

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

КВАЛІФІКАЦІЙНА РОБОТА

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: «ПРОБЛЕМА ЗЛА В АКВІНАТА ТА ЇЇ АНАЛІТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ
У ПРАЦІ АЛВІНА ПЛАНТІНГІ “БОГ, СВОБОДА І ЗЛО”»

Виконав: студент 4-го року навчання,
Спеціальність: 033 Філософія
Саган Максим Євгенович

Керівник: Сватко Юрій Іванович,
доктор філологічних наук, професор

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою « _____ »
Секретар ЕК _____
« _____ » _____ 20__ р.

Київ – 2023

ЗМІСТ

ВСТУП	ст. 3 - 11
РОЗДІЛ I. Теологічні та метафізичні аспекти вчення Аквіната	
в контексті проблеми зла	ст. 12 - 34
§ 1. Проблема зла в європейській інтелектуальній традиції:	
релігійно-філософський досвід теодицеї.....	ст. 12 - 19
§ 2. Передумови проблеми зла в теології та філософії Аквіната....	ст. 20 - 27
§ 3. «Виправдання» Бога і проблема зла: «теодицея від Томи».....	ст. 28 - 34
РОЗДІЛ II. Проблема зла в сучасній філософії релігії: теодицея	
«від А. Плантінги» як аналітичний відгомін «теодицеї від Томи».....	ст. 35 - 48
§ 1. Філософія релігії у XX ст. та її віднайдення в аналітичних	
практиках «філософської теології».....	ст. 35 - 39
§ 2. Теодицея «від Плантінги»: досвід аналітичної інтерпретації	
проблеми зла у праці «Бог, свобода і зло».....	ст. 40 - 44
§ 3. Плантінгова та Аквінатова теодицеї: перспективи для	
порівняльного аналізу.....	ст. 45 - 48
ВИСНОВКИ.....	ст. 49 - 51
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	ст. 51 - 54

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Своєчасність звертання до спадку Томи Аквінського і проблеми зла в контексті релігійно-метафізичного підходу, що актуалізувалась у XX столітті для аналітичної філософської традиції в рамках філософії релігії, зокрема у «християнській філософії» (А. Плантінга), має, на думку автора дипломного дослідження, кілька резонів.

Події останніх років, починаючи з реалій пандемії і закінчуючи трагедією війни, що досі триває, збуджують геть не теоретичний чи історико-філософський інтерес до запитань щодо причини і сутності зла. У філософії не так уже багато проблем, що здатні привернути до себе зацікавлену увагу людей з різними поглядами чи рівнем освіченості, які належать до різних верств, страт чи соціальних груп. Саме такою є проблема зла, позаяк вона так чи інакше усвідомлюється і відчувається всіма. Виклики таких часів, як наші, не дозволяють тут вдовольнитися іронічністю та грайливістю постмодерну як головними засобами сприйняття подій та ідей. Натомість вони є серйозною підставою для нового підходу до екзистенціальної, ледь не одвічної проблеми зла, зокрема через відчутну присутність фізичного та морального зла саме зараз, поряд із нами.

В історії думки ця проблема, очевидно, мала найперше релігійно-метафізичний вимір та свій – інколи зовсім неочевидний для нашого часу – сенс, бо відповідь на «емпіричну» проблему зла є тісно пов'язаною з тим, як нам уявляється ступінь благості світу¹. Це питання, своєю чергою, провокує наступне: як при цьому сприймати Божество і зв'язок з Ним, зважаючи на якості світу, що цим Божеством створений. У цьому контексті, серед іншого, ідеться про вихідні архетипи світорозуміння: моністичний та дуалістичний.

Взагалі відповіді на питання стосовно того, наскільки злий цей світ й куди він зрештою прямує, не можуть не мати значення для особистого світогляду, а у випадку релігійної свідомості вони безпосередньо пов'язані з

¹ Атеїсти також послуговуються подібними судженнями.

розумінням Творця, узгодженням Його благості з тим, що маємо жити у світі поряд з відчутним злом. Так проблема зла отримує свій не лише апологетичний, але і власне етичний вимір.

Вищенаведені міркування обумовлюють звертання до інтелектуального доробку мислителів минулого та сучасності, щоб розглянути можливі інструменти і способи вирішення проблеми зла. Як було зазначено, подібна проблематика насамперед становить інтерес для релігійної свідомості й тим самим – для релігійних філософів. До рядів останніх належить св. Тома Аквінський, який до певної міри став уособленням релігійної картини світу латинського християнського Середньовіччя, її своєрідним філософським голосом. Він присвятив належну увагу проблемі зла у «Сумі теології», а надто в окремому трактаті *De malo* – «Щодо зла». Якщо нас цікавить релігійно-метафізичне вирішення цієї старої проблеми, то вибір саме такого представника релігійно-метафізичного мислення не має викликати додаткових запитань.

З іншого боку, Аквінаторова традиція трактування проблеми зла і своєрідного «виправдання Бога» вже у XX ст. ожила в філософських практиках томізму, аби потім і надалі поряд із нею досить несподівано виринути в цілком іншій релігійно-філософській традиції – в тих, хто від початку цурався мислення в абсолютних вимірах. Ідеться про традицію аналітичної філософії й те коло християнських філософів, які врешті поновили розмову про Божественний вимір життя, помістивши в цей контекст в тому числі й проблему зла. Зокрема ми маємо на увазі А. Плантаїну.

Так виникла спокуса порівняти, на перший погляд, непорівнюване: Аквінатора і Плантаїну, – причому майданчик для такого порівняння був підказаний обома *акторами*. Актуальності такої дослідницької процедури додавала її незвичність для вітчизняного історико-філософського простору: наші автори, здається, ще не встигли тематизуватися тут саме вдвох і відразу.

Окрім того, подібне дослідження із зіставленням мислителів різних філософських традицій має методологічний вимір. Ми маємо на увазі, що таке

порівняння може продемонструвати важливість і творчий потенціал інструменту, який можна позначити як «переклад філософії».

Справа тут ось у чому.

Впродовж своєї чималої історії (а в останні півтора-два століття й поготів) філософія, що реалізувалася в різноманітних практиках філософування, поділяла своїх служників на школи й – особливо – на дискурси. Зрештою, іноді видається, що поза зазначеної «перекладацької» діяльності зрозумілість тут досяжна лише за умови прийняття засновків, універсальність яких буває сумнівна, а перехід з однієї «філософської бульбашки» в іншу практично неможливий без віровідступництва.

Парадоксально, але в цьому сенсі середньовічний домініканець Тома більш відкритий, ніж мислителі доби, коли на стяг начебто вішають відкритість та можливість діалогу. Його приклад, освячений, між іншим, інтенсивним «діалогом релігій»², є сенс сприймати як певну демонстрацію: можна мати особисту віру, проте ставитися до неї раціонально і тим самим адекватно розуміти границі віри та філософського розуму. Розуміти – отожд, залишати й одну, й іншого тим, ким вони є: самими собою. Так виникає можливість грати на нейтральному полі з представниками інших поглядів.

Таким чином, зважаючи на реалії свого часу, св. Тома, як можемо припустити, демонструє ту інтелектуальну відкритість, що уможливорює дискусію між дискурсами, але при цьому не має нічого спільного з примітивним релятивізмом, а радше – навпаки. Втім, ступінь відкритості Аквіната ще має бути з'ясована в ході дослідження. Стиль Аристотеля, який успадкував Тома, робить філософію справді чіткою і прозорою. Остання тут постає як універсальний інструмент мислення, оскільки орієнтується на мінімум певних *a priori*, і ми відштовхуємося від самого факту буття, щоб розрізнити його від небуття, тобто дошукуватися суті речей, опираючись на настанови, які нам дає здоровий глузд (Марынярчик, 1995, с. 3-5). До речі,

² У зв'язку з цим згадаймо хоча б «Діалог між Філософом та Іудеєм щодо католицької віри» Гільома з Шампо чи «Діалог між Філософом, Іудеєм та Християнином» норвистого учня Гільома – маестро Петра Абеляла.

подібні вимоги чіткості присутні в установках аналітичної філософії, що актуалізує нашу спробу продемонструвати специфіку філософування з його ставкою на універсальність. Іншими словами, сама аналітична філософія у своєму стилі скидається на схоластику, а доробок Томи може слугувати нам зразком філософування у «площині інтерсуб'єктивного раціонального дискурсу» (Баумейстер, 2012, с. 21).

З іншого боку, обрана нами тема висвітлює проблему, що сама по собі локалізується на стику розуму та віри, гармонійний синтез яких саме й передбачений в творчому доробку самого Аквіната, й у його відлунні в томізмі, й у християнській філософії, як її розуміє Плантінга. При цьому згадана проблема дозволяє також актуалізувати ситуацію зі зміною парадигм у філософії, бо різниця підходу до розуміння проблеми зла діагностує тих, хто її вирішує залежно від пропонованих ними підходів та інструментів.

Стан наукової розробки теми. Філософський спадок Св. Томи Аквінського не був аж надто затребуваний у період Нового часу, якщо винести за дужки його вивчення в католицьких навчальних закладах чи впливи на деяких неосхоластів на кшталт Томи Каєтана чи Франциско Суареса. Вивчення філософії *doctoris angelici* активізувалося після публікації енцикліки Папи Льва XIII *Aeterni Patris* у 1879 р., де було проголошено курс на «відродження в католицьких школах християнської філософії відповідно до духу ангельського доктора св. Томи Аквініського», що мало б заповнити певний вакуум у католицькій думці через реанімацію «вічної філософії».

З цього часу бере початок неотомізм, філософські практики якого включали як історико-філософські дослідження спадку Томи з Аквіни, так і адаптацію цього спадку до духу часу. Після цього – з неоднаковим ступенем успішності – розвинулися різні іпостасі томізму. В рамках континентальної філософії це передусім французькі екзистенціалісти (Ж. Марітен і Е. Жильсон), які своїми працями намагалися привернути увагу до Аквіната, що буде особливо актуально при розгляді проблеми зла. Мали місце також такі незвичайні спроби синтезу, як у німецьких єзуїтів, що поєднували Канта і Тому

Аквінського у своєрідній формі трансцендентального теїзму (Ж. Марешаль). В кінці XIX ст. інтерес до Аквіната супроводжувався появою періодичних виданнями національними мовами, як-от: “La revue thomistic”, “La ciencia tomista” чи “The Thomist” (Саковська, 2019, с. 13).

Озвучився томізм і в аналітичній філософії.

