII в.) повысился интерес к осмыслению З. как метафизического и онтологического понятия, были поставлены на новом уровне (с учетом богословского содержания христианства) вопросы о происхождении и сущности З., для решения к-рых во многом использовались достижения античной философской мысли. Серьезное значение для проблематизации З. начиная с XI в. имели столкновения католич. Церкви с различными дуалистическими ересями, в учении к-рых вновь оживали идеи гностицизма и манихейства (см., напр., применительно к ереси *катаров*: *Don-daine*. 1939; *Lionel*. 1974; *Stoyanov Y.* *The Other God*. New Haven, 2000. P. 275–284). Внимательный анализ феномена З., проводившийся мн. средневек. авторами, напрямую обусловил формирование 3 основных подходов к проблематике З., эксплицированных в философии Нового



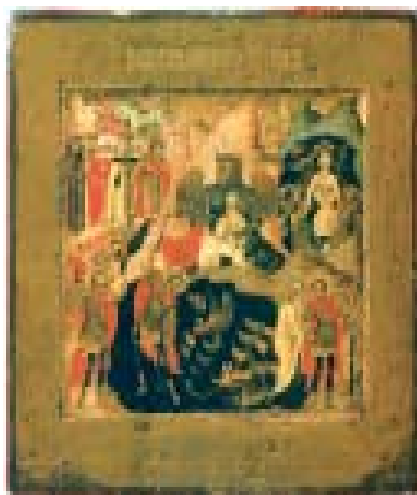


времени, но имплицитно присутствовавших уже в средневек. мысли: З. в метафизическом смысле (несовершенство), З. в физическом смысле (страдание), З. в морально-антропологическом смысле (грех, проступок, преступление).

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

Ранняя схоластика (IX–XII вв.).

Глубокую связь средневек. мысли с предшествующей патристической традицией демонстрирует учение о З. *Иоанна Скота Эриугены* (IX в.), к-рый опирался на онтологию З., разработанную в «Ареопагитиках», на взгляды свт. Григория, еп. Нисского, относительно воздействия грехопадения на человеческую природу и на учение блж. Августина о грехе, наказании и освобождении от них, к-рое даруется божественной благодатью (*Riesenhuber. 1980. P. 674–675*). Согласно представлениям Эриугены, ссылающегося на блж. Августина, З. в собственном смысле есть «порча» (*conruptio*) изначально доброй природы: «...зло есть не что иное, как порча блага» (*Eriug. De divin. praedest. 10. 3*). Поясняя способ существования З., Эриугена отмечал, что «всякое благо есть либо Бог, Который не может быть испорчен, либо [не-что существующее] от Бога, что может быть испорчено, всякая же порча стремится исключительно к тому, чтобы не было блага» (*Ibidem*). Все З., по мысли Эриугены, подразделяется на З. греха (*reccatum*) и З. наказания (*roena reccati*), при этом и в том и в др. случае оно сохраняет смысл порчи. Различные виды З. могут называться разными именами, к-рые отражают, что в каждом конкретном случае проявления З. подвергается порче: «Порча опытной души зовется неопытностью, порча разумной — неразумием, порча справедливости — несправедливостью, порча храбрости — трусостью, порча мира и спокойствия — вожде-



Чудо вчм. Феодора Тирона о змие.
Икона. 1-я четв. XVII в.

Иконописец Никифор Савин (ГРМ)

нием, страхом, скорбью или чванливостью» (*Ibidem*). Точно так же любое физическое и телесное З. есть порча изначального блага: «Порча здоровья — боль и болезнь, порча силы — усталость, порча покоя — труд... порча красоты — безобразие» (*Ibidem*). Наконец, грех и прорастающие из него несчастье и смерть — это наиболее общие виды порчи, поражающей всю в целом «блаженную жизнь» (*Ibidem*).

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

«причина зла» (*Ibidem*). Поэтому, хотя свободная воля и была дана для избрания добра, сделанный ею неверный выбор превратил ее в «злую причину зла» (*mala causa mali — Ibidem*).

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

Касаясь вопроса о З. как наказании за грех, Эриугена учил, Бог не создавал вообще никаких «зол» или бедствий, чтобы специально наказывать ими человека за грех. Различные последствия совершенного человеком З., в т. ч. такие, как помрачение мыслительной способности или подчинение ума телесной чувственности, он склонен был рассматривать скорее не как наказания, а как дарованные из милосердия Богом пути к исправлению, к-рые в силу этого вообще не должны считаться З. (*Eriug. De div. nat. II 12*). Рассматривая характер адских мук, Эриугена утверждал, что они также



не являются неким З., творимым Богом, но есть страдания, к-рые сам грешный человек налагает на себя, поскольку вошедшие в его привычку злые и греховные страсти остаются неудовлетворенными: «Страдание от наказания в великом и вечном огненном пламени есть не что иное, как отсутствие блаженного счастья... Ибо вождление извращенной воли мучается, когда не дозволяется ей иметь то, к чему она злобно или незаконно стремится» (*Idem. De divin. praedest.* 16. 1, 4; ср.: *De div. nat.* V 36). Согласно Эриугене, сославшемуся на учение свт. Григория, еп. Нисского, после возвращения всего творения к Богу, когда Он «будет... все во всем» (1 Кор 15. 28), все физическое и интеллектуальное З. в мире и в человеке по необходимости прекратится и сохранится лишь добрая природа творения: «Злобность (*malitia*) не может быть вечной... Ведь если божественная благодать... является вечной и бесконечной, то противоположное ей по необходимости не будет вечным и бесконечным» (*De div. nat.* V 26); «Злобность... не останется ни в какой природе» (*Ibidem*; ср.: *Ibid.* 31). Вместе с тем Эриугена занимал двойственную позицию в отношении конечного уничтожения всего З.: с одной стороны, он разделял учение Оригена об апокатастасисе и очистительном характере адских мук, впрочем отказываясь выносить суждение по вопросу о том, касается ли восстановления злых духов (*Ibid.* V 31); с др. стороны, писал о том, что поврежденная воля обречена на то, чтобы вечно страдать от собственной поврежденности (*Ibidem*).

В XI в. *Ансельм*, архиеп. Кентерберийский, развивая учение блж. Августина о З. как «недостатке» и «лишенности» (*privatio*), выделил 2 разновидности лишенности: простое отсутствие некоего блага и отсутствие должного блага (*absentia debiti boni* — *Anselmus. De concept. virg.* 5), тем самым жестко связав З. с грехом, преступлением и неправедностью: «Как неправедность есть не что иное, как отсутствие должной праведности, так зло есть не что иное, как отсутствие должного блага» (*Ibidem*). Т. о., З. у Ансельма есть не просто отрицание некоего блага (как во всей платонической традиции), но отсутствие такого блага, которое должно наличествовать и существовать, будучи частью тварного миропорядка

(см.: *Vanderjagt A. The Devil and Virtute: Anselm of Canterbury's Universal Order // Virtue and Ethics in the Twelfth Century / Ed. I. P. Bejczy, R. G. Newhauser. Leiden, 2005. P. 33–52*). Затрагивая вопрос о физическом З., к-рое Ансельм называет «вред», или «нестроение» (*incommoditas*), он замечал, что это З. иногда также имеет вид чистого отсутствия некоего блага (как, напр., слепота или глухота), а иногда кажется чем-то имеющим бытие (как, напр., страдание или скорбь), однако и здесь нужно видеть лишь отсутствие того положительного бытия внутри или вовне человека, вместо к-рого наличествует З.

