

## ИДЕАЛИЗМ XIX–XX ВЕКОВ И ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ

Д. С. Маяцкий

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 8 ноября 2023 г.

**Аннотация:** вопрос о зле обычно рассматривается как серьезная проблема для теистических убеждений. Тем не менее современные религиозные философы не обращают внимания на то, как эта проблема решалась или могла решаться теистами, приверженными метафизике идеализма. Поэтому обратимся к широко распространенным в конце XIX в., но ныне забытым системам британских идеалистов и, в частности, к трудам Ф. Х. Брэдли. Идея данной статьи заключается в том, что эти идеалистические формы мышления обладают большим потенциалом для правильного решения проблемы зла, чем преобладающие теистические воззрения. В то время как обычные типы теизма с трудом постигают истину зла или даже терпят перед ней катастрофическое поражение.

**Ключевые слова:** проблема зла, идеализм, теизм, теодицея.

**Abstract:** the difficulty of evil is regularly seen as a serious challenge to theistic belief. However, modern-day philosophers of religion have neglected the strategies by which this issue can be tackled or could be, by theists attached to the metaphysics of idealism. To amend this omission, I observe the systems of the British idealists, popular in the late 19th century though now disregarded, and particularly the work of F. H. Bradley. This essay claims that the idealist customs have more aptitude to manage the problem of evil than the more conventional theist views. While orthodox forms of theism have difficulty in making sense of evil or are even entirely defeated by them, the idea of divinity suggested or advanced by the British idealists presents chances for imaginative and beneficial approaches to consider the association between God and evil.

**Key words:** the problem of evil, idealism, theism, theodicy.

Проблема зла переживается в разных формах, но в одном из своих наиболее сильных проявлений она является испытанием и даже главным аргументом против теистических верований, включая христианство. В связи с этим интересно отметить, насколько регулярно – и даже часто – проблема зла анализируется как источник неверия. И несложно понять, каким образом наше понимание и знакомство со злом достигают этого.

Теистический дуализм, присутствующий в традиционном теизме, проводит различие между Творцом и творением. Эта точка зрения, характерная для иудаизма, христианства и ислама, отличается от пантеизма, который приравнивает мир к Богу или утверждает, что всё сущее – это единое божественное целое. Творец, как высшая реальность, является первопричиной всего, создавая Вселенную из ничего. Это приводит к разрыву между Богом и миром, который не может быть преодолен ничем сотворенным. Различие между Творцом и творением позволяет избежать пантеизма и его представления о том, что Вселенная является диффузией или эманацией божественной сущности.

Приписывание Богу абсолютного совершенства является источником проблемы зла. Существуют

различные варианты трактовки божественного совершенства, но в современной философии эталоном является объяснение Ансельма. Согласно Ансельму, утверждать, что Бог совершенен, – значит предполагать, что Он – существо, выходящее за пределы человеческого понимания [1, р. 7–8]. Это так называемая «теология совершенного бытия». Бог мыслится как самый замечательный или безупречный, а затем из этой идеи божественности выводятся все его сущностные характеристики (так называемые «великие свойства»): например, высшая сила (всемогущество), высшая мудрость (всеведение) и высшая благость. Бог обладает всеми этими совершенствами, причем в максимально возможной степени.

Представление Джона Стюарта Милля о верховном божестве не представляет никаких трудностей в связи с проблемой зла. Это объясняется тем, что Милль не приписывает этому божеству ни всеведения, ни всемогущества, хотя и считает его в некотором смысле благожелательным [2, р. 50]. При этом, когда мы приписываем Богу совершенство, присутствие зла и страдания, особенно в тех пропорциях, количествах и порядке, которые наблюдаются в нашем мире, представляется загадочным и непонятным и может привести к возмущению, негодованию или даже полному отказу от Бога.

Философы и богословы разработали множество стратегий решения этой проблемы. Одна из самых старых – разработка теории, демонстрирующей праведность Бога в присутствии зла. Теодицеи были бесчисленны: от теории «сотворения души» Джона Хика (рассматривающего страдания и неудачи как необходимое условие воспитания добродетели и характера) до теодицеи, апеллирующей к свободе воли человека и даже к тому, что некое «зло» (например, стихийные бедствия) является результатом действия естественных законов, управляющих Божьим миром. Более современное решение, называемое скептическим теизмом, заключается в том, что из-за разрыва между Богом и человечеством (например, Рим. 11:33–44) мы не можем рассчитывать на постижение Божьих путей. В этом нет ничего неожиданного, и это не должно отрицать истинность теизма. В данной статье были рассмотрены некоторые проблемы, с которыми сталкиваются теисты при рассмотрении проблемы зла, в качестве предваряющего изложения иного метафизического подхода.