Одну з перших і найповніших спроб осмислити спадок Аквіната здійснив відомий британський історик філософії Ф. Коплстон. Доволі сильний осередок мислителів аналітичної філософії, особливо серед представників Люблінської школи (М. Кромпець, С. Свежавський, Є. Калиновський), виник у Польщі. Надалі в англо-американському середовищі не бракує дослідників, що реконструюють думку Томи відповідно до канонів аналітичної філософії (Р. Макінерні, Е. Кені, Ф. Кер). Так само вони використовують його напрацювання у філософії релігії, зокрема в рамках філософської теології, яка сьогодні теж працює з проблемою зла (Р. Свінберн, А. Плантінга).

В українському просторі думки склалися своя історія стосунків зі спадщиною *doctoris universalis*. Вона починається з лекцій викладачів Києво-Могилянської академії чи полемічних закидів І. Гізеля (Угляр, 2013, с. 88). Вже за наших часів дослідженнями доробку Аквіната так чи інакше займалися А. Баумейстер, В. Котусенко, О. Саковська, П. Содомора та Ю. Сватко.

Об’єктом дослідження є релігійно-філософська спадщина двох інтелектуалів, представників двох зовсім різних епох і двох різних філософських традицій, а саме Томи Аквінського та Алвіна Плантінги.

Предметом дослідження є інтерпретація проблеми зла у філософській спадщині Аквіната як підстава для порівняння з аналітичною інтерпретацією згаданої проблеми, запропонованою Алвіном Плантінгою у праці «Бог, свобода і зло».

Метою дослідження є історико-філософська реконструкція і порівняльний аналіз двох інтерпретацій проблеми зла – у філософській спадщині «ангелічного доктора» та в теодицеї Плантінги.

Завдання дослідження мають такий вигляд:

- 1) *відтворити* генезу «проблеми зла» в європейській інтелектуальній традиції;
- 2) *проблематизувати* категорію зла для власне філософського аналізу³, визначивши загальні підходи до неї, її склад, термінологічний апарат і специфіку теодицеї⁴;
- 3) *презентувати* теологічні та власне філософські аспекти вчення св. Томи, суттєві для розуміння проблеми зла;
- 4) *реконструювати* (на підставі пунктів 2–3) для подальшого аналізу та порівняння з теодицеєю Платінги своєрідну «теодицею Аквіната»⁵;
- 5) *визначити* місце, специфіку та інструментарій дослідження проблем філософії релігії в сучасних практиках філософування в рамках аналітичної традиції;
- 6) *реконструювати* спробу теодицеї, запропонованої А. Платінгою як «аналітичним теїстом» (М. Baker-Hytch) у праці «Бог, свобода і зло»;
- 7) *виявити* можливості порівняльного аналізу двох теодицей: «від Аквіната» і «від Платінги».

Структура роботи. Пропоноване для захисту дипломне дослідження складається зі Змісту, Вступу, двох розділів (по три параграфи кожен), Висновків та Списку використаних джерел (вітчизняних та іноземних) у складі 44 найменувань.

У **Розділі І** «Теологічні та метафізичні аспекти вчення Аквіната в контексті проблеми зла» реконструюється історія питання та її вирішення Томою Аквінським.

³ Тобто зробити її «увиражений для-іншого фактом... суперечного розуміння наявного знання» (Сватко, Ю. І. (2017). Конфлікт у дзеркалі лінгвоонтоепістемологічної експертизи: за лаштунками «брані» між Ахіллом і Агамемноном, або Слово після Вступу. *Наукові записки НаУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 199, 10).

⁴ Звісно, ми добре відчуваємо термінологічний незбіг, що виникає при використанні слова «теодицея» в різноманітних контекстах «до Ляйбніца». Тому згаданий термін виникає в нашому тексті просто як певний *індикатор*, а саме індикатор, що позначає мислення *в напрямку розуміння* складної та багатовимірної проблеми зла у зв'язку з проблемами благості тварного світу та Всеблагості нетварного Автора світу – Бога.

⁵ Цілком очевидно, що суміжна проблема «виправдання Бога» на відміну від «ситуації часу» в XX ст. може розглядатися св. Томою як актуальна хіба що в суто полемічно-апологетичному контексті на кшталт популярних у Середньовіччі «діалогів між Християнином, Філософом та Йудеєм / Мусульманином».

У § 1 Розділу I *«Проблема зла в європейській інтелектуальній традиції: релігійно-філософський досвід теодицеї»* розглядається генеза проблематики зла у західній релігійно-філософській традиції, окреслено категорію зла, склад і специфіку філософського аналізу цієї проблеми, а також можливі способи її вирішення.

У § 2 *«Передумови проблеми зла у філософії та теології Аквіната»* реконструйовано основні тези релігійно-метафізичного вчення Томи з Аквіни, важливі для розуміння напрямів взаємодії Бога і творіння, а тому й для з'ясування місця зла у цій взаємодії.

У § 3 *«“Виправдання” Бога і проблема зла: “теодицея від Томи”»* пропонується вирішення Аквінатом проблеми зла, яке впливає з вихідних тез його вчення, що представлені в § 2. При цьому уточнена специфічність використання в цьому випадку самого терміна «теодицея».

У Розділі II *«Проблема зла в сучасній філософії релігії: “теодицея «від А. Плантінги» як аналітичний відгомін “теодицеї від Томи”»* проблему зла розглянуто з огляду на специфіку аналітичної філософії, зокрема філософії релігії. Подається вирішення цієї проблеми А. Плантінгою – її виразним представником, а також репрезентовано можливості для порівняльного аналізу теодицеї «від Плантінги» та теодицеї «від Аквіната».

В § 1 Розділу II *«Філософія релігії у XX ст. та її віднайдення в аналітичних практиках “філософської теології”»* показано особливості сучасної філософії релігії, її специфіка, інструментарій і загальні підходи в рамках аналітичної філософії.

В § 2 *«Теодицея “від Плантінги”»*: досвід аналітичної інтерпретації проблеми у праці *“Бог, свобода і зло”*» реконструюється спроба теодицеї, запропонована А. Плантінгою.

У § 3 *«Плантінгова і Аквінатова теодицеї: можливості для порівняльного аналізу»* зіставляються відповідні філософські практики у виконанні двох авторів, на яких фокусується дипломне дослідження, для презентації двох різних способів розуміння тео-філософських проблем, а також

можливості для віднаходження балансу між ними в питанні співвідношення віри та розуму.

Теоретико-методологічні засади дослідження. В роботі витримуються базові принципи для історико-філософської дисципліни: системність, цілісність, логічність, історизм та об'єктивність. Використано культурологічний і системний підходи, а також компаративний метод, методи системного, структурно-функціонального і герменевтичного аналізу. Специфіка стилю мислення схоластів та аналітичних філософів головним інструментом тут робить логічну та послідовну реконструкцію аргументів. Крім того, варто наголосити на власне філософській методології, яка відповідає особливостям розглянутих нами авторів. Найбільш відповідним для цього видається трансцендентальний метод, що прагне відслідковувати «смісловий зв'язок між смислом і фактом, що перетворює будь-яку річ на специфічну смислову структуру *resp.* логіко-поняттєву конструкцію» (Сватко, 2021, с. 56).

Джерельна база дослідження. Стосовно першоджерел, головною тут є фундаментальна праця Аквіната «Сума теології» – джерело реконструкції його поглядів в цілому, в тому числі щодо проблеми зла. Насамперед йдеться про «Трактат про творіння» (питання 44-49) у першій частині «Суми», в якому розглянуто зв'язок зла зі створеним буттям. Також належну увагу приділено трактату св. Томи «De malo – Щодо зла», безпосередньо присвяченому аналізу складної та багатовимірної *проблематики зла*. З іншого боку, Плантингова теодицея спрощено, але цілком репрезентативно викладена її автором у відомій праці «Бог, свобода і зло» (1974), яка до кінця дослідження так чи інакше перебуватиме в полі нашого зору.

Крім того, ми також відштовхуємося від праць відомих томістів ХХ століття і дослідників історії філософії, які реконструювали доктрину Аквіната. Це авторитетні самостійні філософи та водночас тонкі знавці Аквінатової спадщини: Е. Жильсон, Ж. Марітен, Ф. Коплстон, Е. Стамп, А. Маурер. Серед тих, чий міркування було взято до уваги, варто вказати сучасних фахівців,

опікуваних у тому числі медієвальною проблематикою. У зв'язку з актуальною для нашого дипломного дослідження темою назвемо тут, зокрема, Б. Дейвіса, Г. Маккейба, Е. Кені, Т. Паттс.

Нарешті, в питання генези сучасної філософії релігії автор дипломного дослідження послуговується роботами Р. Свінберна, М. Бейкера, Ч. Таліаферро, Б. Гебблвейта та Б. Дейвіса. Маємо також цілу низку праць із філософії релігії / релігійної філософії авторів – першовідкривачів цього напрямку в сучасних аналітичних студіях, що були опубліковані у збірках: див. матеріали конференції «Проблема зла и теодицеи» (2005), а також праці, зібрані під обкладинкою альманаху «Философия религии» (2006-2007, 2008-2009, 2010-2011).

Що стосується вітчизняних дослідників, у дипломній роботі було використано тематично близькі напрацювання Ю. Сватка та А. Баумейстера, що присвятили низку праць середньовічній філософії та Аквінату – зокрема.

РОЗДІЛ І

ТЕОЛОГІЧНІ ТА МЕТАФІЗИЧНІ АСПЕКТИ ВЧЕННЯ АКВІНАТА В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ЗЛА

§ 1. ПРОБЛЕМА ЗЛА В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІЙ ТРАДИЦІЇ: РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ДОСВІД ТЕОДИЦЕЇ

Взагалі проблема зла є специфічною темою для релігійної чи філософської рефлексії у світі, де «віднаходиться зло», *invenitur malum* (S. th I, q. 2, a. 3, 1), більше того – «ціла купа зла», *a great deal of evil* (Plantinga, 1977, p. 7). У неї є й були різні іпостасі, вона раз по раз виникала в різних формулюваннях, її супроводжував різний за характером інтерес, вона, зрештою, потрапляла в різні смислові контексти, де з її приводу виникали різні за змістом запитання стосовно того, звідки і чому є зло.