Будучи определено как «отсутствие», З. лишено всякой природы и сущности и потому, согласно Ансельму, есть «ничто» (*nihil*): «Зло всегда есть ничто» (*Anselmus. De concept. virg.* 5; ср.: *Idem. De casu diaboli.* 8, 10–11; *Idem. De concor. praedest.* 1. 7:



Ангелы сковывают сатану.
Фрагмент иконы «Воскресение Христово».
1692 г. Иконописцы Е. и Я. Сергеевы,
П. Савин, С. Карпов (ВОКМ)

«...зло, которое есть неправедность, лишено всякого существования»). Отвечая на предложенное ему возражение, что имя (*nomem*) «зло» как имя должно обозначать не ничто, а нечто, Ансельм пояснял, что слово «ничто» обозначает «не нечто», т. е. указывает на отсутствие того, что действительно есть нечто (*De casu diaboli.* 11). Т. о., это имя отсылает не к некоей вещи, но к отсутствию вещи. Так же и имя «зло» обозначает не что иное, как «не благо», или «отсутствие блага там, где надлежит быть благу» (*Ibidem*).

По учению Ансельма, З. в собственном смысле существует лишь в злой воле и порождается этой злой волей: «Зло есть не что иное, как отсутствие утраченной праведности в самой воле или в какой-то вещи по причине злой воли» (*Ibid.* 19). Возможность появления З. в воле

коренится в ее свободном решении, к-рое отворотилось от Бога: «Поскольку хотение и его... движение... есть «нечто», оно есть благо и [происходит] от Бога; поскольку же оно лишено праведности, которой не должно быть лишено, оно есть зло» (*Ibid.* 20). При этом Ансельм специально отмечал, что «никакая воля не есть зло, но всякая — благо, поскольку она существует и поскольку она есть произведение Бога; и злом является лишь настолько, насколько она неправедна» (*Ibid.* 19). Т. о., З. в воле состоит исключительно в отсутствии праведности (*justitia*) и правильности (*rectitudo*), причем это отсутствие предшествует греховному акту как его причина. Отвечая в трактате «О падении диавола» на вопрос, по какой причине воля первого согрешившего (т. е. диавола) захотела совершить З., Ансельм, следуя блж. Августину, утверждал, что у «хотения» нет и не может быть никакой другой причины, кроме самого этого «хотения» (*Ibid.* 27). Т. о., З. есть полностью свободное «похищение» и превратное использование благого дара Бога (*Ibid.* 28).

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



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

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

акты являются злыми сами по себе, так что они не могут быть ничем, кроме греха, даже если имеют добрую причину» (*Petr. Lomb. Sent. II 40. 2*). Наиболее убедительной Петру Ломбардскому и большинству последующих средневеков. теологов представлялась 2-я позиция, так что в результате возникло тройное деление всех актов (поступков): всегда добрые, всегда злые и безразличные, получающие свое моральное качество в зависимости от интенции воли.

Рассматривая такое деление в комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, Альберт Великий (XIII в.) соглашался с Петром и отмечал, что «один и тот же акт, взятый сущностно, не может быть одновременно добрым и злым» (*Albert. Magn. In Sent. II 40. 5*). При этом он не соглашался с желанием нек-рых теологов оценивать определенные волевые поступки как «безразличные». Согласно Альберту, это можно принять, если рассматривать поступки исключительно со стороны философской этики (Ibid. 3), однако в богословском аспекте всякий поступок либо приближает человека к Богу, либо удаляет от Него, а все, удаляющее от Бога, несомненно является З. (Ibid. 4). Обсуждая вопрос о том, достаточно ли одной интенции воли, чтобы считать действие (opus) добрым или злым, Альберт отмечал, что в случае доброго действия одного намерения недостаточно, поскольку для существования добра требуется наличие всех взаимосвязанных причин в совокупности, тогда как З. возникает «из любого частного дефекта» (ex quolibet particulari defectu), так что одного злого намерения достаточно, чтобы поступок был злым (Ibid. 41. 2).

Продолжая предшествующую традицию в решении вопроса о способе существования З., Альберт вместе с тем ввел в нее нек-рые аристотелевские элементы. Он утверждал, что З. само по себе (malum in eo quod malum) есть «совершенно ничто» (omnino nihil). Поясняя смысл этих слов с помощью аристотелевских понятий «материя» и «форма», Альберт отмечал, что «в материальном смысле субъект зла есть нечто, но форма зла состоит в чистой лишенности» (Ibid. 36. 1). Развивая далее свою позицию, Альберт утверждал, что любая лишенность требует существования 2 вещей: субъекта, к-рый чего-то лишается, и некоего

необходимого обладания (habitu) чем-то, чтобы этого обладания лишился этот субъект. З. является З. не от того материального субъекта, к-рый чего-то лишается, но вследствие самого акта лишения обладания чем-то, и именно это лишение есть «ничто», т. е. чистое отсутствие требующегося обладания чем-то положительным (Ibidem). В вопросе о происхождении З. Альберт ориентировался на богословское отождествление первого З. с грехом и понимал последний как «дефект, возникающий в воле, которая уклонилась от... блага» (Ibid. 34. 2). Ссылаясь на «Ареопагитики», Альберт вводил тройное различие З., соответствующее 3 родам блага: «Зло природы, [направленное] против природы той вещи, которое этой природой обладает; зло вины (culpaе), [направленное] против благодати; зло разума, или души, [направленное] против природного блага, которое от природы предназначается (ordinatur) к благодати» (Ibid. 5).

Высокая схоластика (XIII в.).

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



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

гим, все же служит более несовершенству, чем совершенству, и потому «если бы ни один человек не согрешил, весь род человеческий был бы лучше» (*Ibidem*).

Попытки обнаружить положительное значение З. в общей структуре мироздания во многом обуславливались свойственной францисканцам XIII в. тенденцией рассматривать его в рамках общей «истории спасения», в связи с христ. учением о грехопадении и Искуплении. Согласно Александру Гэльскому, став причастной З. в грехопадении, человеческая природа повредилась настолько в своем сущностном бытии, сколько в своих действиях и привычках, приобретших направленность на З. (*Alexander de Hales. Summa theologia. III 24–36*). Бог мог и не допустить существования З., но Он дозволил воле уклониться к З. для того, чтобы посредством Воплощения и Искупления сделать из З. добро большее, чем то, к-рое было прежде З. (*Ibid. 11, 144*). Бонавентура писал о 3 видах грехопадения и З.: З. первого человека, при к-ром «личность (*persona*) портит природу»; З., передающееся как первородный грех, при к-ром «природа портит личность»; З. актуального личного греха, при к-ром «личность портит саму себя» (*Bonav. In Sent. II 34*). Особое внимание Бонавентура уделял также опровержению защищавшегося в его время нек-рыми еретиками учения о существовании т. н. высшего, или абсолютного, З. (*sumtum malum*). По словам Бонавентуры, нет ничего настолько злого, чтобы в нем нельзя было найти некоего следа добра, и нет ничего настолько злого, чтобы оно не могло стать еще худшим (*Ibid. II 34. 2. 1*). Подробное, однако мало в чем оригинальное рассмотрение проблематики З. с позиций христианизированного платонизма было предложено Ульрихом Страсбургским († 1277) во 2-й кн. трактата «*De summo bono*» (О высшем благе; см.: *Libera. 1993. P. 96–99*).

Наиболее глубокий средневек. анализ понятия «зло» представлен в трудах Фомы Аквинского, специально разбиравшего различные аспекты проблематики З. в «Комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского» (*Thom. Aquin. In Sent. II 34–37 et al.*), в «Сумме против язычников» (*Idem. Sum. contr. gent. III 7–15 et al.*), в «Сумме теологии» (*Idem. Sum. th. I 48–49; II. 1. 18–21*), в «Объяс-

нении» к трактату ареопагитского корпуса «О Божественных именах» (*Expositio in librum V. Dionysii De divinis nominibus*), а также в особом сочинении, содержащем схоластические «вопросы для обсуждения» под общим заглавием «О зле» (*Quaestiones disputatae de malo*).