Устранение идеи морального совершенства Бога привело бы к исчезновению проблемы зла. Но это можно считать пирровой победой, так как речь идет о базовой части дискуссии. Отказ от предпосылки о божественной доброте дорогого стоит, поскольку подразумевает отсутствие уверенности в том, что справедливость, любовь и доброта в конце концов воцарятся. Таким образом, теизм должен верить в возможность искупления. Вопрос об интерпретации искупления в божественных рамках вызывает недоумение, и на протяжении веков на него давалось множество ответов. Но типичный вывод состоит в том, что в общем случае Бог (или добро) в конечном итоге преуспевает. Общепринято, что эта доктрина последнего суда подразумевает, что любое совершаемое зло должно быть. Победа Бога неизбежна, независимо от обстоятельств. Он гарантирует, что любое зло будет отплачено чем-то еще лучшим или настолько побежденным, что пострадавшие не хотели бы (оглядываясь назад), чтобы их путь был менее омрачен. В конце концов, Господь господствует.

Каким бы безрадостным ни был момент, такой взгляд на мир характерен для духовных верующих и современных философов религии (как теистов, так и нетеистов). По-видимому, считается общепринятым, что любое правдоподобное теистическое изложение должно представлять собой именно такой позитивный образ мира. Но почему теист должен воспринимать его именно так? Такой оптимизм кажется не только ложным, но и отвратительным, вызывающим презрение Вольтера к Панглосу в «Кандиде». Он отказывается «приукрашивать», т. е. искажать и извращать подлинную (бессмысленную и тревожную) природу многих несчастий. Это предполагает, что зло

(или, по крайней мере, его наиболее пугающие формы) на самом деле бессмысленно, неоправданно, непоправимо и непростительно.

Есть ли зло, которое нельзя простить и которое остается непрощенным? Может ли то или иное зло быть неисправимым и, следовательно, никогда неисправимым? Возможно, некоторые пороки можно вылечить и компенсировать. Теизм не всегда воспринимался оптимистично. Шопенгауэр, например, считал христианство (в лучшем случае!) пессимистической религией. Возможно, философам-теистам пора отбросить розовые линзы.

Теперь идем по другому пути, в котором не нужно отрицать божественное милосердие. Исходная точка подразумевает, что Абсолют морально добр, как и теистический Бог. Таким образом, вновь возникает проблема теодицеи: если Бог этически безупречен, то для оправдания допущенного Богом зла или сотворенного Им мира, полного зла, требуется некое этическое оправдание. Эти «оправдания» будут в виде причин (известных или неизвестных нам, правдоподобных или единственно возможных), по которым Он решил допустить или даже совершить зло. И эти «причины» должны быть этически обоснованными, чтобы они определяли какие-то преимущества, которые выше (по этической ценности), чем связанное с ними зло; кроме того, связь (между добром и злом) должна быть существенной, а не просто случайной, так что устранение зла подразумевает (в некотором логическом или метафизическом смысле термина «следствие») потерю самого добра. Однако что интересно в абсолютных идеалистических системах как западных философов, таких как Брэдли и Грин, так это то, что предположение о безупречной моральной доброте Абсолюта не должно вызывать такого рода теодицеи. Хотя не все абсолютные идеалисты осознали это, их идеалистические системы, включая систему Брэдли, обладают ресурсами для ослабления проекта теодицеи. Возможно, идеализм предоставляет прямой, но малоизвестный путь к тому, что можно назвать «антитеодицеей».

В отличие от традиционных теистических верований, недуализм подчеркивает единство всего сущего. Это предполагает отказ от дуализма между Творцом и сотворенным, а также между духовной и физической субстанциями. Материальный мир считается очень важным, поскольку он является результатом творения сострадательного Бога и обладает самостоятельной реальностью и автономией, подчиняясь своим законам и не завися от человека (хотя и не будучи полностью оторванным от благосклонного и охранительного действия Бога). Спасительная сила истории – еще одна область, которой христианство придает большое значение, особенно в связи с Воплощением, чудесами и воскресением Иисуса.