Отож, ця проблема має різний ступінь «екзистенційності» й «метафізичності». Це означає, між іншим, що висновки Книги Іова відрізнятимуться від висновків «Теодицеї» Лейбніца, будучи спрямовані на зовсім різні аудиторії та маючи на увазі зовсім різні ефекти. Також треба зауважити, що саме як *проблема* питання зла постає у традиції монотеїзму. Проте в інших філософсько-релігійних традиціях це питання також було предметом обговорення. До прикладу, Будда запитував, чому Брахма створив світ, якщо Він його дійсно створив, в якому є зло і несправедливість (Taliaferro, 2005, p. 410–411). Проте для згаданих традицій воно не стояло так гостро, як для іудаїзму й особливо – для християнства, причини чого ми простежимо нижче.

Видається доцільним розглянути спершу ті інтуїції релігійної свідомості, що підштовхують її до запитань щодо походження зла. На наступному етапі варто перейти до питання про те, яким чином проблема зла перетворюється на своєрідний підрозділ натуральної теології. Йдеться про те, як на теоретичному

рівні уникнути певної зневіри через демонстрацію того, що наявність зла не є абсурдом, а зло і страждання окремої людини зокрема не є вибриком фатуму. Крім того, слід мати на увазі, що аргумент «від зла» застосовувався задля спростування існування Бога, через що в релігійній філософії міг з'являтися і апологетичний аспект⁶.

У цьому контексті має бути дещо зрозумілішим, із чим працюватиме Тома Аквінський як представник середньовічного, зосередженого на онтології, мислення, який демонструє граничну збалансованість віри та розуму в тому числі й при розгляді проблеми зла. З іншого боку, те ж міркування стосується й Алвіна Плантінги, який у рамках аналітичної традиції змушений обходитися інструментарієм логіки та розглядати проблему передусім в епістемологічному плані – на кшталт логічної головоломки.

Переходячи безпосередньо до розв'язання перших двох проблем, сформульованих в нашому Вступі, зазначимо: сама проблема зла формулюється гранично просто.

Можливо, першопочатково для (прото)європейської думки її увиразнив ще Епікур у відомій сентенції: якщо Бог не може запобігти злу, то Його не можна вважати всемогутнім, а якщо не хоче – благим, тож, якщо ми знаємо, що зло існує, немає підстав приписувати такі атрибути богам (Лактанцій. *De Ira Dei* 13, 20–21). При цьому в античній філософії мала місце своєрідна теологія, але там не було теодицеї. Світ античного космосу в кращому випадку керований розумним началом, але він байдужий до людських поневірянь: Нус-Першорушій Аристотеля, як відомо, мислить сам себе, субстанціалізуючись на тілі космосу, де він зустрічається з власним утіленням. У того ж Аристотеля в «Нікомаховій етиці» є цікава ремарка стосовно долі. Він наводить приклад з Пріамом, який міг бути цілком доброчесною людиною, але Тюхе-Доля здатна зробити так, що у людини не залишається надій на щастя: сліпота долі, яка не керується справедливістю у властивому моральному сенсі, може будь-кого

⁶ У самого Аквіната чи не вперше проблема зла формулюється в тому числі саме як такого роду аргумент (Hickson, 2013, p. 9).

позбавити блага (X, 1101a). У цій парадигмі нема кому скаржитися: є просто такий стан речей, що для окремих осіб може повернутися трагічно. Саме це передавали давньогрецькі трагіки.

Питання зла як проблему чи не вперше хронологічно відслідковують у «Державі» Платона, де він говорить про те, що, шукаючи причину наявності злого, не можна приписувати її божеству, бо воно відповідальне лише за благо, а благо не може шкодити (379b-c). Також у нього проблема зла пов'язана з сумнівом епічних поетів стосовно благого світового ладу, що неприпустимо для платонічної онтології, позаяк у світі ейдосів нема місця для злого. Звідси – поза такої абсолютної ейдетичної ясності, в імовірно-відносному світі її власне матеріальних утілень можуть виникати конотації з дуалізмом. Останній відіграє особливу роль у способах розуміння зла в рамках власне гностичного підходу, який тяжіє до локалізації зла в матеріальному реєстрі буття.

Дещо іншу картину ми побачимо, коли розвернемося від Едіпа до Іова.

Якщо греки з фаталізмом розглядали космос як досконалий, величний і розумний, проте знеособлено-байдужий організм (Сватко, 2009, с. 8–9), то в монотеїстичній релігії Бог є самовладним сувереном, який гарантує благо тим, хто виконує заповіді. Поява в каноні Танах Книги Іова говорить, що виникало інтуїтивне нерозуміння з приводу наявності зла. Те зло не надто вкладалося в топоси юдейської віри. Саме це й демонструють страждання праведного Іова.

Дійсно, як взагалі може страждати праведник, якщо він на боці всемогутнього Бога – і це якщо винести за дужки очевидну відчутність нещастя в принципі? В контексті такої релігійної свідомості передбачається відповідь, якої удостоївся Іов від Бога: «Де ти був, коли землю основував Я? Розкажи, якщо маєш знання!» (Іов. 38:4). Власне, сама позиція віри передбачає те, що між знанням Бога і людським знанням – безодня: людині краще повірити в благість задуму Творця щодо світу, ніж самотужки вимірювати різницю між благом і злом у світі. Ця ж книга містить натяк⁷ на можливу відповідь стосовно

⁷ Коли Бог описує різні створіння.

проблеми зла, яка з'являється через те, що ми не здатні подивитися на стан речей очима Бога: є певний онтологічний порядок речей, який для своєї досконалості потребує різних рівнів довершеності.

З цієї точки можна рухатися до більш умоглядної постановки питання: наскільки взагалі є осмисленим цей світ, зважаючи на обсяги зла, що містяться в ньому? «Пафос теодицеї, – зазначає з цього приводу А. Г. Гаджикурбанов у своєму реферативному огляді матеріалів міжнародної конференції «Проблема зла і теодицея», – виходить далеко за межі релігійного світогляду, адже, по суті, людина в ній опікується фундаментальним питанням про існування розумного порядку буття. Тільки такий, сповнений сенсу, світ і може стати предметом філософського розуміння» (Гаджикурбанов, 2010, с. 468).

З появою християнства і його теології проблема зла актуалізувалася, зокрема й на теологічно-теоретичному рівні.

Новий Заповіт змінив уявлення про Бога, бо Він сам втілювався в людину й пережив більш ніж сповна і відчай, і насилля. Тому Він не може не розуміти як відчувається зло різного роду. Через це відтепер важко сприймати Бога лише у вигляді відстороненого архітектора, Який підшуковує кращу конструкцію світу. Відповідь на кшталт: «Цього вимагає світовий лад», – не вичерпуватиме релігійного підходу до проблеми, адже це буде суто функціональним розумінням питання. Тому раціоналістичний підхід у дусі Лейбніца Марітен називає тим, чим займалися друзі Йова, шукаючи пояснення його страждань (Maritain, 1942, р. 8–9).

Перші теоретичні міркування стосовно питання зла у рамках християнства запропонували свв. Отці.

Їхній доробок дозволив чітко відокремити християнську онтологію від позиції гностиків, які довгий час були конкурентами християнства. У гностичній онтології проблеми зла у звичному для християнської свідомості вигляді немає. Зло існує як окреме світове начало, що з присмаком певного

платонізму було приписане матерії⁸, тоді як його причина – злomu божеству. Це знімало неоднозначність і було козирем гностиків в обґрунтуванні їхнього погляду на світ. У цьому погляді немає потреби узгодження існування благого Бога з наявністю зла у світі. На противагу цьому формується християнське світорозуміння, яке, серед інших, бере до уваги й тезу платоніків стосовно того, що зло не має власної сутності, а є своєрідною тінню від Сонця. Її повторюватиме й бл. Августин, і Аквінат. Подібний спосіб мислення доволі міцно утвердився в ортодоксії.

Чи не вперше таку модель запропонував Тертуліан, який прагнув вберегти християнство від чужорідних впливів і активно полемізував з гностиками. Видається доцільним окреслити її як зразок.

Отож, для Тертуліана Бог є абсолютно вільним. З огляду на це будь-які розмови про те, що світ створений таким з якоїсь матеріальної необхідності (а тому зі злом), нівелюють статус Творця. Насправді Він творить *ex nihilo* і виключно за вільним бажанням (Фокин, 2005, с. 203).

Хоч позиція Тертуліана і асоціюється з певним ригоризмом, але у нього проявляється характерний онтологічний оптимізм, який імпліцитно міститься у цьому баченні світу. Йдеться про наступне: усі речі створені благими, бо благим є Сам Творець. Тож причина зла не в Бозі, Який особисто попередив людину про все, а в самій людині. Їй було дано дар свободи, однак вона обрала інший шлях. Тертуліан також розрізняє зло як зло самої провини і зло як покарання за провину. Перше є диявольським – його людина накликає сама на себе, а друге – наслідок справедливості.

Отже, християнства наполягає на тому, що зло не має власних онтологічних засад: є лише благий Бог, що задумав і втілює благе творіння. Заради блага і самого цього ж творіння розумним істотам було дано свободу. Але вони зловжили нею. Саме таку можливість і передбачає свобода. Звідси – є зло провини. Бог як Вища Справедливість карає за гріхи, тож має місце ще зло

⁸ Деміург Платона, як пам'ятаємо не творить з нічого, але організовує нестворену матерію за взірцем вічних нестворених ідей

покарання. Крім того, вільне відпадиння людини від Бога пошкодило вихідний благий стан речей, що несе за собою страждання і для інших ланок сущого. Останні моменти також виразить Августин у його полеміці зі маніхеями.

Для Середньовіччя, і Аквіната зокрема, погляд, виражений Тертуліаном, залишиться актуальною схемою, хоч стиль високої схоластики уможливить більш формально-раціоналістичне розуміння проблеми. Тут цей раціоналізм служить метафізиці, щоб прояснити, що саме означає, коли зло називається браком добра, про що йтиметься у наступних параграфах. Можна лише додати, що томістський підхід не пропонує міряти Бога людською міркою, але й наполягає на тому, що віру можна і треба прояснювати розумом⁹, щоб бодай розуміти, що мається на увазі (McCabe, 2010, p. 12).

Просуваючись далі від латинських Середніх віків – до європейських Нових часів, варто виокремити характерний метафізичний спосіб вирішення проблеми зла, який зазвичай асоціюється з Лейбніцем. Він намагається формально прояснити походження зла. Творіння необхідно є обмеженим просто тому, що всяка досконалість походить від Бога, який єдиний і є досконалий в повному сенсі. Оскільки речі світу мають не Божественну, а тварну природу, в них наявна певна позбавленість (Шишков, 2005, с. 215). Тому зло з необхідністю є можливим, а відтак воно стає актуальним при становленні кращого з можливих світів. Для того, щоб п'єса була кращою, вона повинна мати і злих персонажів, а буття – речі, що розташовані на різних щаблях онтологічної ієрархії й можуть при цьому псуватися.