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

Вместе с тем отсутствие собственной сущности З. не являлось у Фомы основанием для постулирования того, что З. вообще не существует, что оно является простой иллюзией. Напротив, З. обладает реальным существованием в наиболее строгом смысле этого слова: З. существует в вещах (*res*), присутствуя в них особым способом, и потому обладает полнотой реальности (*realitas*). Согласно Фоме, любое З. существует «в добре» (*in bono*), поскольку любой носитель З. изначально обладает добрым бытием, которому и наносит ущерб З., возникающее



в доброй вещи так же, как рана возникает на здоровом теле (*Idem. De malo. 2*; ср.: *Maritain. 1942. P. 1–2*): «Ясно, что зло обнаруживается (*invenitur*) в вещах, как и порча (*corruptio*)» (*Thom. Aquin. Sum. th. I 48. 3*). Но, существуя в вещи или «применительно к вещи», З. не существует как вещь, т. е. как сущее (*Ibid. I 48. 2*; *Sum. contr. gent. III 7. 9*); З. не делает вещь более реальной и ничего не прибавляет к реальности вещи.

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

В рамках рассмотрения характеристик З. как лишенности Фома Аквинский предлагал ответ на вопрос

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

Рассматривая различные характеристики морального З. в его отличии от З. метафизического, Фома Аквинский прежде всего обращал внимание на то, что для описания З. в области морали (*in moralibus*) недостаточно только представления о нем как о «лишенности», но З. здесь называется «положительным образом» (*positive* — *De malo. 1. 1*). По мысли Фомы, чтобы понять особый характер морального З., мало иметь представление о нем как об отпадении от блага или об отсутствии блага. З., совершаемое разумными существами посредством превратного употребления данной им свободы, может быть полностью понято лишь при введении представления о З. как положительной противоположности блага (*Reichberg. 2002. P. 752*): «Грех не есть чистая лишенность, как тьма, но есть нечто положительное» (*Thom. Aquin. De malo. 2. 11*). Волевое З., согласно Фоме, должно пониматься как нечто, выходящее за пределы разумного порядка и противоположное божественному закону (*[malum morale] excludit ordinem rationis et legis divinae* — *Ibid. 1. 3*). Напр., прелюбодеяние есть не просто лишенность противоположной добродетели (т. е. воздержания и верности), но с необходимостью предполагает совершение определенного положительного акта, прямо противоположного налагаемым супружеством обязательствам. Точно так же жестокость состоит не просто в отсутствии добродетели милосердия, но и в активном проявлении противоположных ей действий, при-

чиняющих боль. В общем виде, по словам Фомы, в области морали «благо и зло противостоят друг другу как (взаимоисключающие.— *Д. С.*) противоположности, а не сообразно лишенности и обладанию» (*De malo. 2. 5*; ср.: *Reichberg. 2002. P. 752–753*). Развивая тему морального З., Фома специально отмечал, что такое З. совершается осознанно и целенаправленно. Так, убийцей в полном моральном смысле этого слова может называться тот, кто осуществляет убийство не по к.-л. случайности, но имея в сознании и воле именно эту цель (см.: *Reichberg. 2002. P. 754*). Поэтому «сам акт воли называется [в таком случае] злым от [злого] объекта воления (*volito*)» (*Thom. Aquin. De malo. 1. 1*), т. е. от сознательной направленности на злой результат (*Reichberg. 2002. P. 754*).

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

Т. о., злая направленность воли, согласно Фоме, проистекает из способности разумных существ отказываться подчиняться «порядку» (*ordo*) или «закону» (*lex*), причем последний имеет много форм (природный, человеческий, божественный), но по своей сути всегда коренится в Божественной воле. Если ра-



зум подчиняет свои мысли и поступки этой воле, он творит моральное добро, а если отказывается подчинять — моральное З.: «Добро и зло применительно к человеческим актам рассматриваются сообразно тому, соответствует ли акт разуму, который научается закону Божию — или естественным образом, или посредством учения, или посредством вдохновения; поэтому и Дионисий (автор «Ареопагитик». — Д. С.) говорит... что зло для души — это быть вне разума (praeter rationem)» (*Thom. Aquin. De malo. 2. 2*). Фома признавал, что помимо добрых и злых актов могут быть и акты нейтральные (или безразличные, *indifferentes*), напр. срывание колоса, однако он отмечал, что в зависимости от времени и обстоятельств их совершения даже такие неморальные сами по себе акты в подавляющем большинстве случаев принимают добрую или злую моральную окраску (см.: *De malo. 2. 4*; ср.: *Reichberg. 2002. P. 755*).

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

Стремясь примирить такую позицию с известным высказыванием блж. Августина: «Грех есть ничто» (*peccatum nihil est — Aug. In Ioan. 1. 13*), Фома выделял 2 смысла «ничтожности» З. Во-первых, сам злой акт, поскольку он лишен подобающего совершенства и превосходства, становится менее совершенным, чем мог быть в неповрежденном состоянии, и потому отпадает от бытия и стремится к ничто (*Thom. Aquin. De malo. 2. 1*). В самом грешнике, совершающем З., грех не прибавляет ни-



Заключение сатаны на тысячу лет в бездну.
Миниатюра из лицевого Апокалипсиса
с толкованиями архиеп. Андрея
Кесарийского. Кон. XVI в.
(РГБ. Егор. № 1844. Ф. 98. Л. 79 об.)

чего, но только лишает его потенциального блага и потому является «ничем», пустотой с т. зр. добра и совершенства. Более того, З. и грех разрушают человека, т. е., по сути, уничтожают его, поэтому блж. Августин так пояснял приведенные выше слова: «Люди становятся ничем, когда грешат» (*Aug. In Ioan. 1. 13*). Соглашаясь с ним, Фома отмечал, что всякий грех, совершенный против ближнего, прежде всего причиняет З. самому согрешающему и только затем тому, против кого грешат: «Грех, совершаемый в отношении ближнего, является злом в двух аспектах: прежде всего из-за того, что он лишает упорядоченности (*ex deordinatione*) того, кто грешит; а также из-за вреда, причиняемого тому, против кого грешит» (*Thom. Aquin. Sum. th. II 2. 34. 4*; см.: *Reichberg. 2002. P. 758–759*).

В соответствии с двусмысленным пониманием морального З. (как лишенности и как положительного волевого акта) Фома Аквинский двояко решал вопрос о непосредственной причине такого З. (*Reichberg. 2002. P. 761*). В 1-м случае причиной З. является некий «недостаток», или «дефект», свободной воли, из-за которого она склоняется к недолжному, ее «невнимание» к моральному императиву; во 2-м случае речь идет о сознательном избрании волей З., в ре-

зультате чего воля грешит уже не по слабости или неведению, но «по злобности» (*ex malitia*), «в результате выбора зла» (*ex mali electione — Thom. Aquin. Sum. th. II 1. 78. 1*). В последнем случае, по мысли Фомы, имеет место двойное заблуждение (*error*): воли и разума. Твердо придерживаясь убеждения, что невозможно желать З. как З., Фома утверждал, что даже злобная воля стремится не только к злу, но и к некоему субъективному добру. Однако поскольку разум воспринимает как добро то, что на самом деле является З., то и стремление воли к такому субъективному «добру» оказывается З. для человека, т. к. вместо ожидаемого счастья лишь производит З. уже в душе самого согрешающего (*De malo. 3. 12; 16. 6*; ср.: *Reichberg. 2002. P. 779*). При этом З. помрачает разум, в результате чего оно не может быть опознано как З. «Диавол, — по словам Фомы, — не понимает, что он сотворил зло, поскольку не воспринимает своей вины как [чего-то] злого, но до сих пор, будучи помрачен умом (*obstinata mente*), пребывает во зле» (*Thom. Aquin. De malo. 3. 9*). Т. о., в 1-м случае разумное существо совершает З. по неведению, не зная, что это З.; во 2-м случае З. творится сознательно, однако воспринимается как субъективное добро, при этом то З., о котором деятель знает (т. е. повреждение собственной души), игнорируется им как меньшее в сравнении с ожидаемым «добротом». В 1-м случае воля желает З. «акцидентально» (*per accidens*), во 2-м — осознанно, или «зная о последствиях» (*ex consequenti*) (*De malo. 3. 12*; ср.: *Reichberg. 2002. P. 780*). В любом случае при совершении З. имеет место ожидание добра большего в сравнении с этим З., будь то в объективном или в субъективном смысле (см.: *Reichberg. 2002. P. 782–783*).