Брэдли предлагает «все есть одно» [3, р. 453], отказываясь от различий и индивидуальностей. Реальность в системе Брэдли не просто едина, а скорее, связана с пониманием или, по крайней мере, с нефизическим, – она состоит из «опыта». Брэдли утверждает: «В моих глазах опыт, по сути, является реальностью» [4, р. 128]. Этот «опыт» не совпадает с нашим традиционным пониманием опыта (например, чувственное осознание и эмоции радости или боли), а также не ограничивается сенсорным опытом или даже когнитивным мышлением (что противоречит гегелевскому панлогизму: для Брэдли реальность – это даже больше, чем разум) [3, р. 591]. Если признать, что этот специфический и всеобъемлющий «опыт» не является опытом какого-либо конкретного существа, не принадлежит какому-либо индивиду или сущности, то становится понятной особенность этой точки зрения, но еще больше – ее связь с проблемой теодицеи.

Проект теодицеи предполагает то, что можно назвать «стандартной моделью моральной автономии». Человеческое поведение, насколько оно разумно, является целенаправленным в том смысле, что оно вдохновляется или понимается в терминах причин и целей. Человеческое поведение также «этически воздействует», когда поставленные цели и используемые для их достижения способы открыты для моральной оценки. Экстраполируя человеческий пример, теодицея представляет божественную деятельность в аналогичных терминах: У Бога есть определенные цели, которые Он стремится реализовать (например, вечная радость для людей), и у Него есть стратегия, с помощью которой эти цели достигаются, и эта стратегия может быть применена. Это обуславливает множество страданий и мучений в мире. Грозная задача теодиста – определить цели Бога и разработать Божий план для мира, как в деталях, так и в общих чертах.

В теистических системах, в значительной степени похожих на человека, условный прототип моральной автономии может оказаться удачным. В качестве примера можно привести идею «идеальной сущности», которая предполагает предельное увеличение таких человеческих качеств, как интеллект и потенция (например, вездесущность, всемогущество), а затем признание Бога по определенной комбинации этих качеств. Ограничения этой стратегии здесь не беспокоят.

Вместо того чтобы подчеркивать, что происходит, когда человек дистанцируется от антропоморфных теологий, хотелось бы отметить, что традиционная модель моральной свободы действий не имеет большого значения при попытке постичь божественную или конечную реальность. Эта модель свободы действий, например, не имеет силы над Абсолютом

Брэдли. Высшая реальность для него – единое неразрывное целое: конечные существа могут придумать цели и способы их достижения, но обсуждать совокупность как таковую бесполезно. Это не осознание какого-либо конкретного существа, так же как Абсолют Брэдли не является опытом какого-либо существа. Абсолют, по Брэдли, находится за пределами дуализма «я» и «не-я», поэтому в нем нет никакого «я» (самость редуцируется до «видимого» уровня). Иначе говоря, Абсолют – это не индивид или существо, способное действовать намеренно, ставить перед собой цели, действовать в соответствии с целями и причинами и объяснять свое поведение, исходя из этих причин и целей. С точки зрения абсолютного идеализма агентность (такого рода) не является свойством конечной реальности.

Понятие дуализма может быть использовано для подчеркивания аналогичной перспективы. Монистические теологии устраняют традиционное теистическое разделение, объединяя Бога и мир в одно целое. Это можно назвать «имманентистским» взглядом в отличие от трансцендентного или сверхъестественного. Уильям Джеймс описал это различие как различие между «грубым» и «утонченным» сверхъестественным. Согласно грубому сверхъестественному представлению, существует сверхъестественное существо, которое отделено от нашего естественного мира и способно влиять на него. Это идея личного бога, который является источником всего сущего и может восприниматься как творящий чудеса, отвечающий на молитвы и дарующий жизнь после смерти. Именно такой формы сверхъестественного придерживался сам Джеймс.