За доби Лейбніца міняються способи мислення про Бога і людину, що позначається і на проблемі зла. Відразу наголосімо, що це міркування виявиться важливим для розуміння культурно-історичної та власне онтологічної дистанції між Томою і Плантінгою.

Реформація з ідеями напередвизначення душі до спасіння чи прокляття змінила теологічну парадигму, зокрема – розуміння відповідальності Бога за

⁹ Натомість предмети віри – наприклад, Трійця – за Томою, не «беруться» розумом.

зло. Відтепер Творець постає як суверен з духом волюнтаризму, а не повний Акт Буття, від якого хвилями розходить ся благо, як, наприклад, у Томи. Мав місце погляд, що логічні тотожності не є обмеженням для Бога (Лютер, Декарт). Бог може зробити так, щоб двічі по два було не чотири, але ми цього не зможемо помислити.

Після цих теологічних перипетій проблема починає спрощуватися і звучати зрозуміліше для нашої доби.

Йдеться про ту суперечність, що апіорне безальтернативне благо не узгоджується з *апостеріорним* відчуттям реальної наявності зла у життя, на що в Новий час звернув увагу П'єр Бейль (Hickson, 2013, р. 13–14). Він і підштовхнув Лейбніца до створення «Теодицеї», звідки цей термін і отримав вжиток. Потім із подібним закидом виступить Девід Юм. Можна сказати, що це «підхід друзів Іова» – ми беремося рахувати співвідношення добра і зла у світі. Тільки тепер, якщо це співвідношення, на нашу думку, не досконале і приносить страждання, це може спростувати існування Бога, адже такий стан речей абсурдний. Якщо від Тертуліана до Лейбніца питання зла неминуче стосувалося теологічних конотації нашого розуміння Бога і Провидіння, то з секуляризацією й збідненням теологічного мислення проблема зла постає як популярний аргумент на користь атеїзму.

Завершуючи цей параграф нашого дипломного дослідження, присвячений розгляду генези (прото)європейського розуміння проблеми зла, є сенс узагальнити види зла, терміни, залучені для вирішення проблеми зла, а також мотиви і стратегії «виправдання» Бога.

Отож, зло зазвичай ділять на зло страждання (фізичне зло, *malum poenae*) і зло провини (*malum culpaе / moral evil*). Перше людина може зазнавати через належність до матеріального світу, і в цьому немає етичного виміру. Що ж до другого, то вона творить його сама. Оскільки зло неоднакове, воно має розглядатись у світлі різних мотивів, що, відповідно, потребуватиме залучення різних пояснювальних стратегій.

Здебільшого автори «теодицей» починають зі зла, пов'язаного з етикою, а зло страждання розглядають або як наслідок зловживання свободою (свободою саме від гріху), що пошкодило фізичну природу істот й так зникла свобода від страждання, або як супутній наслідок гармонійного творіння, що потребує тлінного буття для підтримки досконалого ладу. Видається, що стратегія «виправдання» Бога тісно пов'язана з мотивом. До прикладу, спроба Тертуліана промовляє до релігійної свідомості та націлена на збереження адекватного, з точки зору християнства, розуміння Бога і Його стосунку до світу й зла. А от теодицея Лейбніца чи free-will defense Плантінги апелюватимуть до філософського розуму і значною мірою мають апологетичний сенс. Останній полягає у демонстрації того, як раціональними засобами можна спростувати старий закид Епікура так, що зло не може бути аргументом проти віри в Бога.

Нам же належить з'ясувати місце Аквіната в цьому філософсько-теологічному «серіалі», дослідити його підходи до питання зла. Ці підходи тяжитимуть до балансу віри та розуму, своєрідного виправдання «від онтології», а також продемонструють те розуміння Бога, яке в певній мірі було еліміноване пізнішими «захисниками».

§ 2. ПЕРЕДУМОВИ ПРОБЛЕМИ ЗЛА В ТЕОЛОГІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ АКВІНАТА

Постановка і вирішення проблеми зла Томою Аквінським буде зрозумілішою, якщо спершу спробувати знайти цій проблемі місце у його вченні в цілому. Себто варто попередньо в загальних рисах розглянути його тео-філософську систему координат. Ідеться про тип філософування, що сформувався в XIII ст. унаслідок освоєння латинським Середньовіччям корпусу текстів іншої культурної традиції – насамперед доробку Аристотеля.

Саме першими субстанціями визнаються конкретні речі (як це пропонується у «Категоріях»), які фіксує очевидний досвід, але зберігається віра у віднаходженні загальних причин, як це розумілося у рамках логіки Аристотеля, а самого Аквіната зазвичай називають поміркованим реалістом. Цей відсторонений і формалістичний стиль був пов'язаний з особистою релігійною вірою, що передбачає невідсторонене прийняття наддискурсивних речей. Зв'язок, схоже, був обумовлений бажанням «віднаходити Бога в усіх речах», як сказав би Ігнатій Лойола. Подібний гармонійний синтез розуму та віри у віртуозний спосіб вважається вагомим досягнення святого Томи. Останній, як відомо, не лише написав добру «шафу» трактатів, в яких одне за одним йдуть *quaestiones*, розглянуті з граничною методичністю, але й пережив містичний досвід, після якого назвав ці трактати соломною у порівнянні з тим, що відкрилося йому.

Якщо говорити про середньовічний контекст, в якому кристалізується філософія та теологія Томи з Аквіни, варто звернути увагу на кілька дофілософських установок цієї доби.

Передусім відзначимо, що прийняття християнського світогляду з його *Credo* у породило своєрідний спосіб розгляду світу та людини, зв'язку творіння зі своїм Творцем. Інтерпретація цього зв'язку є головним для думки цієї доби. Вчення Аквіната можна розглядати як формально-раціональне оформлення цього світопочування. У цій картині Абсолют визнається Передпочатком і

Передумовою всього. Абсолютність підкреслена тим, що Він принципово виведений за порядок сущого, не залежить ані від чого, але надає можливість бути всьому іншому, як стверджував сам Тома: «Бог, даруючи буття, водночас створює також те, що може сприйняти це буття» (Q. d. de pot. q. 3, a. 1 ad 17).

Тут варто спеціально наголосити, що Абсолют постає саме як особистісний (проте не антропоморфічний) Бог.

Аспект особистісності Творця додає особливої гостроти при розрізненні контингентного людського світу і абсолютного буття Бога. Адже особистісність постає певним медіатором на вісі «Бог ↔ світ». Особиста причетність до Первоначала світу перетворювало речі світу й саму людину на принципово *двовимірні* – скінченні у своєму тварному вимірі й безкінечні за *причетністю* до абсолютної природи Божества. Тому в так розбудованому світі має місце подвійна оптика, яка дозволяє розглядати всі речі з різного ракурсу в залежності від приналежності до поцебічного-мінливого чи потойбічного-безкінечного (Сватко, 2020, с. 35–36). Вже бодай у цьому ракурсі томізм не може бути лише модифікацією аристотелізму, бо останній як продукт античної свідомості мислив усе суще як іманентне у замкненому космосі.

Бог надприродно відкривається світові, і в нашому скінченому світі це сприймається містично. З цієї двоїстості випливає ще кілька важливих наслідків, які мають онтологічне значення.

По-перше, це передбачає субординацію у сфері поцейбіччя: творіння екзистенціально залежить від Творця як Осердя справжнього Буття. Оскільки ж, по-друге, ідеться про Бога особистісного, то творіння також є особистісним втіленням (Сватко, 2020, с. 49). Тож Бог, по-третє, є, радше, Батьком для всього сущого, і надто для людини, а зовсім не якимсь механічним першорушієм.

Саме з цієї перспективи стає можливим запитування про причину зла зі справжньою гостротою – з такими установками ми відчуваємо, що таке розуміння буття навіює оптимізм, а потім дивуємося, якщо стається щось не добре. Ніяка ж бо блага Особа не буде влаштовувати всесвіт на шкоду своїм дітям. Натомість в античну добу не було панівного погляду, що певне особисте

начало турбується про долю смертних (чи тим паче стало одним із них). Це, у свою чергу, в рамках середньовічного світогляду повертає нас до пункту про містеріологізм і віру в те, що земна історія є втіленням задуму Божого, що є підставою для справжнього провіденціалізму.

Цей новий світогляд розглядає життя як своєрідну мандрівку людини, бо, хоч вона живе у обмеженій часом і простором історії, в неї закладена здатність сприйняти поклик Бога з поки недсяжного вічного буття. Отож, вона є пілігримом, що прямує вперед-назад – до Джерела всього сущого, а їй на дорозі може трапитися різне: невідомо, що готує Бог. Але вона, між тим, причетна до співпраці з Творцем, результатом чого має бути особистісне спасіння. І дилеми, з якими стикається цей пілігрим, також мають сенс у контексті кінцевої цілі.

На цьому тлі вчення Томи починається з розрізнення віри і розуму, тому варто спробувати побачити, де тут теологія, а де – філософія, та якою є метода цієї філософії. Без прояснення зв'язку природного пізнання й Одкровення будь-яка відповідь Томи буде сприйматися дещо заломлено.

Як вже було зазначено, томізм у метафізиці являє собою форму поміркованого реалізму аристотелевого штибу, бо тут вважається, що пізнається саме дійсність, стан речей як він є, а речі ці існують лише у конкретний спосіб. Тома в цілому захищав погляд, що людський інтелект (принаймні в земному стані) може працювати лише з досвідом, дискурсивне пізнання ним обмежене. Теологія, якщо грубо узагальнити, же бере Одкровення як певну систему аксіом і намагається зіставити їх раціонально в тій мірі, в якій це дозволяє людський розум (Марынярчик, 1995, с. 10).

При цьому істина є лише одна, але її можна розглядати і в ракурсі природного розуму, і в ракурсі віри. Дискурсивне знання за своєю суттю досконаліше, бо є ясним баченням суті речей, якого ми прагнемо, але в умовах земного існування є принципово неповним. Про божественне мовою розуму можна говорити лише в тій мірі, в якій воно дотичне до нашого досвіду (як-от доведення існування Бога в якості Першоруху через віднаходження причин світу), а також шляхом апофатики або аналогії.