Рассматривая подробно вопрос о первой причине З., Фома Аквинский отмечал, что из 4 причин Аристотеля формальной и целевой причины З. быть вообще не может. З. не может иметь формальной причины, потому что З. как таковое состоит не в присутствии некой формы, но, наоборот, в ее отсутствии («лишенности»). З. не может иметь и целевой причины, поскольку лишь к добру можно упорядоченно стремиться как к цели, З. же является как раз отсутствием такого порядка (*Thom. Aquin. Sum. th. I 49. 1*). Вместе с тем



З. в нек-рых случаях выступает как цель, однако в действительности оно делает это, искажая благую цель и представляя себя субъективным благом: «Само по себе зло не может быть объектом воления (направленного к некоей цели.— *Д. С.*) иначе, чем под видом блага» (*De malo*. 1. 1); «Никто не делает ничего злого иначе, как будучи нацелен (*intendens*) на то, что кажется ему добрым, как прелюбодеею кажется добрым то, что дает ему наслаждение чувственным удовольствием, и ради этого он совершает прелюбодееяние» (*Ibid.* 1. 3). Т. о., З. имеет лишь материальную и действующую причины, однако и они являются не сущностными (*per se*) причинами, но причинами акцидентальными (*per accidens*). Материальная причина З.— тот добрый субъект, к-рого З. лишает присущего ему добра. Более сложен вопрос о действующей причине. Согласно Фоме, можно выделить 2 рода действующих акцидентальных причин З. В 1-м случае З. возникает из добра, когда добро в нек-ром смысле испытывает недостаток (*deficit*), в результате чего действие достигает не должного результата, а искаженного, т. е. злого. Во 2-м случае З. возникает в ситуации, когда из совершенного действия одной формы следует лишенность др. формы, напр., когда совершенное горение огня акцидентально служит исчезновению («лишенности») формы воды или воздуха (*Sum. th.* I 49. 1). Применительно к человеческим поступкам 2-й род З. проявляется в том, что человек акцидентально творит З., причем его воля становится причиной З., однако творимое им З. кажется ему субъективным добром и действительно в относительном смысле (*secundum quid*) есть добро. Так, прелюбодей, подвигнутый красотой чужой жены к желанию чувственного удовольствия, соглашаясь со своим вожделением, совершает греховный поступок. При этом сама мысль о чувственном наслаждении и стремление к нему не являются З. или грехом, поскольку не осуждаются, если возникают в отношении собственной жены. Тем самым естественные добрые качества и свойства человека становятся акцидентальной причиной З. из-за того, что человек не проверяет их разумом и не сообразует с божественными заповедями (*De malo*. 2. 4). В предельном смысле причиной злобого З. является именно неповино-

вание разума божественному закону и как следствие этого — неповиновение низших чувственных способностей разума, т. е. нарушение иерархического порядка мироздания: «...чувственное познание должно управляться разумом, а познание разумное — мудростью или законом Божиим... поэтому зло в человеческом стремлении (*in appetitu*) может проявляться двояко: во-первых, когда чувственное восприятие не управляется разумом... во-вторых, когда человеческий разум [не] управляется мудростью и божественным законом» (*Ibid.* 16. 2).

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

Хотя для Фомы, как и для прочих средневек. авторов, проблема теодицеи не была центральной и имела гораздо меньшее значение, чем она

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

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

В богословском смысле Фома Аквинский находил верным деление всего З. в целом на З. вины (*culpa*) и З. наказания (*roepae*), пользуясь для объяснения этого деления схоластическим различием между первым и вторым актом (*Ibid.* I 48. 5). По определению Фомы, первый



акт есть «форма и целостность вещи», второй акт есть «действие» (*operatio*). В соответствии с этим первое З. состоит в устранении формы или некой части, требующейся для целостности вещи, а второе З. — в устранении должного действия. Первое З. есть З. божественного наказания, второе — З. вины, к-рое заключается «в устранении должного действия в вещах» (*Ibidem*). При этом вина обладает природой З. в большей степени, чем наказание, по 2 причинам: во-первых, поскольку З. вины делает злым того, кем совершается, а З. наказания никого не делает З.; во-вторых, поскольку З., как и благо, полнее всего проявляется в действии, а не в претерпевании (*Ibid.* I 48. 6). Наконец, Бог есть Творец З. наказания, но не З. вины, т. к. первое З. лишает блага творение, а второе — «противоположно самому нетварному благу», поэтому оно является гораздо более тяжким (*Ibidem*).

В сочинениях *Иоанна Дунса Скота* († 1308) проблематике З. уделено сравнительно мало внимания, ее рассмотрение в основных моментах практически не расходится с общепринятой традицией, однако при этом усиленный акцент ставится на роли воли разумных существ в возникновении и актуальном существовании З. отождествляя З. в смысле вины с грехом, Дунс Скот определял его как «нарушение праведности во втором акте (т. е. в самом конкретном действии.— *Д. С.*)» (*Ioan. D. Scot. Ordinatio*. II 34–37. 4. 46). Он подробно описывал механизм этого «нарушения», совершаемого волей: «Свободная воля должна каждый свой акт избирать сообразно высшему правилу (*regulae superiori*), то есть в соответствии с божественным повелением; и потому когда она действует не в согласии с этим правилом, она лишается надлежащей актуальной праведности... эта лишенность... и есть формально актуальный грех» (*Ibid.* 47).

В этическом смысле З. понималось Дунсом Скотом через его противопоставление добру. При этом З. соотносится с добром двояким образом: как противоположность (*contrarie*) и как лишенность (*privative*). Будучи лишенностью, злобность (*malitia*) просто уничтожает противоположное ей благо, а как противоположность имеет более обширное содержание, т. е. не только устраняет благость, но сверх того добавляет



Разрушение Содома.
Клеймо иконы «Арх. Михаил, с деяниями».
10-е вв. XV в. (ГММК)

и некое актуально творимое З. Подобно добру, З. имеет различные степени: первое З. — при к-ром добрый по природе акт переносится на недолжный объект, в результате чего становится злым; второе З. — при котором акт относится к должному объекту, но в силу недолжных обстоятельств совершения теряет необходимую упорядоченность и делается злым; третье З. — при к-ром и акт и объект целиком являются недолжными, оно лишает волю награды и делает ее повинной наказанию (*Ibid.* II 7. 1. 13). Принимая богословское деление З. на З. вины и З. наказания, Дунс Скот отмечал, что последнее отличается от первого в 3 смыслах: «Тройное зло обнаруживается в вине, которого нет в наказании: первое, что за вину налагается наказание; второе, что Бог может произвести наказание, но не вину; третье, что вина делает имеющего ее... [самого] злым» (*Ibid.* IV 50. 2. 2).