В отличие от Джеймса британские идеалисты отстаивали то, что Джеймс называл «утонченным сверхъестественным». Это мировоззрение, в котором, по словам Спригга, «сверхъестественное дает лишь тоталистическое объяснение мира в целом и никогда не объясняет ни одного конкретного факта» [5, р. 105]. Соответственно, по их мнению, «особые божественные вмешательства, такие как чудеса, – это просто суеверие, не имеющее ничего общего с настоящей духовностью» [ibid].

Т. Н. Грин, наставник Брэдли в Оксфорде, не соглашался с идеей Абсолюта как внешней сущности; скорее, он считал его полностью внутренним. Он скептически относился к доктринам англиканской церкви, что заставляло некоторых сомневаться в том, что он вообще является христианином. Точка зрения Грина, отбрасывавшего «грубое сверхъестественное», вызывала недоумение среди верующих. Его позиция имманентизма вызывала наибольшее отвращение у верующих.

Несмотря на холистическую перспективу, не требуется отбрасывать понятие телеологии. Абсолют

вполне может двигаться к определенной цели, даже если она порождена изнутри, поскольку ничто не лежит за пределами тотальности Абсолюта. Таким образом, когда телеологический порядок принимается, теодицея вступает в силу. Поскольку в существовании есть цель, можно задаться вопросом, является ли существующее зло единственным или наилучшим способом достижения желаемой цели.

Антитеодицея – это идея о том, что для действий Бога не может быть оправдательной причины. По выражению Брейтермана, это «любой религиозный ответ на проблему зла, сторонники которого отказываются обосновать, объяснить или принять в качестве хоть сколько-нибудь значимой связь между Богом и страданием» [6, р. 31]. Следует отметить, что это не то же самое, что атеистические опровержения теодицеи, и не то же самое, что теистический скептицизм. В отличие от атеологии, антитеодицея рассматривает проблему как структурную, которую нельзя решить с помощью лучшей теодицеи. Аналогичным образом, антитеодицея заключается не в том, можем ли мы понять намерения Бога или нет, а в ошибочности идеи о том, что у Бога есть план для страдающего человечества. Согласно этой точке зрения, мы не должны думать о связи Бога со злом с точки зрения теодицеи, рассматривая ее как морально оправданную, а вместо этого попытаться вытеснить эту проблему, показав ее неверные предпосылки.

Критика антитеодицей традиционной теистической концепции Абсолюта основана на идее высшей реальности, которая делает невразумительным представление о божественном, личностном существе, создающем Вселенную для достижения определенных целей. Абсолют не является существом с типичными чертами личности, внутренней жизни или мотивами, присущими конечным людям, которые вступают в противоречие с рациональными положениями и склонностями внешних сил. Более того, в другом месте я уже говорил о том, что данная моральная критика стремится продемонстрировать несовместимость теодицеи с наиболее существенными аспектами моральной реальности, а значит, концепция Бога, санкционирующего (или причиняющего) зло во имя высшего блага, или идея Бога, имеющего морально адекватную причину зла, должна быть отвергнута. Это не обязательно ведет к отмене всех телеологических теорий, однако ни одна из них не может быть теодицей. И абсолютный идеалист, и антитеодицея могут поддержать несколько всеобъемлющих целей или космических задач, заложенных в ткань реальности, которые могут определять общую цель жизни, включая человеческую жизнь, но, к сожалению, это не объясняет и не освобождает от зла.

Предположение, что для достижения антитеодицеи недостаточно принять абсолютный идеализм или

более продвинутый сверхъестественный идеализм, было необходимым началом для освобождения от ограниченных антропоморфных и персоналистических представлений о божественном. Однако требовалось еще что-то. В качестве одного из способов преодоления этого разрыва можно видеть анализ теодицеи вместе с антитеодицей (хотя возможны и другие способы, и, думается, философские размышления в этом контексте крайне важны).

«Несмотря на то, что антитеодицея не вытекает из метафизических взглядов Брэдли и Шанкары, она, тем не менее, остается с ними в согласии. Если рассматривать понятие божественности через призму этих идеалистических мыслителей, то можно отвергнуть идею о том, что у Бога есть моральные причины для выбора одного варианта действий вместо другого или для допущения зла. Это не означает, что мы отрицаем божественную доброту. Однако мы должны признать, что зло не всегда служит цели, определенной Богом. По правде говоря, мы уже знаем, что не все происходит не просто так» [2, р. 63].