Тому Аквінат пропонував своєрідний шлях балансу, який уникав і ригоризму, і аверроїстського раціоналізму, що і вимагало пояснення того, навіщо нам віра, якщо є раціональне пізнання і навпаки – для чого силогізми, якщо є Одкровення (Aspell, 1999, р. 156). Віра у цьому балансі має пріоритет, оскільки її предмет є вищим, хоч і не охоплюється цілком й дискурсивно. Аквінат у своїх доведеннях послуговувався інструментами, які ясні для природного розуму. Ірраціоналізм чужий для його стилю мислення, адже його аргументація як інструмент філософії не може апелювати до власного особливого досвіду, інтуїції чи метафорики, як у того ж Августина. Однак він таки радше був цим середньовічним пілігримом, який відчував поклик вищого Блага, а все інше розглядав як засіб стосовно досягнення мети мандрівки. Тому Аквінат більше переймається тим, що розум може зашкодити вірі, а не навпаки.

Ціллю ж, між тим, є наближення до Бога – через розум у тому числі. Останній є, безумовно, слідом Бога в людині, тож йому варто дати вільно розвивати свою потенцію, бо він не може суперечити вірі – свого завершення він досягає тоді, коли преображається вірою (Gilson, 2002, р. 33–36). Філософія ж у стосунку до змісту Одкровення грає роль інструменту перекладу істин Об'явлення зрозумілою для природного розуму мовою так, щоб при цьому наближатися до розуміння Бога, що становить суть природної теології.

У подібному світлі варто очікувати на розгляд проблеми зла.

Слід одразу зазначити, що християнський підхід Томи зовсім не тотожний підходу багатьох сучасних теїстів у рамках філософської теології, які працювали з теодицеєю саме як з проблемою, що має спростувати існування Бога (Davies, 2011, р. 8). Власне, акцент Аквіната на нашій онтологічній та гносеологічній дистанції з Богом, а відповідно, і на тому, що Бог не є просто таким ж «я», як людська свідомість, тільки всесильне, унеможливить проблему зла саме як проблему виправдання Бога. Такий підхід не був би раціональним для того, хто усвідомлює наслідки віри у трансцендентного Творця, а надто розуміє дистанцію між різними онтологічними рівнями.

Важливо також розглянути деякі риси метафізики, які дадуть відповідь на те, як уявлявся світ у цій парадигмі. З'ясувавши загальні риси цієї переробленої аристотелевої метафізики в аспектах необхідності та контингентності, акту та потенції, форми і матерії, субстанції та акциденції, ми краще зрозуміємо те, як речі працюють і як можуть «псуватися».

Почнемо з того, ми тут маємо справу з плюралістичною метафізикою, що має кілька основних розрізень. У ній світ являє собою множину субстанцій, хоча сам він не є окремою субстанцією. Субстанція є, між іншим, тим, що реально існує, – втілена в матерії форма. Тут витримується визначення Аристотеля з «Категорій», а не конотації зі субстанцією, що мали місце в добу Модерну. В кожній речі можемо виокремити два контитутивних принципи: субстанційна форма, яка робить її тим, чим вона є, і невизначений принцип, який асоціюють з потенцією першоматерією (Коплстон, 1999, с. 85).

Субстанційна форма являє собою наче завантажену Богом програму: чим більше річ відповідає своїй сутності, тим краще вона виконує волю Бога. Скінченне суще завжди спрямоване на виконання своєї «програми», а тому – до Бога. Аквінат будує метафізику акту: на початку онтологічної драбини знаходиться повністю потенційна першоматерія, а на верхівці перебуває Бог, Який є чистим актом, цілковитою виповненістю буття, бо є всім, чим може бути. Таке собі безлімітне буття, в якому немає чогось незавершеного, *ipsum esse subsistens*. Акт і потенція є більш загальним розрізненням, яке, зокрема, включає розрізнення форми і матерії. Потенційне може існувати, але не існує. Натомість те, що є, існує актуально; усюди, де йдеться про скінченне, має місце змішання акту і потенції. Всяка скінченна істота якось конкретно актуалізується: її потенції ніколи не розкриті до кінця.

Отже, світ є динамічним, у ньому все урухомлене заради переходу потенції в акт. Ці схоластичні перипетії дають певну характеристику світу, а саме: мінливість та постійність. Світ пронизаний формою – і в цьому сенсі є цілком усталеним і принципово пізнаваним. Але у власній тварності він також

мінливий, розвивається, тож постає як «система взаємопов'язаних скінченних субстанцій» (Коплстон, 1999, с. 107).

Бог не просто Першорушій, що заводить машину Всесвіту, але сам світ екзистенційно залежить від Бога як свого Джерела та Основи. Він не суперкалькулятор у дусі раціоналістів Нового часу, бо «божественному провидінню варто втілювати усі ступені буття, через що воно і надає необхідним речам необхідні причини, а всім іншим – причини випадкові, щоб останні відбувалися випадково згідно природи своїх найближчих причин» (S. th. I, q. 22, a. 4). Цей пасаж дещо прояснює аспект контингентності й того, як речі руйнуються: Творець перебуває поза розрізнення необхідного та контингентного, а тому є речі, які Бог робить недетермінованими.

Навіть докази буття Бога в Томи зосередженні не стільки на механічній каузальності, скільки на демонстрації залежності творіння від Творця. Він – це повний Акт, Сутність якого тотожна Існуванню, і Він є тим, Хто запускає і живить світ – як генератор існування. Аквінат порівнює ефект існування від Бога з горінням як ефектом, що спричинений вогнем (S. th. I, q. 8, a. 1). Творець не лише задумує форму-програму речі, але дає їй існування, тому доцільніше казати, що Бог існує, а творіння просто *отримує* існування, побутує. «Бог є в усьому Своєю могутністю, – зазначає Тома, – оскільки все підпорядковується Його могутності. Він є в усьому через Свою присутність, оскільки все явлено та відкрито Його оку. І Він присутній у всьому за Своєю сутністю, оскільки притаманний усьому як причина буття.» (S. th. I, q. 8 a. 3). Це унеможливить популярний хід теодицеї, де Бог наче прибирає себе зі світу, щоб не обмежувати людину¹⁰. Однак звідси не впливатиме теологічний детермінізм, бо Бог не є ще однією причиною у ряді причин. Навпаки, Він є певною Надпричиною, Яка зумовлює й необхідне, і просто можливе.

Акт творіння як щось, що не змінює наявний стан речей (бо нічого немає), але привносить саме існування у речі «з нічого», є особливим типом

¹⁰ Це, проте, не означає, що сутність Бога розчиняється у світі; Бог присутній в ньому.

каузальності, який нам недоступний для розуміння (Davies, 2011, р. 46), ми не можемо розуміти мету цього творіння. Бачимо певний конфлікт Бога як первинної причини і вторинних причин, які працюють у творінні та яким дано бути контингентним. У томістському розумінні творіння не тотожне причині, бо вторинні причини тим і зайняті, що приносять мінливість у закладений рух буття. У цій онтології чітко проводиться розуміння буття як дарунку (Баумейстер, 2012, с. 246–247).

У зв'язку з цим можна повернутися до блага як завершеності буття, яке цікавим аспектом вчення Томи і буде важливим для розуміння зла як позбавленості добра. Ступінь актуалізації речі відповідає рівню її досконалості, а досконалість і асоціюється у Томи з благом, тож благо зазвичай визначається як бажане, нестачу якого фіксується. Благість відповідає завершеності речі, реальність є корелятом благості. Благо тоді онтологічне і залежить від класу речі, бо для різних форм – різне благо.

Відтак з'являється важливе обмеження, яке накладається на наше розуміння. Досконалість Бога для нас закрыта тому, що сутність Бога є недоступною, бо благість перевищує наше розуміння (McCabe 2010, р. 54–55). Ми тоді не зможемо осмислено говорити про благість як таку, а також ставити під сумнів благість світу, бо останній не є окремою субстанцією. І тим паче не в нашій компетенції аналізувати благість Бога так, наче над Богом є щось, що накладає якісь правила. Тому можливою відповіддю, яку пропонує вище Макейб, на питання щодо зла, буде те, що лише з самим творінням з'явилися потенційні та актуалізовані форми, а тому в нас немає зразка для здійснення судження про благість світу. До того ж для нас добро асоціюється з моральними і особистісними категоріями.

Бачимо, що перестановка акценту на онтологічній «успішності» змінює ракурс проблематики зла.

Відомо, що в цій парадигмі мораль стосується доброчесності, а та, у свою чергу, має вести до щастя. Себто сфера моралі є сферою людини, бо вона існує через те, що людині є куди зростати – до актуалізації субстанційної форми, яка

накладається на вимір особистісного існування. Богу ж не потрібно щось актуалізувати, тому наша мова моралі неадекватна: вона непридатна для того, щоб робити судження про Творця. Для Аквіната зло не завжди стосується моральної провини чи навіть позбавленості (Davies, 2011, р. 37), а може бути просто схильністю тлінних речей до тління.

На завершення цього дослідницького «сюжету» зазначимо головне.

В цьому параграфі ми привернули увагу до аспектів вчення Томи, важливих для подальшої реконструкції його вирішення проблеми зла. Йшлося про співвідношення розуму та віри, а також засновки Аквінатової метафізики на підґрунті аристотелізму. Співвідношення розуму і віри демонструє двохаспектність проблеми зла, а тим самим – її певний регістр, недосяжний для нас. Метафізика ж пропонує принципи, якими керується цей світ (субстанція – акциденція, акт – потенція, форма – матерія тощо). Через розуміння цих принципів реалізації буття стане можливим пошук причини зла та визначення його онтологічного статусу. Натомість усвідомлення дистанції між поцейбічним та трансцендентним, з одного боку, й зіставлення цієї дистанції з тим, що ми знаємо про буття, з іншого, має прояснити, чи можливі «стосунки» Творця зі злом, і що ми про це взагалі можемо сказати. Сказати не лише «метафізично», але й «екзистенційно».

§ 3. «ВИПРАВДАННЯ» БОГА І ПРОБЛЕМА ЗЛА: «ТЕОДИЦЕЯ ВІД ТОМИ»

Після вищезначених зауваг можна побачити, що в Аквінатовім варіанті «теодицеї» насправді не йдеться про виправдання Бога, чим і викликані наші лапки в назві параграфа.

І дійсно, виправдання потрібні а) в орбіті моральності та б) з огляду на чинний порядок суших, стосовно чого Бог є принципово трансцендентним. Проте своєрідна «теодицея» – не як «виправдання», а як пояснення суті зла (точніше – відсутності *esse* у нього) – тут має місце.