Достаточно подробно Дунс Скот останавливался на вопросе о том, отвечает ли Бог, даровавший человеку волю и обеспечивающий Своим всемогуществом ее конкретные акты, за уклонение воли к З. Для решения этого вопроса он использовал учение о частичных причинах: Божественная и человеческая воля вместе действуют как причины в конкретном акте, однако в силу дарованной человеку свободы воля человека может желать и добра, и уклонения от него, т. е. З. Если в 1-м случае Бог поддерживает человечес-

кую волю в достижении результата, то во 2-м лишь дает осуществиться ее свободному действию, проявляя «попускающее воление» (*voluntas remissa*), к-рое не производит З., но лишь позволяет последнему быть произведенным самим человеком. Т. о., Бог не желает З., но при этом не желает и запрещать его возникновение (*Ibid.* I 47. 1). Согласно Дунсу Скоту, «если в результате [действия] двух причин есть недостаток (т. е. З. как недостаток и лишенность.— *Д. С.*), то не вследствие недостатка в высшей причине, а [вследствие недостатка] в низшей, но не так, что высшая причина причиняет правильность в результате, а низшая — уклонение [в нем же], но в том смысле, что сама по себе высшая причина причиняла бы [правильность], если бы низшая причина причиняла [ее] в меру своей причинности, и потому правильность не причинена в силу того, что низшая причина, насколько это было в ее власти, не причинила ее» (*Ibid.* II 34–37. 4. 144). Соглашаясь с тем, что Бог обращает любое З. в добро и в этом смысле любое З. существует ради добра (*propter bonum*), Дунс Скот замечал, что это не означает, будто З. необходимо в мироздании: «Добро могло бы быть в природе, даже если бы зла не было» (*Idem. Rep.* II 34. 5 // *Opera omnia. Hildesheim, 1969^f. Vol. 11*).

Поздняя схоластика. Волюнтаристские мотивы в представлениях *У. Оккама* (XIV в.) о человеческой природе и деятельности оказались определяющее влияние на его трактовку вопроса о причине и природе З. Как и Фома Аквинский, он видел причину З. в человеческой воле, однако считал ее свободный акт ничем не обусловленным и избегал апелляций к разуму как ее руководителю. Согласно Оккаму, «воля исходя из своей свободы (*ex sua libertate*) без всякого другого... определения (*sine determinatione*) может избирать или не избирать какой-либо акт и его объект» (*Guillelmus de Ockham. Quaestiones in librum quartum Sententiarum (Reportatio). 16 // Opera theologica. N. Y., 1984. Vol. 7. P. 359*). В соответствии с этим воля может желать не только З., представляющегося ей добром, но и чистого З. как такового: «Воля может желать зла, которое не является ни реальным, ни кажущимся добром; она может не желать добра, которое не является ни реальным, ни кажущимся злом»



(*Idem. Quaestiones variae. 8 // Ibid. Vol. 8. P. 443*). В отличие от Фомы Оккам не думал, что воля имеет естественную склонность к добру и может желать З. лишь ввиду более важного для нее добра — подлинного или мнимого. Как чистая возможность воля способна определять себя к З. самостоятельно и безусловно.

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

Понимание Оккамом сущности морального З. в смысле уклонения от должного органично связано с его представлениями о релятивном ха-

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

скольку так исполнялась бы божественная воля.

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

Основываясь на предшествующей традиции (в частности, на взглядах Фомы Аквинского), Суарес излагал собственные представления о природе и свойствах З. в «Метафизических рассуждениях». В 11-м рассуждении, озаглавленном «О зле», он прежде всего отмечал, что З. должно пониматься как противоположность добру, однако их противопоставление не должно абсолютизироваться: если существует Бог как высшее и предельное добро, в к-ром нет никакого З., то высшего З., к-рое было бы полностью лишено всякого следа добра, существовать не может. По словам Суареса, «зло не может быть некой положительной вещью, которая по своей природе (*ex natura*) и сама по себе целиком была бы злой» (*Suarez F. Disputationes Metaphysicae. 11. 1. 2 // Opera omnia. P., 1877. T. 25. P. 355*). З. также не есть некая положительная форма, не есть оно и чистое отрицание, или небытие, но должно определяться как «лишенность должного совершенства в бытии» (*privatio perfectionis debitaе in esse — Ibid. 11. 1. 3. P. 356*). Суарес отказывался принимать вводимое нек-рыми совр. ему томистами (в частности, *Казтаном*) деление З. на З. природное (*malum in genere naturae*, оно же — З. безусловное, *malum simpliciter*) и З. нравственное (*malum in genere moris*), при к-ром лишь 1-е З. признавалось лишенностью, а во 2-м находилось некое положительное и актуальное содержание. Суарес замечал, что в случае морального З. положительное содержание принадлежит не самому З., а тому добру, к-рое оно поражает и части к-рого лишает: «Моральное зло лишь по той причине может называться положительным, что кроме злонности заключает в себе нечто от добра» (*Ibid. 11. 1. 4–7. P. 356–358*). Чтобы показать, в каком смысле З.



может иметь положительное содержание, Суарес ввел др. различие: З. само по себе (*malum in se*) и З. применительно к иному (*malum alteri*). 1-е З. есть чистая лишенность, 2-е, будучи относительным, может иметь положительное содержание, поскольку нечто само по себе благое может оказываться З. для нек-рых субъектов (*Ibid.* 11. 1. 8–9. Р. 358). Однако в конечном счете любое З. есть некий недостаток: «Всякое зло предполагает лишенность, но пропорционально: ибо зло само по себе предполагает лишенность некоторого совершенства, а зло для иного предполагает лишенность совершенства, нужного тому, для кого оно является злом» (*Ibid.* 11. 1. 15. Р. 360). «Зло для иного» подразделяется Суаресом на З., неподобающее иному как «природной вещи» (*res naturalis*), и З., неподобающее ему как «свободному деятелю» (*agens liberum*). Это же деление выражается понятиями «природное» (*naturalis*) и «моральное» (*moralis*) З. При этом природное З., по определению Суареса, есть «лишенность природного блага, необходимого природе», а моральное З.— «нечто неподобающее свободной природе именно как свободной», «лишенность [верного] рассуждения (*ratio*)» (*Ibid.* 11. 2. 2. Р. 362).

В богословском и этическом аспектах Суарес поддерживал традиц. деление З. на З. вины и З. наказания. При этом З. вины он понимал как «собственное зло человека, существа разумного и пользующегося свободным решением» (*Ibid.* 11. 1. 17. Р. 360). Этот вид З. имеет некое подобие положительного акта, но в действительности есть лишь лишенность должного доброго акта. З. наказания, наиболее яркое проявление которого Суарес видел в страдании (*dolor*), само по себе З. не является, но так называется «нечто неподобающее (*disconveniens*) человеку или животному» (*Ibid.* 18. Р. 361). В этом одна и та же вещь может быть одновременно доброй и злой, но в разных смыслах: доброй она является сущностно (*essentialiter*), а злой — акцидентально (*accidentaliter*) (*Ibid.* 19. Р. 361). З. вины и З. наказания взаимосвязаны: «Зло вины есть начаток (*origo*) зла наказания и причина последнего, однако не в физическом смысле, а в моральном... как заслуга есть причина награды, так вина есть причина наказания» (*Ibid.* 11. 2. 6.



Вмч. Никита побеждает беса.
Икона. 1-я пол. XVI в. (ГТГ)

Р. 363). В отличие от Оккама, понимавшего наказание как внешнее лишение человека некоего блага, Суарес видел в З. наказания прежде всего отражение внутреннего нравственного состояния и полагал, что оно соотносится с виной, к-рая остается в душе и после завершения самого греховного акта (см.: *Riesenhuber*. 1980. S. 679). Суарес соглашался с Фомой Аквинским в том, что З. вины гораздо более тяжко, чем З. наказания, поскольку первое «лишает человека должного порядка по отношению к Богу», в силу чего оно есть «оскорбление и обида Богу» (*Suarez*. *Disputationes Metaphysicae*. 11. 2. 6. // *Opera omnia*. Т. 25. Р. 363). Приводя традиц. деление добра применительно к человеку на «почетное», «полезное» и «приятное», Суарес противопоставлял этим видам добра соответствующее З., в к-ром находил 2 главных вида: «позорное» (*turpe*) и «неприятное» (*injucundum*).