Несмотря на давние споры между сторонниками и противниками идеализма, очевидно, что перед всеми религиозными и квазирелигиозными философами, равно как и светскими, стоит непростая задача – дать удовлетворительную интерпретацию «зла» (или подобных ему явлений) в рамках натурализма. Безусловно, чтобы оценить адекватность любой философской или идеологической системы, необходимо рассмотреть, как она относится к человеческому опыту зла. До войны идеалисты пытались решить эту проблему, причем некоторые из них, например Брэдли, были настроены оптимистично и утверждали, что при беспристрастном рассмотрении в наблюдаемом мире больше удовольствия, чем боли. Аналогичным образом Брэдли высказал мысль о том, что человек не в состоянии получить полное представление о реальности и, следовательно, не в состоянии определить, каким образом явления зла могут быть основополагающим компонентом в достижении Абсолюта. Босанкет, будучи абсолютным идеалистом, предложил теодицею, подчеркивающую важность зла и борьбы за его преодоление в деле достижения высших ценностей [7, р. 421–423].

Попытки решить проблему зла часто приводили к обратному результату, вызывая множество критических замечаний и заставляя некоторых отказаться от верности идеализму. Идея включения зла в более крупное гармоничное целое создавала впечатление, что уродливость зла игнорируется или преуменьшается, несмотря на утверждения об обратном (например, заявление Брэдли «ни один вид не может быть потерян») [3, р. 404]. Грина, например, упрекали в том, что он «не вдохновлен чувством греха» [8, р. 177]. Уильям Джеймс заметил, что теория вневре-

менной конечной гармонии, которая уже реализована, не имеет ничего общего с идеализмом и побуждает нас к «моральному отпуску», когда мы перестаем занимать «напряженную» позицию работы над улучшением мира и вместо этого принимаем позу пассивности и апатии по отношению к злу, считая его необходимым, не устранимой частью единства и совершенства целого [9, р. 41]. А. Е. Гарви признался, что «именно последствия греха в мире заставили меня порвать связь с соблазнительным неогегельянством, которое исповедовал мой уважаемый учитель Эдвард Кэйрд» [8, р. 178]. А. Юинг, который также отказался от него, отметил, какие проблемы ставит нечестие: «Трудно понять, как можно приписывать совершенство умам, в которых реально существовали такие персонажи, как Нерон или Цезарь Борджиа, или даже своим собственным» [10, р. 409].

Отказаться от теодицеи и поиска объяснения зла, а вместо этого признать, что реальность не подлежит моральному осуждению. Мы действительно можем утверждать, что она морально совершенна и благосклонна.

Объединив эти две точки зрения (абсолютный идеализм и антитеодицею), мы приходим к мнению, что (1) конечная реальность совершенно хороша, несмотря на то зло, которое она содержит, и (2) никакое оправдание или объяснение этого зла (с точки зрения причин, целей, намерений и тому подобного Абсолюта) недоступно или даже возможно [2, р. 68]. Несовместимость между (1) и (2) становится ощутимой, если вернуться к античному примеру в религиозии, касающемуся садовника Энтони Флю: «Однажды два исследователя набрали на поляну в джунглях. На поляне росло много цветов и сорняков. Один исследователь говорит: “Какой-то садовник должен ухаживать за этим участком”. Другой не согласен: “Садовника нет”. И они разбили свои палатки и поставили стражу. Ни одного садовника никогда не видели. “Но, возможно, он невидимый садовник”. Поэтому они установили забор из колючей проволоки. Они электрифицируют его. Они патрулируют с ищейками. (Ибо они помнят, как у Герберта Уэллса невидимого человека можно было и понюхать, и потрогать, хотя его нельзя было увидеть.) Но никакие крики никогда не наводят на мысль, что какой-то злоумышленник испытал шок. Никакие движения троса никогда не выдадут невидимого альпиниста. Ищейки никогда не кричат. И всё же Верующий всё еще не убежден. “Но есть садовник, невидимый, неосязаемый, нечувствительный к поражению электрическим током, садовник, который не имеет запаха и не издает ни звука, садовник, который тайно приходит, чтобы присмотреть за садом, который он любит”. Наконец скептик приходит в отчаяние: “Но что осталось от вашего первоначального утверждения?”

Чем же невидимый, неосязаемый, вечно неуловимый садовник отличается от воображаемого садовника или даже от садовника вообще?» [ibid., р. 96].