Щоб виклад цього параграфу й подальше порівняння з теодицеєю «від Плантингі» були яснішими, можемо послуговуватися планом розгляду проблеми, який запропонував сам Аквінат і який ілюструє розгортання проблеми. При окресленні проблеми зла, ним пропонуються наступні запитання: чи має зло природу (1), чи існує воно у речах (2), чи добро є суб'єктом зла (3), чи цілком зло псує добро (4), поділ зла на біль і провину (5) і який вид зла більше відповідає суті зла (6) (S. th. I, q. 48). Тут проводиться з'ясування онтологічного статусу зла, а потім з'ясовується причина такого явища: чи добро може бути причиною зла (1), чи вище добро є причиною зла (2) і чи є вище зло, яке спричинило зло (3) (S. th. I, q. 49).

Теза про зло як відсутність добра була натхненна платонізмом ще бл. Августина. Але в Томи через уже згаданий зв'язок буття і блага тут з'являється особливий сенс: для нього зло цілком реальне за своїми ефектами.

Воно, зло, відображає певний стан речей, однак за своєю формальною складовою воно є констатацією браку, нестачі. Слово «є» можна вживати не лише в екзистенційному судженні – як ствердження реального буття («Петро є»), але і в атрибутивному судженні – як констатацію чогось, що не є окремо від чогось іншого («Петро є білим»), а також у реляційному судженні, де констатується певне відношення між об'єктами («Петро є приятелем Івана»). У

другому випадку ми стверджуємо певну акцидентальну властивість, а у першому намагаємося визначити предмет як такий.

Здійснивши таку процедуру зі злом, каже Тома, ми побачимо, що як таке зло є депривацією добра, того, що бажане по своїй природі (*De malo*, q. 1 a. 1 co.). Воно немає свого *esse*, яке Бог надає творінням. Саме слово зло (*malum*) у латині позначає не обов'язково суто моральну зловісність, але шкоду як таку: своєрідну травму, аномалію, нестачу, страждання, хворобу, образу, злочин – те, що не має бути. Йдеться не про саму відсутність чогось, а про нестачу того, що мало б бути у «природнім» достатку. Аквінат часто наводив сліпоту як приклад такої позбавленості – у людини має бути зір за природою, але якщо його немає, то ми стверджуємо відсутність зору, й від цього не з'являється якась окремішня сутність: маємо ту ж сутність – тільки зі знаком мінус.

Зло все ж залишається реальним, і в нього також має бути причина, а оскільки сущим є тільки добро, то в ньому лежить причина зла. Зло не може мати причину в собі, бо казуальну силу має лише щось субстанційне. Зло не має також формальної і цільової причини узагалі, але акцидентально спричиняється матеріальною та рушійною причинами (Gilson, 2002, p. 187).

В Бозі як повному Бутті зла не може бути за визначенням. Це актуальне Буття в абсолютному сенсі, тут не може бути нестачі будь-якого роду. Аж ось створіння, як бачимо, підвладне браку. Добро може як недостача бути причиною зла, бо лише добро є субстанційним: з його природи зло не випливає, але акцидентально воно може з'явитися. Наприклад, добро може бути причиною зла через конкуренцію різних сущих. Плюралізм благ передбачає те, що актуалізація одного знищує інше, як вода за формою знищує вогонь (*De malo*, q. 1 a. 3 co.).

Бог міг не творити вірусів та людей, але якщо Він таки створив світ з ними, то необхідно, щоб хтось та й захворів (Davies, 2011, p. 68). Важливим тут поки є не стільки теологічне питання, що Бог міг, а наслідок того, що в нас є плюралістичні блага. І вірус прагне свого блага, і людина прагне бути здоровою, тому онтологічно це благо, але при їхньому зіткненні людина

переживатиме зло страждання (*malum roenae*). Бог же тут творить їхнє існування, а не їхнє страждання, останнє виходить як акцидентальний наслідок дій Бога. У зв'язку з цим варто сказати, що у Аквіната Бог не може робити те, що логічно контраридикторне, бо це означатиме нічого не зробити (Davies, 2011, р. 70–71).

Бог міг у принципі не створювати цей світ. Такої необхідності не було – для Бога взагалі немає нічого необхідного. Але коли вже Він вирішив створити матеріальний світ, де одне суще доповнює чи перероджується в інше, форми втілюються в матерію, що здатна руйнуватися, то там без зла-страждання не обійтися. Логічно неможливо створити світ, де без зла-страждання будуть взаємодіяти матеріальні суцї з різними природами.

Тома не поміщає зло в матерію, і він, за визначенням, як справжній християнин аж ніяк не є адептом дуалізму. Тому він стверджує, що форми втілюють *різні ступені* досконалості: «... божественна мудрість є причиною розрізнення речей заради досконалості всесвіту, так само вона є причиною нерівності. Бо всесвіт не був би досконалим, якби в речах був лише один ступінь благості» (S. th. I, q. 47 a. 2 co.).

Онтологічна нерівність форм дає кумулятивний ефект досконалості, якого захотів Бог, так само, як ряд чисел передбачає зростання, позаяк плюралізм потрібен, бо він краще, ніж щось досконале, гомогенне, відобразить свого Творця (Gilson, 2002, р. 182–183). Відтак будуть мати місце матеріальні суцї, які здатні зазнавати позбавленості. За такої онтології очевидно, що світ тут провіденціалістськи скерований до кінцевої цілі Богом, на кожен рік є свій план, ніщо не полишене бодай частинки благості Бога (а тому немає нічого цілком злого). Отож, «в природних речах – завжди чи в більшості випадків чиниться те, що є найкращим» (S. th. I, q. 103 a. 1, co). Ми не можемо сказати, що це найкращий з можливих світів, бо креативна здатність Бога не обмежена, однак при такій первинній конфігурації це втілення світу є досконалим для сущого в ньому.

Немає речей, які би випадали з цілісності картини: вся природа керована Богом, навіть випадковості не є безпричинними і безцільними, а покладені Богом в певний спектр можливості. Світ задуманий Богом безпосередньо, але втіленням його часто опікуються вторинні причини, що самі по собі можуть бути недосконалими. Також у Аквіната можна зустріти думку, що все так чи інакше завершується у Першопричині усього сущого. Лише з якоїсь відносної точки зору річ може не вписуватися у задум чи бути беззмістовною, а насправді в таких аномаліях спостерігаємо просто відпадиння від часткового блага, в протилежному випадку така річ просто не існувала б (S. th. I, q. 103, a. 7 co. – ad 1).

Отож, зло постійно виступає як акцидентальна причина, як паразит на тілі буття, який не може існувати самотійно. Ілюзія ж його субстанційності виникає тоді, коли ми занадто зосередженні на конкретному випадку, а можливість відпадиння від досконалості певних речей докладається до світового порядку. Іншими словами, природне зло можна пояснити закономірностями природного плину речей, який у цілому є досконалим і благим. Бог же творить усе добре, усе, що суще, з якого може з'явитися зло як його зіпсуття і певне небуття цієї речі. Здається, подібна плюралістична метафізика, де світ є сукупністю субстанцій, що взаємодіють, уможлиблює таких підхід до зла страждання.

Якщо висловитися стисло, Бог творить гармонійний лад, але акцидентальним ефектом цього є руйнування деяких сущих, позаяк усе тлінне підвладне тлінню. Що ж до відповіді на запитання, для чого було створено щось тлінне, то вона навряд була б зрозумілою для людського розуму, бо ми не маємо мірки для суджень про рішення Бога, а ще природа людини пошкоджена первородним гріхом, тож подібне розуміння взагалі недосяжне. Проте навіть крихке буття є відображенням благості Творця і має свій сенс у цілому, тож є кращим, ніж небуття.

Досі тут ішлося про зло в цілому та про фізичне зло, але окремий випадок складає зло моральне (*malum culpaе*).

Воно не несе з собою якогось супутнього блага, як у випадку зі злом страждання. Якщо я захворію, то це буде благом бодай для вірусу, він буде «успішним» у своєму бутті (це, у свою чергу, є слідуванням закономірності ладу природи), але якщо я зламаю товаришу пальця, то від цього ніхто в актуалізації свого буття не виграє. Фізичне зло закладене у самий порядок Всесвіту, який в цілому благий, але акцидентально містить можливість зіпсуття речей. Моральне же зло – збочення вільної волі розумної істоти, яка відвертається від Бога, не є в жодному сенсі бажаним для Бога.

З моральним злом часто пов'язують свободу волі. У Аквіната творіння дуже тісно пов'язане з Богом. Тоді може видатися, що воля людини неможлива. Вирішуючи цю проблему, Аквінат робить нетривіальний крок. Не скасовуючи залежності творіння від Творця, людина тим не менше залишається вільною і відповідальною за себе без того, щоб бути відірваною від Бога. Свобода волі взагалі не грає вагової ролі у «теодицеї» Аквіната, і він у цілому відкидає популярну стратегію теодицеї через свободу волі (free-will defense) (Davies, 2011, p. 73). Це можливо через уже згаданий принцип трасцендентності Бога стосовно необхідного та контингентного. Воля Божа не може не реалізуватися, але вона воліє, щоб деякі речі були з необхідністю, а інші – тільки з імовірністю. Ця проблема свободи та детермінації Богом буде поставати лише тоді, якщо ми будемо розглядати Бога лише як найсильнішу причину у ряді таких же за типом причин створеного світу. Людина може бути вільною у виборі не всупереч Богу, але завдяки. Вона призначена Богом визначати свою відповідь. Бути вільним від Бога означатиме бути вільним від буття.

Зло, свідомо обране людиною, таки відрізняється від фізичного страждання, позаяк зовнішні чинники ніколи не схиляють її з необхідністю до зла – опція не погодитися завжди залишається. Моральне зло є гіршим, ніж фізичне зло, бо це свідомий вибір на користь небуття. Важливо, що воля сама по собі також не є злою, бо людина ніколи прямо не керується злом як мотивом. Відтак воля стає причиною зла у двох сенсах:

- 1) акцидентально, коли прагне блага, але воно супроводжується чимось безумовно злим;
- 2) як брак добра, коли людина обирає щось недосконале через вибір часткового добра, яке є зло в цілому (De malo, q. 2, a. 3 co.).

Тома порівнює людину з ремісником, бо вона перед учинком має адекватно поміряти його моральність міркою розуму та Божого закону, інакше вона хибить у реалізації свого буття. В цьому є аспект, який яскраво виражали томісти-екзистенціалісти. Якщо все матеріальне суще приречене на зло, оскільки не відходити від добра може лише Бог, то вимір людської свободи може стати і шляхом назад. Наявність інтелекту та волі у людини є не лише тим, що уможлиблює злий вибір, тобто вибір на користь небуття, але становить «приймач» благодаті. В цьому деяка гострота: зіпсуті воля та інтелект продукують найгірше у бутті – зло провини, але преображені воля та інтелект поєднуються з Творцем.