Вопрос о причине З. Суарес решал в рамках предшествующей традиции: поскольку ничто не является изначально злым, З. имеет некую первую причину, и эта причина — нечто доброе. Суарес полагал, что стремление к З. неестественно для воли, поэтому З. как таковое не может быть ее целью, а значит, не может иметь целевой причины. Однако если воля уже склонна к З., она может творить З. целенаправленно, хотя и в этом случае З. совершается «под видом некоего кажущегося и ложного добра», как, напр., когда один человек стремится отомстить другому (*Ibid.* 11. 3. 4. Р. 365). При

этом в объективном смысле даже у З. вины может быть благая цель, так как Бог «пускает зло ради чего-то благого» (*Ibidem*). Тем более может служить благой цели З. наказания, посредством к-рого Бог «предотвращает большее зло» (*Ibidem*), устрашая людей, заставляя их задуматься о своей жизни и подвигая к покаянию. Т. о., не будучи само благой целью, З. может использоваться Богом для достижения благих целей. В отношении материальной причины З. Суарес соглашался с Фомой Аквинским в том, что З. существует в чем-то добром как в своем субъекте, однако не добавляет этому субъекту к.-л. положительного содержания, но лишь лишает его потенциально доступного для него добра (*Ibid.* 11. 3. 6–11. Р. 365–367). Поскольку З. есть лишенность формы, то формальной причины в собственном смысле у него быть не может (*Ibid.* 12. Р. 367). Наконец, З. всегда имеет некую действующую причину, однако не сущностную, но акцидентальную (*Ibid.* 13. Р. 367). Повторяя в целом в этом вопросе ход рассуждений Фомы Аквинского, Суарес особо отмечал, что злой результат не обязательно предполагает злую причину. В силу этого причиной первого З. была добрая воля, в свободе к-рой не было ничего злого (*Ibid.* 18. Р. 369). Само же первое З., по мысли Суареса, происходит из соединения «естественного несовершенства» и изменчивости со свободой и обусловливается тем, что «изменчивая воля, лишённая всякого внешнего препятствия, способна не делать всего того, что может и обязана делать» (*Ibidem*). Исходя из представления о свободе разумных деятелей и о З. как несовершенстве, Суарес отрицательно отвечал на вопрос о том, может ли Бог как Творец быть прямой или косвенной причиной З. вины: «...нет никакого основания приписывать это зло Богу, ни непосредственно, ни опосредствованно» (*Ibid.* 22. Р. 370).

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



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

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

ствием божественной благодати и мистической любви человека к Богу, так что в результате оказывается достигнуто изначальное единство в благе Творца и творения (см.: *Hödl. 1997. Sp. 1147; Haas. 2007. S. 329*).

Затрагивая проблему З. в лат. сочинениях, Майстер *Экхарт* († 1328) видел в З. и грехе прежде всего нарушение созданного Богом благого порядка вещей (*ordo rerum*), в результате чего высшее оказывается подчинено низшему, применительно к человеку — разум подчиняется чувственности (*Meister Eckhart. Die lateinischen Werke. Stuttgart, 1956. Bd. 4. S. 158*). Рассматривая возникновение З. исторически, Экхарт полагал, что в результате преступления Адама человечество утратило «праведность» (*rectitudo*) и оказалось подчинено материальности, страданию и смертности. Однако поскольку само добро не может пасть и всегда остается неповрежденным, «зло никогда не способно целиком разрушить, угасить или заглушить добро» (*Ibid. 1964. Bd. 1. S. 633*). Добро интерпретировалось Экхартом как свет, к-рый светит во тьме З., но никогда не бывает объят этой тьмой: «Во всяком деле (*opere*), даже и злом, причем злом как в смысле зла вины, так и в смысле зла наказания, проявляется и светит... слава Божия» (*Ibid. 1994. Bd. 3. S. 426*). Этот свет светит даже в душах осужденных на муки грешников и в злых душах, поскольку и у них «не прекращается ни естественное стремление к бытию, ни возражение голоса совести (*synderesis*) против зла» (*Ibid. Bd. 1 S. 634*), однако их погруженность в З. делает восприятие света добра для них мучением (см.: *Haas. 2007. S. 332–333*).

В нем. сочинениях Экхарта встречаются не вполне соответствующие христ. традиции элементы в трактовке З. и греха. Нек-рые его высказывания позволяют заключить, что Экхарт видел в грехе и З. прямое действие Промысла Божия, позволяющего человеку отпасть от Бога, чтобы затем вернуть его к Богу, но уже очищенного в результате переживания разделения с Создателем. Экхарт говорил даже о том, что Бог «хочет», чтобы человек грешил: «Бог в определенном смысле хочет, чтобы я сотворил грехи, и потому я не хочу не творить их, чтобы благодаря этому (т. е. совершению греха. — *Д. С.*) исполнилась воля Божия и на земле, то есть в преступлении (*in mis-*



Прп. Антоний Великий, с житием.

Икона. 1-я пол. XVII в.

Иконописец Фразиас Кавердзас
(коллекция П. Канелопулоса, Афины)

setât), как на небе, то есть в доброделании (*in voltât*). В таком же смысле человек хочет лишиться Бога ради Бога и быть отделенным от Бога ради Бога...» (*Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Stuttgart, 1963. Bd. 5. S. 22*). По-видимому, основанием для подобных высказываний служило убеждение Экхарта, что бытийное единство человека и Бога не может быть разрушено З. и грехом, а потому грех есть лишь испытание для человека, имеющее по необходимости благой конец (см.: *Haas. 2007. S. 338–339*). Учение Экхарта было воспринято и развито его последователем Иоганном *Таулером* († 1361), к-рый в мистических трактатах и проповедях особое внимание уделял важности для человека познания собственной природы. З. должно быть обнаружено как нечто чуждое этой природе и отброшено как то, что уничтожает и опустошает человека. Поворот (*conversio, kêt*) от самости к Богу — единственный способ победить З. внутри и вне человека (*Ibid. S. 341–344*).

Связь самости и З. акцентировалась также в анонимном нем. мистическом трактате «*Das buoch von dem grunde aller bôsheit*» (Книга об основании всякой злобности), автор к-рой полагал, что основанием З. является направленность творения на само себя вместо Бога и ближних. Человеку, желающему освободиться от З. и греха, необходимо научиться направлять любовь вовне и отречься от своего эгоизма (см.: *Haas. 2007. S. 344–345*). Тему эгоизма как



корня всякого З. развивал нем. мистик Генрих Сузо († 1366), отвечающий в «Книге истины» (*Büchlein der Wahrheit*) на вопрос о происхождении греха, злобности, диавола и т. п. след. образом: «Поскольку одаренное разумом творение должно быть погружено в созерцание Единого, однако [в действительности] оно остается обращенным вовне и смотрит неподобающим образом на свое собственное бытие (*sinsheit*), то из этого и происходят диавол и всякая злобность (*bozheit*)» (*Heinrich Seuse. Deutsche Schriften* / Ed. K. Bihlmeyer. Fr./M., 1961. P. 332; ср.: *Haas. 2007. S. 345–346*).