Гипотеза о садовнике, ухаживающем за участком, последовательно подвергается критике перед лицом контрдоказательств, при этом терпя «смерть от тысячи оговорок» [ibid., р. 97]. Энтони Флю в своей статье, написанной в середине прошлого века, размышлял о том, как придать значимость разговорам о Боге. В начале своей статьи он привел иллюстрацию о садовнике, который подвергается постоянному осуждению и в конце концов увядает из-за тысячи неопределенностей. Он использовал эту аллегория для того, чтобы поразмышлять над тем, что означают такие заявления, как «у Бога есть план», «Бог создал мир» и «Бог любит нас, как отец любит своих детей», в сфере религиозной философии. Интересный способ определения значения высказывания: выяснить, что говорящий считает противоречащим или несовместимым с истиной его высказывания. «Ибо если высказывание действительно является утверждением, оно обязательно будет эквивалентно отрицанию отрицания этого утверждения» [ibid., р. 98]. «Условия фальсификации», как мы могли бы их назвать, или условия, при которых рассматриваемое утверждение является ложным, дадут нам некоторое понимание смысла этого утверждения. Но если ничто не может фальсифицировать утверждение так, чтобы оно ничего не отрицало, то оно также ничего не утверждает – оно не является «когнитивно значимым» в том смысле, что оно способно действовать как «носитель истины». В этом затруднительное положение верующего из приведенной выше притчи: его первоначальное утверждение размыто рядом оговорок, так что оно больше ничего не утверждает и не означает. Но, по мнению Флю, это также затруднительное положение и для реальных верующих, особенно когда они сталкиваются с фактами зла: «Кто-то говорит нам, что Бог любит нас, как отец любит своих детей. Мы успокоены. Но затем мы видим ребенка, умирающего от неоперабельного рака горла. Его земной отец в отчаянии пытается помочь, но его Небесный Отец не выказывает явных признаков беспокойства. Сделана некоторая оговорка: Божья любовь – это “не просто человеческая любовь” или, возможно, это “непостижимая любовь”... Мы снова успокоены» [ibid., р. 98–99]. Но эта уверенность снова подрывается рассмотрением возможного значения или бессмысленности утверждения о том, что Бог любит. Как спрашивает Флю: “Что должно было бы произойти или произойти, чтобы составить для вас опровержение любви или существования Бога?”» [ibid., р. 99].

В ответ на вызов Флю сразу же был предложен ряд предложений. Я не ставлю своей целью пересмотреть или расширить этот разговор, но хочу обратить

внимание на то, как он может препятствовать попыткам ответить на проблему зла с более нетипичных теистических позиций, например, идеалистов, которые отказываются от трансцендентного или «грубо сверхнатуралистического» видения божественного. Ранее мы заявляли, что антитеодицея в сочетании с абсолютным идеализмом рассматривает мир как высшее (моральное) благо и опускает присутствующее в нем зло, не в силах объяснить его как путь к величайшему благу, цели или равновесию, которые ищет Бог или которые воспринимаются в Абсолюте. И всё же, по словам Флю, мы можем спросить: если эта вселенная, наполненная язвами всех размеров, не бросает вызов моральному совершенству Абсолюта, то что тогда? Что, если после захвата инопланетянами Вселенная превратится в антиутопию, где человечество будет подвергнуто сокрушительным мукам и испытаниям? Или, что еще страшнее, если человеческая жизнь от начала и до конца постоянно была унылой и чудовищной? Запрет теодицеи не позволяет нам найти или предположить замысел такого зла. Следовательно, какой смысл утверждать нравственное совершенство Абсолюта, даже если эти тревожные сценарии не противоречат ему? Мы можем рассматривать это как поэтическое или литературное украшение, идеал или символ, но это не может рассматриваться как рациональное утверждение, которое можно оценить как истинное или ложное.

Истина, единство и добро не ограничиваются несколькими категориями или формами существования, они присущи всему сущему. Мы можем разложить нашу реальность на различные классификации: субстанции, качества, количества и отношения, и все они взаимосвязаны так, что их невозможно разорвать. Взаимозаменяемость и экстенциональная эквивалентность – два неразрывно связанных понятия, одно из которых не может существовать без другого. Они должны быть способны замещать друг друга, причем одно должно занимать место другого. Второе средневековое понятие – «privatio boni». Согласно этой концепции, зло – это не вещь сама по себе, а отсутствие того, что должно присутствовать. Бытие и понимание взаимосвязаны, они одно и то же [12].