Отож, Бог завжди скеровує людину в напрямку добра, до чого людина сама по собі не здатна, але в її волі прийняти цей вплив або проігнорувати і закритися. «Бог, – зазначає з цього приводу Марітен, – є причиною всього буття і добра, які є в речах; Він не є причиною зла у вільній волі. Людина не робить дієву благодать дієвою, але вона може перетворити достатню безплідну або нерозвинену благодать в дієву благодать.» (Maritain, 1942, p. 35). Тут питання зла набуватиме рис таємниці віри, а не метафізичної головоломки.

Стосовно зв'язку Божого воління і людської тяги до гріха, то воля людини грішити суперечить Богу, який гріха не хоче. Натомість треба визнати, що Бог і не бажає, щоб людина цього не бажала (це і залишає їй вибір), оскільки інакше людина тоді б не могла цього волити (De malo, q. 6 co.). У зв'язку з цим варто нагадати, що Бога не можна помістити в людський моральний порядок. У цій парадигмі все спрямоване до Бога, а тому відносно цього спрямування можна говорити про добро. Бог же ніяк не може відпасти від цієї спрямованості і бути визнаним злим, бо ця гра не може не відбуватися за правилами Бога, і саме ці правила є тим, що визначає благо (McCabe, 2010, p.

126–127). Отже, зло провини навіть акцидентально не впливає з діянь Бога, а з'являється тоді, коли особа не керується інтелектом та волею за їхнім призначенням. Це останнє полягає у прагненні істини і щастя, які, у свою чергу, необхідно ведуть до Бога.

У цьому параграфі ми спробували реконструювати вирішення проблеми зла в святого Томи.

Вона таки має вирішення у тому сенсі, що не є до кінця проблемою, зважаючи на розглянуті особливості цього вчення. Усе, що існує, є благим, а зло постає як позбавленість і має дві іпостасі – фізичне зло та моральне зло.

Перше є необхідним для створеного матеріального буття за самим визначенням матеріального як потенційного та динамічного. Питання ж доцільності існування матеріального буття не є під юрисдикцією людського розуму, проте воно є благим і доповнює буття в цілому. Моральне зло, у свою чергу, жодним чином не впливає з устрою світу, але можливе через належність волі до вторинних причин, яким дано контингентну природу.

В наступному, другому розділі нашого дипломного дослідження буде представлено Плантінгову спробу теодицеї через free-will defense. Оскільки цю спробу здійснено в контексті сучасної філософії релігії, видається доцільним спершу прослідкувати її розвиток у XX столітті.

РОЗДІЛ II

ПРОБЛЕМИ ЗЛА В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ: ТЕОДИЦЕЯ «ВІД А. ПЛАНТІНГІ»

§ 1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ У XX СТ. ТА ЇЇ ВІДНАЙДЕННЯ В АНАЛІТИЧНИХ ПРАКТИКАХ «ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ»

Загальновідомо, що загальний онтогносеоепістемологічний «клімат», що панував в аналітичній філософії на початку XX ст., не дозволяв ставитися до проблем метафізики та релігії як до проблем змістовних.

Дійсно, це було неможливо як для логічного позитивізму, так і для філософії буденної мови (хоч і були спроби будувати філософію релігії на основі вчення Л. Вітгенштайна, як-от у Д. Філіпса). Адже є лише протокольні пропозиції стосовно загальнодоступного досвіду і аналітичні пропозиції, що дозволяють цей досвід узагальнювати. Усе інше не верифікується. Мислення не в річищі сцієнтизму, фізикалізму чи натуралізму було заледве можливим. Філософія релігії була радше полем для історії філософії чи релігійної компаративістики.

Ближче до 60-х ситуація почала змінюватися – не в останню чергу через своєрідну кризу в самій аналітичній філософії і епістемології зокрема (характерно, що Плантінга облаштував плацдарм для своєї філософії релігії саме в царині епістемології). Коротке слово, сам позитивізм дещо вичерпав себе, і його безумовна установка на емпіризм почала викликати скепсис. У зв'язку з цим часто визнається, що «Дві догми емпіризму» У. Квайна є моментом відходу від виключно позитивістського розуміння філософії.

Повертаються натяки на метафізику, як-от обмін думок між Г. Райлом, М. Ворноком і Е. Квінтоном у 1957 році стосовно того, що увага лише до лінгвістичного чи концептуального аналізу суджень віддаляють філософію від її первинних завдань, а у 1970 році виходить у світ International Journal of

Philosophy of Religion (Taliaferro, 2005, p. 369–370). До метафізичного ренесансу доклалися Ф. Стросон, Е. Флю, а також А. Макінтайр, а згодом з'явилися проекти теїстичних доказів, як-от у В. Крейга, Р. Свінберна чи А. Плантінги (Карпов, 2014, с. 67).

Якщо раніше судження стосовно Бога та релігії сприймалися, у кращому випадку, як виключно висловлення емоційного стану, то тепер метафізичний поворот уможливив розгляд і обґрунтування релігійних положень. Передбачається, що цей розгляд можливий через інструменти аналітичної філософії, які вона виробила до цього. Насамперед ідеться про своєрідний схоластичний стиль, який включає звичний для англо-американської філософії лінгвістичний аналіз та різні напрацювання логіки, формалізацію пропозицій у ході аргументації тощо. Саме в такому контексті й виникають нові спроби доведення існування Бога чи пояснення зла у світі.

Так, до прикладу, Свінберн пропонував традиційний апостеріорний шлях доведення буття Бога через залучення індуктивної логіки й теореми Байеса з її відчутним імовірнісним виміром, тоді як Плантінга через модальну логіку намагатиметься показати сумісність зла у світі та існування Бога. Згадуваний Свінберн щодо цього зауважує: «Саме дискусії середньовічних християнських філософів, особливо св. Томи Аквінського, стосовно не лише сили доказів існування Бога, але і сутності Бога, мови релігії, можливості границі людського знання про божественне, а також стосовно того, наскільки релігійна практика передбачає наявність віри, сформували контекст всіх сучасних дискусій» (Свінберн, 2007, с. 90). З огляду на це зауваження ми бачимо, що йдеться уже радше про філософську теологію, а не просто філософію релігії, бо об'єктом доведення чи розгляду стають релігійні положення, які вже передбачають віру і визнання значимості релігійних ідей.

Також очевидно, що тут з'являється і цікавий у контексті академічних традицій XX століття власне апологетичний аспект – в академічному середовищі назбиралося вдосталь філософів-християн, які раніше свою релігійність не поєднували з філософією (Бутаков, 2014, с. 184). Тепер вони не

тільки об'єднуються в товариства за релігійною ознакою (Society of Christian Philosophers), але й беруть участь у дебатах з атеїстами.

Послаблення безапеляційного позитивістського погляду на світ супроводжувалося суперечками фундаменталістів та антифундаменталістів, а також інтерналізму¹¹ з екстерналізмом¹². У контексті цих епістеміологічних перипетій поява ідей Плантінги постане ясніше. Справа в тім, що в цей час активізувалася дискусія щодо того, що можна вважати виправданим віруванням (йдеться про вірування у широкому сенсі). Фундаменталістський підхід до пізнання стверджує: є базові положення – і положення, що виводяться з базових. Крім того, базовими можуть бути лише пропозиції, що відповідають певним умовам. Наприклад, у Аквіната такими умовами були або самоочевидність, або чуттєва очевидність (Плантинга, 2010, с. 219).

Подібне розуміння умов достовірності панувало більшість часу за доби Модерну, однак нині з'являється інший погляд.

Головний аргумент іншого табору полягав у тому, що критерії класичного фундаменталізму не самообґрунтовані, адже теза про те, що очевидність чи самоочевидність є умовами достовірності, не є ні очевидною, ні самоочевидною, адже треба ще мати саме попереднє уявлення про достовірність. Відтак з'явився концептуальний простір для антифундаменталістських теорій. Вони намагаються уникнути категоричних критеріїв і натомість запропонувати радше механізм утворення істинних вірувань, де можна помістити положення, якими ми практично керуємося, але не можемо обґрунтувати їх у фундаменталістський спосіб.

Сам Плантінга часто наводив приклади віри в інші свідомості, достовірність пам'яті, наявність світу поза нашою свідомістю тощо. У цьому «вікні можливостей» для обґрунтування ширшого класу пропозицій з'являється реформістська епістемологія. Вона є вагомим трендом аналітичної філософії релігії та яскраво виражає протестантське розуміння стосунку віри до пізнання.

¹¹ Тут надійне пізнання має відповідати певним ментальним критеріям.

¹² Тут процедура пізнання не залежить від суб'єкта.

Саме вираження цього стосунку на мові епістемології зробило Плантіngu відомим. Він запропонував свою версію реласбілізму, варіації екстерналізму, – обґрунтованим знанням є те, що пізнано надійним пізнавальним механізмом. Важливим в зв'язку з цим є поняття warrant («виправданість», своєрідний філософський ордер на віру у що-небудь).

Пропонований надійний пізнавальний механізм, за Плантіngoю і «м'якими» фундаменталістами, має складатися з базових положень, які беруться як аксіоми, і положень, похідних від базових. Нетривіальність цієї ідеї полягала в тому, що за аксіоми можна брати й положення релігії. Християни практично приймають віру в Бога на рівні засновків так само, як усі люди припускають, що інші люди є носіями інших свідомостей.

Це не означає, що можна будь-що прийняти як warrant. Важливим, радше, є те, як формується переконання, а не його абстрактні критерії, що самі себе не обґрунтовують, але наче накидаються «згори». Можна висувати заперечення проти прийняття якогось конкретного положення як базового, але не можна наперед відкидати набір положень відповідно до певного цензу. Виправданість вірування залежить від конкретних обставин, раціональність завжди ситуативна і питання обґрунтованості чогось може поставати саме для конкретної людини відносно того, яка у неї система знання (Taliaferro, 2005, p. 372–373).

Реформістська епістемологія тому буде заперечувати натуральну теологію, оскільки в ній, на думку протестантів, є суперечність. Коли філософ доводить щось стосовно Бога на підставі природного розуму, то таким чином ставить віру в Бога нижче за фундаменталістські критерії достовірності. Стратегія ж реформістського епістемолога полягає в тому, щоб спершу показати можливість істинності вірування через ламання абсолютних критеріїв виправданості, а тоді вже розглядати конкретні заперечення проти цієї теїзму.