При этом у Сузо и последующих мистиков все более сильным становилось акцентирование страдания как способа избавления от эгоизма и связанного с ним З.: добровольно принимая выпадающие на его долю страдания, человек аскетически упражняется в добродетели терпения и учится отречься от себя, приближаясь тем самым к Богу (см.: *Haas. 2007. S. 348–351*). Если человеку удалось такое приближение, то З. и грех, бывшие в его жизни, теряют свое злое содержание и становятся добром, поскольку они стали средством к спасению. От человека требуется лишь довериться Богу и не отчаиваться, даже впадая в грех, поскольку Бог не допустил бы этого, если бы не «желал, чтобы из этого вышло нечто лучшее» для человека (см.: *Meister Eckhart. Die deutschen Werke. Bd. 5. S. 232–235*). В конечном счете Бог допускает любое З. лишь для того, чтобы человек «познал Его великое милосердие» и ответил на него большей любовью к Богу (*Ibidem*).

Лит.: *Fronmüller M. Die Lehre des Johannes Scot Eriugena vom Wesen des Bösen nach ihrem inneren Zusammenhang und mit Rücksicht auf eigene verwandte Systeme der neueren Zeit // Tübinger Zschr. f. Theologie. 1830. H. 1. S. 48–89; H. 3. S. 74–105; Wagner F. Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura. Paderborn, 1913; Luckey H. Die Bestimmung von «gut» und «böse» bei Thomas von Aquin. Kassel, 1930; Dondaine A. Le «Liber de dubus principiis»: Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle; suivi d'un fragment de rituel cathare. R., 1939; Parente P. Il male secondo la dottrina di S. Tommaso // Acta Pont. Acad. Romanae S. Tomae Aquinatis et Religionis Catholicae. R., 1939/1940. P. 3–34; Maritain J. St. Thomas and the Problem of Evil. Milwaukee, 1942; *idem*. St. Thomas d'Aquin et la problématique du mal // *Idem*. De Bergson à Thomas d'Aquin: Essais de métaphysique et de morale. N. Y., 1944 (рус. пер.: *Марптеи Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. М., 2006*); *Billicsich F. Das Problem des Übels in der Philosophie des Abend-**

*landes. W., 1955². Bd. 1: Von Platon bis Thomas von Aquino; Welte B. Über das Böse: Eine thomistische Untersuchung. Basel, 1959; Verde F. M. La natura del male secondo S. Tommaso d'Aquino // Sapienza. Napoli, 1961. Vol. 14. P. 120–157; Padellaro de Angelis R. Il problema del male nell'alta Scolastica. R., 1968; Riet G., van. Le problème du mal dans la philosophie de la religion de St. Thomas // RPhL. 1973. T. 71. P. 5–45; Lionel F. Le bien et le mal et la foi Cathare // Cahiers d'études cathares. 1974. Vol. 25. N 61. P. 51–57; Faes B. M. Il problema del male nella «Summa de bono» di Ulrico di Strasburgo // Medioevo. Padova, 1975. Vol. 1. P. 29–62; Zimmermann A., hrsg. Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im 12. u. 13. Jh. über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. B.; N. Y., 1977. (Miscellanea mediaevalia; 11); Reisenhuber K. Malum: Mittelalter // HWPPh. 1980. Bd. 5. S. 674–681; Yamazaki H. Anselm and the Problem of Evil // Anselm Studies. 1988. Vol. 2. P. 343–350; Davis D. P. Suarez and the Problem of Positive Evil // American Catholic Philosophical Quarterly. 1991. Vol. 65. N 3. P. 361–372; D'Onofrio G. «Quod est et non est»: Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico // Doctor Seraphicus. 1991. Vol. 38. P. 13–35; Elders L. J. Les Questions disputées sur le mal de S. Thomas // Divinitas. 1992. Vol. 36. N 2. P. 136–159; Sentis L. Saint Thomas d'Aquin et le mal: foi chrétienne et théodicée. P., 1992; Libera A., de. Le mal dans la philosophie médiévale // Studia philosophica. Basel, 1993. Vol. 52. P. 81–103; Steel C. Does Evil Have a Cause: Augustine's Perplexity and Thomas' Answer // The Review of Metaphysics. 1994. Vol. 48. N 2. P. 251–273; Sciuto I. La felicità e il male: studi di etica medievale. Mil., 1995; Hödl L. Übel // LexMA. 1997. Bd. 8. Sp. 1143–1147; Rivera J. A. Platon, Aristoteles y Tomas Aquino sobre la curabilidad del malo // Dialogos. 1999. Vol. 34. P. 139–150; Bychkov O. V. «Decor ex praesentia mali»: Aesthetic Explanation of Evil in Thirteenth-Century Franciscan Thought // RThPhM. 2001. T. 68. N 2. P. 245–269; Mathewes Ch. T. Evil and the Augustinian Tradition. Camb., 2001; Rorty A. O., ed. The Many Faces of Evil: Historical Perspectives. L., 2001. P. 37–92; Deme D. The «Origin» of Evil according to Anselm of Canterbury // Heythrop J. 2002. Vol. 43. N 2. P. 170–184; Reichberg G. M. Beyond Privation: Moral Evil in Aquinas's De Malo // Review of Metaphysics. 2002. Vol. 55. P. 751–784; Sweeney E. Vice and Sin (Ia IIae, qq. 71–89) // The Ethics of Aquinas / Ed. S. J. Pope. Baltimore, 2002. P. 151–168; Westberg D. Good and Evil in Human Acts // Ibid. P. 90–102; *Uscatescu Barrón J. Das Wesen des Schlechten als privatio boni: Zur Frage seiner Bestimmung // Perspektiven der Philosophie. 2004. Jb. 30. S. 125–187; Neuhäuser R. In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages. Toronto, 2005; Haas A. M. Das Syndrom des Bösen in der mittelalterlichen Mystik // *Idem*. Mystik als Aussage: Erfahrungs-, Denk- und Reformen christlicher Mystik. Fr./M., 2007. S. 322–354; Kent B. Evil in Later Medieval Philosophy // J. of the History of Philosophy. 2007. Vol. 45. N 2. P. 177–205.**

Учение о З. европейских мыслителей Нового времени. Общая тенденция к смене онтологической и богословской т. зр. в философских рассуждениях на антропологическую и антропоцентрическую проявилась и в анализе понятия «зло».

С одной стороны, З. рассматривалось как космический феномен, неизбежная негативность мира, «темная сторона» бытия. Поскольку такое понимание З. вступало в явное противоречие с распространенной в Новое время идеей совершенства природного мира, мн. авторы пытались различными способами согласовать факт существования З. с положением о совершенстве и благодати вселенной и ее Творца. Однако в этих попытках все более сильными становились уже не догматические и богословские мотивы, а философские и рациональные подходы к прежней богословской проблематике. Создание рациональных теодицей различного вида стало кульминацией рационального анализа проблематики З., при к-ром нередко Бог из живого и личностного Творца мира превращался в регулятивный Первопринцип. Наряду с тенденцией к рационализации проблематики З. имело место и противоположное движение, в рамках которого З. рассматривалось исходя из его повседневных проявлений, на эмпирическом уровне. Двойственность мышления Нового времени, пытавшегося уловить предельно абстрактное и предельно конкретное в их живой связи, нашла свое отражение в учении философов этого периода о З., рассматривавшемся во всем его многообразии: от З. как абстрактной рациональной категории до З. как проблемы и несчастья конкретной человеческой жизни. При этом особый акцент ставился на практическом понятии З.: абстрактный теоретический дискурс в конечном счете призван был показать способ преодолеть З. в практической жизни людей. В силу этого первостепенную важность наряду с вопросом о природе З. приобретал вопрос о том, как человек может победить З.; ответы на этот вопрос давались в различных аспектах, важнейшими из которых были практико-этический (моральный), политический (преодоление З. как проблемы общественной жизни) и религ. (преодоление З. как греха) аспекты.