Перед лицом зла реальность не существует. Это означает, что она представляет собой нечто абстрактное и немислимое для человеческого разума. Для него нет логического обоснования, и оно не служит никакой цели. Если рассматривать мир, в котором зло взяло власть в свои руки, то он, скорее всего, будет хаотичным и неорганизованным, что сделает его непостижимым. Эта концепция согласуется со средневековым убеждением, что мир чистого зла несовместим с рациональным мышлением и поведением. Следовательно, идея о связи разума и реальности является центральным пунктом идеалистической

философии, которая постулирует, что Вселенная в основе своей рациональна.

Это предполагает, что идеалистическую концепцию мира лучше всего рассматривать не как эмпирическую гипотезу, открытую для процедур проверки, используемых исследователями Флю, а как заключение трансцендентального аргумента, стремящегося раскрыть «условия возможности» какой-то важный аспект наших мыслей или опыта. [13, p. 7] Мы считаем, что Вселенная – это не нечто странное или сверхъестественное, а то, что мы можем понять и осознать, но с определенными ограничениями. Более того, мы, вероятно, воспринимаем космос как благожелательный и желанный, в зависимости от наших ценностей и целей, например, от нашего стремления к «самореализации» Грина и Брэдли – наиболее обширной форме, которой мы можем достичь.

Философское представление Канта о том, что целью человечества является достижение идеала самого себя, подкрепляется верой в то, что мир по своей сути добр и справедлив, что позволяет каждому достичь этой цели. Это связано с концепцией Абсолюта, которая предполагает, что реальность организована целостно и разумно. Задача состоит в том, чтобы показать, что идеалистическая метафизика является фундаментальной предпосылкой для этого, и опровергнуть другие теории, такие как натурализм и физикализм, которые не могут объяснить наш опыт.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Anselm of Canterbury. Saint Anselm : Basic writings (2nd ed.) / S. W. Deane, trans., – La Salle, IL : Open Court, 1962. – 288 p.
2. Trakakis N N. Absolute idealism and the problem of evil. / N. N. Trakakis. // Int J Philos Relig – 2017. – № 82. – P. 47–69.
3. Bradley F. H. Appearance and reality : a metaphysical essay, 9th impression / F. H. Bradley. – Oxford : Clarendon Press, 1930. – 570 p.
4. Bradley F. H. The principles of logic (2nd ed.) / F. H. Bradley. – London : Oxford University Press, 1922. – 364 p.
5. Sprigge T. L. S. Refined and Crass supernaturalism. / T. L. S. Sprigge // Philosophy, religion and the spiritual life. / M. McGhee, ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 1992. – P. 105–125.
6. Braiterman Z. God after Auschwitz : Tradition and change in post-Holocaust Jewish thought / Z. Braiterman. – Princeton, NJ : Princeton University Press, 1998. – 204 p.
7. Mander W. J. British idealism : a history / W. J. Mander. – Oxford : Oxford University Press, 2011. – 605 p.
8. Sell A. P. F. Philosophical idealism and Christian belief / A. P. F. Sell. – N. Y. : St. Martin's Press, 1995. – 338 p.

9. *James W.* Pragmatism / W. James. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1975. – 335 p.

10. *Ewing A. C.* Idealism : a critical survey / A. C. Ewing. – London : Methuen & Co, 1934. – 295 p.

11. *Flew A.* New essays in philosophical theology / A. Flew, A. MacIntyre. – London : SCM Press, 1955. – 274 p.

12. *Ormerod N.* A public God : Natural theology reconsidered / N. Ormerod. – Minneapolis : Fortress Press, 2015. – 196 p.

13. *Warnock G. J.* English philosophy since 1900 (2nd ed.) / G. J. Warnock. – London : Oxford University Press, 1969. – 148 p.

*Воронежский государственный университет  
Маяцкий Д. С., магистрант  
E-mail: dm.majatsky@ya.ru*

*Voronezh State University  
Majatskiy D. S., Master's Student  
E-mail: dm.majatsky@ya.ru*