Представления о З. протестантских авторов XVI–XVII вв. В сочинениях основоположников *Реформации*, отчасти продолживших подходы к проблематике З., наметившиеся в поздней схоластике, но вместе с тем перенесших эту проблематику из области теоретической



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

По убеждению Ж. Кальвина (1509–1564), в результате первородного греха все люди без различия стали подвержены З. и лишь Бог может освободить от него тех, кого пожелает:

«Все страдают от одинаковой болезни, и выздоровления (от З. и греха.— *Д. С.*) достигают лишь те, кому Господь по Своему благоволению протягивает Свою целительную руку» (*Ioannus Calvinus. Institutio Christianae religionis. II 5. 3 // Opera omnia. Ser. 3. Bd. 2. Geneve, 2002*). По мнению Кальвина, вся человеческая природа после греха Адама подчинена З., поэтому необходимо не просто исцелить ее, но воссоздать: «Все самое благородное и ценное в нашей душе не только поражено (*vulneratam*),



Христос
исцеляет бесноватого
в стране Гадаринской.
Миниатюра
из Четвероевангелия царя
Ивана Александра
Болгарского. 1356 г.
(*Brit. lib. Add. 39627. Fol. 162r*)

но и... настолько извращено (*corruptam*), что возникает потребность не просто в лечении, но в обретении новой природы (*novam naturam induere*)» (*Ibid. II 1. 9*). По убеждению Кальвина, «всякий человек охвачен грехом», поэтому «все, что исходит от него, проникнуто грехом и подлежит осуждению» (*Ibidem*). Столь радикальное признание испорченности человека распространялось Кальвином и на человеческую волю, к-рую он, соглашаясь в этом с Лютером, считал не свободной (*libera*), а рабской (*serva*), и творящей лишь З., если ее прежде не освободил Бог: «Рабская воля... вследствие порчи (*propter corruptionem*) содержится плененной под властью злых вожделений, так что не может избирать ничего, кроме зла, пусть даже она и делает это по своему произволу и свободно, без всякого внешнего принуждения» (*Idem. Defensio sanae et orthodoxae doctrinae servitute et liberatione humani arbitrii... // CR. Vol. 34. Col. 280*). Т. о., единственное доступное человеку избавление от З. — его избрание Богом и обновление во Христе, полностью меняющее его греховную природу. При этом сам человек ничего не может сделать, чтобы быть избранным: Бог избирает одних и не избирает других не по причине заслуг первых, но исключительно по Своему рассуждению, сокрытому от людей. Для из-

бранных Богом земное З. (страдания и скорби) является лишь временным испытанием, тяжесть к-рого смягчается верой в то, что Христос Своей смертью и воскресением победил всякое З., одолел смерть и уготовал вечную жизнь Своим последователям. Терпя З. и страдания, человек научается не искать счастья и утешения в этом мире, но надеяться на будущую жизнь (*Institutio Christianae religionis. III 9. 1–6*). Напротив, для не избранных и пребывающих в грехе людей земное З. — проявление гнева Божия и предвестие ожидающих их вечных

мук: «Те, на кого Бог изливает свой гнев, ощуща-

ют, что небо, земля, море, все животные и все вещи словно вооружились для их погубления и уничтожения» (*Ibid. III 25. 12*).

В целом протестант. учение о З. характеризуется большей онтологизацией последнего по сравнению со схоластической традицией. З. воспринимается не как абстрактная «лишенность» праведности, но как постоянно присущее человеку греховное состояние, — неизбывная характеристика падшего мира, — столь глубоко проникшее в него, что человеку бесполезно бороться с ним своими силами, поскольку его одоление под силу только Богу. Лишь всецело положившись на Христа и уверовав в совершенное Им искупление, человек может освободиться от уз З. и греха.

Вместе с тем умеренные реформаторы во многом продолжили рассматривать проблематику З. в традиц. схоластическом русле. Так, Ф. Меланхтон (1497–1560), анализируя виды З. и противоположные им виды блага, выделял 3 основных смысла термина «зло»: З. природное, З. моральное (нравственное), З. наказания. Поясняя содержание 1-го вида З., Меланхтон писал: «Зло природное применительно к разумной природе есть лишение мудрости, праведности и радости, а применительно к прочим вещам — нарушение порядка в какой угодно природе, как





болезнь, смерть и всякое прочее разрушение вещей» (*Phlippus Melanthonus. Loci theologici // CR. Vol. 21. Col. 1098*). 2-й вид З. присущ уже исключительно разумным творениям и представляет собой «лишенность праведности или добродетели у разумной природы». В богословском смысле такое моральное З. определяется как «отступление от закона Божия или от Бога» и потому называется также «зло вины», а в Церкви носит имя «грех». Меланхтон особо обращал внимание на то, что Бог никоим образом не является причиной такого З.: «Бог не желает, не одобряет, не творит и не поддерживает греха» (*Ibidem*). Этим З. 2-го вида отличается от З. 3-го вида, к-рое есть «разрушение, следующее за злом вины» и к-рое налагается Богом как наказание на грешников. Приводя перефразированные слова из Книги пророка Амоса: «Нет зла в городе, которое не сотворил бы Господь» (ср.: Ам 3. 6), Меланхтон утверждал, что они относятся именно к этому виду З. и указывают на то, что согрешившего человека Бог подвергает всевозможным наказаниям: «Он порази нас всеми видами наказаний: болезнями, эпидемиями, голодом, войнами и т. д.» (*Ibidem*).

Нем. протестант. мистик Я. Бёме (1575–1624) особое внимание обращал на космологический аспект существования З., постулируя его необходимость для совершенства мира. Само бытие Бога как начала блага требует существования З., в сравнении с к-рым благо может стать видимым и познаваемым. З., согласно Бёме, служит «для откровения славы Божией» и является «орудием Божиим, с помощью которого Он делает зримым Свое благо, чтобы благодаря этому благо было познано; ведь если не было бы никакого зла, то благо не могло бы познаваться» (*Böhme J. Mysterium magnum. 71. 17 // Werke. Lpz., 1843. Bd. 5. S. 624–625*). З. в этом смысле есть онтологически неизбежная характеристика падшего мира: «Суть (*Wesen*) этого мира состоит (*steht*) в зле и благе, и одно без другого не может быть» (*Ibid. 11. 15 S. 57*). Хотя в такой интерпретации мирового З. очевидны дуалистические мотивы, Бёме не считал З. безначальным и совечным Богу, но связывал появление З. в мире с «превозношением» (*Erhebung*) люцифера и падших вместе с ним ангелов, к-рые своим грехом навлекли

«гнев Божий» на всю природу (*Idem. Aurora // Werke. Lpz., 1832. Bd. 2. S. 43, 138, 181*). В результате этого природа изменила свое «качество» (*Qualität*), став из «дома света» «домом тьмы» (*Ibid. S. 181*), «люттой, суровой, леденящей, обжигающей, горькой и кислой» (*Ibid. S. 193*), «полной мук, гонений, бед и трудов» (*Ibid. S. 209*). В мире в его нынешнем состоянии повсюду «зло перевешивает добро... гнев сильнее, чем любовь» (*Mysterium magnum. 11. 15 // Werke. Bd. 5. S. 57*). Однако, поскольку нет ничего изначально злого, у творения остается свобода, а вместе с ней — возможность преодолеть З. и вернуться к добру: по словам Бёме, «ни одна вещь не является злой (*ist bos*)», ни одна вещь «не создана для господства в ней злобности (*Bosheit*), ибо хотя, с одной стороны, [она] содержит в себе... нечто (*ein Ems*) яростное, с другой стороны, она содержит в себе нечто светлое и благостное, и наделена свободной волей, чтобы творить зло или добро, ибо нет вещи вполне злой, [но всякая вещь] имеет в себе нечто доброе, с помощью чего она может господствовать над злом» (*Ibid. 29. 11. S. 195*).

Д. В. Смирнов