Натомість, окрім «оборони», тут має місце і більш ствердна стратегія.

До прикладу, Плантінга дискутував з Д. Деннетом стосовно сумісності натуралізму та еволюції, а також пропонував дію Святого Духу як те, що може легітимізувати пізнання, якщо теїзм істинний. Взагалі, ця імплікаційна зв'язка

«якщо..., то...» для Плантінги є помічним засобом модальної логіки. Вона стосується не лише демонстрації можливості виправданості християнської віри («якщо вона істинна, то виправдана»), але й використовується для доведення того, що логічно можливим є існування благого Бога та світу, що містить зло. Цей дослідницький сюжет стосуватиметься наступного параграфу.

Отже, філософія релігії повернулася до повноцінного життя після періоду домінування позитивістського підходу.

Інакше кажучи, через різні обставини, як це було стисло представлено в щойно завершеному параграфі, запитання, близькі релігії та традиційній метафізиці, знову стали можливими. Крім того, ці запитання стали розглядатися за допомогою інструментарію аналітичної філософії. В останній із того часу не бракує дискусій і дебатів щодо релігії як між атеїстами та теїстами, так і у теїстів між собою. Крім того, гостро стоять епістемологічні проблеми. В їхньому контексті на сцену вийшла реформістська епістемологія, яка є вагомим трендом аналітичної філософії релігії. Її знаковим представником є Плантінга, і саме в рамках цієї епістемології він і пропонує свою власну теодицею. Придивімося до неї уважніше.

§ 2. ТЕОДИЦЕЯ «ВІД ПЛАНТІНГІ»: ДОСВІД АНАЛІТИЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПРОБЛЕМИ ЗЛА У ПРАЦІ «БОГ, СВОБОДА І ЗЛО»

Почнемо з головного: Плантінга розглядає проблему зла насамперед через призму захисту *виправдання* християнської віри.

Характерно, що досліджувана нами в контексті запропонованої теми праця, трактат «Бог, свобода і зло», складається з двох частин. Вони мають назву *Natural atheology* та *Natural theology*: в першій пропонується варіант теодицеї від свободи волі, а в другій – покращена версія онтологічного доказу. Уже згаданий парадокс, який приписують Епікуру стосовно богів, тут грає роль того аргументу, що його може закинути атеолог віруючому, звинувачуючи того в непослідовності (розглядається проблема зла у версії Д. Макі).

Закид стосується трьох пропозицій, де, на думку атеолога, істинними можуть бути лише дві (Plantinga, 1977, p. 13):

1. Бог – всемогутній.
2. Бог – всеблагий
3. Зло існує.

Плантінга у спростуванні цього закиду формулює свою *free-will defense*.

Ми не можемо знати, які резони є в Бога для допущення зла, і тому ми радше у стані дітей, які не здатні до кінця збагнути вчинки і мотивацію дорослих. Крім того, Плантінга розуміє, що це питання для віруючої людини не є головоломкою, а має більше екзистенціальне значення через усвідомлення зла і сенсу, пов'язаного з ним (Plantinga, 1977, p. 28). Проте ми здатні, каже Плантінга, показати, що такий резон у принципі можливий. Зрештою, завдання теодицеї й полягає в тому, щоб віднайти те, що робить ці три пропозиції когерентними.

Отож, свобода волі може бути причиною зла.

Через те, що вона лише *може* бути такою причиною (ми тут нічого не можемо знати напевне), це, власне, є free-will defense, а не theodicy¹³. Йдеться не так про виправдання як про спростування доказів обвинувачів. Питання того, наскільки це можливо, вказує на використання модальної логіки. Відтак завданням Платінги є обґрунтування такої можливості, а саме: логічно неможливо створити світ зі свободою волі і без зла. Атеолог у свою чергу має показати: неможливо, що у Бога є резони для допуску зла. Тепер ми можемо розглянути саму аргументацію.

В чому, власне, полягає суперечність, на яку вказує атеолог?

Насправді тут криються ще дві пропозиції, які явно не зазначені (Plantinga, 1977, р. 21–22):

1. Кожна добра істота завжди буде знищувати зло, про яке вона знає, і яке вона може прибрати.
2. Немає меж у діях всемогутньої істоти.

Прояснення цих пропозицій має значною мірою показати, наскільки тут дійсно є суперечність.

По-перше, Бог, як вважає Платінга, не може робити логічно неможливі речі на кшталт круглого квадрата (у протилежному випадку питання якогось раціонального обґрунтування не може мати місця, і проблема зникає). Тому, по-друге, може бути ситуація, що логічно неможливо прибрати зло так, щоб не було більшого зла. Відтак положення 4 потребує розуміння того, що всемогутній і всеблагий Бог не мусить нищити кожен злий стан, щоб залишатися всеблагим і всемогутнім. Якщо благо А і зло Б такі, що можливі лише разом, й А переважає Б, то більш благим суто кількісно буде стан речей, що включатиме обох.

Далі завдання полягає в тому, щоб показати, що свобода волі може бути таким благом, яке переважає зло, без якого вона не була б можлива. Хід думки

¹³ Теодицею він запропонує у праці «Supralapsarianism, or “O Felix Culpa”», де спробує навести ймовірне для християн пояснення зла через те, що Втілення і Відкуплення є тим більшим благом, яке можливе через моральну провину

в цілому відповідає звичній теодицеї *від свободи волі*. Бог не може створити більш благий стан речей так, щоб не було можливості зла. Світ з вільними істотами, що можуть обирати зло, є пріоритетнішим, ніж світ без такої можливості, бо тоді б не було морального добра. Тоді питання може постати так: чи можна створити світ з моральним добром, щоб у ньому не було морального зла?

Але як говорити про можливість світу, які критерії цього?

Можливість світу визначається тим, чи сумісні у ньому речі, які йому приписуються. Іншими словами, кожен світ має свою «книгу» з пропозиціями, які стверджують або заперечують певний стан речей і є істинними чи хибними в цьому світі (Plantinga, 1977, р. 36). Відповідно, може бути лише один дійсний світ, бо «книги» різних можливих світів стверджують різні стани речей. Одна з цих «книг», до прикладу, може містити пропозицію «Бога не існує». Бог не творив ці гіпотетичні стани речей, своєрідні «книги»-світи. Радше Він актуалізує певний стан речей і в такий спосіб робить конкретний можливий світ дійсним. Звідси випливає, що Бог не може актуалізувати світ, якщо він суперечить попередньо закладеним умовам, а «помилка Лейбніца» полягає у вірі в те, що Бог може створити будь-який можливий світ (Plantinga, 1977, р. 40). Кращого з можливих світів немає так само, як немає найбільшого простого числа (Plantinga, 1977, р. 61).

Тепер можна конкретніше поглянути на те, чи можливий в цьому ракурсі світ з моральним добром без морального зла.

Якщо довести, що такий світ неможливий, себто що світ без морального зла, але з добром, не може бути актуалізованим як такий, то закид атеолога буде спростовано. Фактично йдеться про те, чи можлива конфігурація світу, при якій вільні істоти в ньому завжди б обирали добро. Для обґрунтування того, що актуально така конфігурація неможлива, Плантінга вводить поняття міжсвітової гріховності або *transworld depravity* (характерно, що Плантінга кальвініст). В загальному вигляді вона полягає ось у чому.

В будь-якому можливому світі якась вільна істота в певний час вибере зло. Формулюється це так: для кожного можливого світу W , такого, що в ньому є суб'єкт P , який вільний та робить лише добро у W , є дія A і максимальний світовий сегмент¹⁴ S' такий, що:

1. S' включає A , що морально значиме для P .
2. S' включає свободу P .
3. S' включене в W та не включає виконання чи утримання P від A .
4. Якщо S' був би дійсним, то P вчинив би A аморально (Plantinga, 1977, р. 48).

Після критики такої тези Плантинга запропонував простіший варіант, який в цілому виконує таку саму функцію: «для кожного досконалого світу W є сутність E та дія A в час t так, що E екземпліфікується в W , і якби Бог актуалізував t -початковий сегмент W , то E вчинив би хибно стосовно A » (Plantinga, 2009, р. 182). Поки йдеться просто про можливість того, що деякі або навіть усі люди таки потерпають від цієї міжсвітової гріховності. Якщо припустити, що вона дійсна, тоді Бог не зможе актуалізувати світ з моральним добром, але без морального зла.

Тепер варто запитати, чи могли б існувати люди, в яких не буде такої недуги.

У цих «подорожах» між можливими світами індивід може набувати різних властивостей, однак його сутнісні характеристики залишатимуться з ним. І поки залишається можливість того, що гріховність є сутнісною рисою людини, то існує велика можливість, що Бог не міг створити світ з моральним добром і без морального зла (Plantinga, 1977, р. 54). Саме так виконується пошук тієї тези, яка доповнить пропозиції 1-3 на початку параграфа та продемонструє можливу причину зла.

Варто зазначити, що положення про міжсвітову гріховність видається слабкою частиною цього проекту захисту. Тоді можна було б створити лише

¹⁴ Максимальний світовий сегмент є набором конфігурацій світу, який включає усе, що є у W , окрім дії A

людей, які у дійсному світі чинили б правильно. Адже серед безлічі можливий світів, знайшовся б підходящий. Або ще так: зважаючи на те, що Бог знає усі вибори людини, можна було б дати свободу волі лише в ситуаціях, коли відомо, що людина обере добро (Swinburne, 1998, р. 134–136).

Стосовно природного зла, Плантінга наводить два можливі пояснення: деяке природне зло уможлиблює більшу кількість морального добра (1), фізичне зло породжене Сатаною (2). Друге пояснення зведе все зло до морального, оскільки воно буде спричинене зловживанням волею. Важливо, що тут Плантінга знову не претендує на істинність цих причин, але лише на можливості тези, що доповнить три початкові пропозиції (Plantinga, 1977, р. 58).

Можемо підсумувати суть спроби захисту Плантінги.

Проблема зла тут зводиться до звинувачення теїзму в суперечливості, а Плантінга же хоче показати, що це не є валідним аргументом проти буття Бога. Проект саме захисту дозволяє йому обрати гнучку стратегію аргументації. У певній мірі він дещо перевертає завдання теодицеї. Існування зла унеможливить існування Бога з Його атрибутами тоді і лише тоді, якщо не було б взагалі можливо, що є причина зла поза влади і волі Бога. Плантінга же показує, що така можливість є. Одразу визнається, що Творець обмежений несуперечливістю, себто не може актуалізувати А і не-А водночас. Після того демонструється, що свобода волі, яка уможлиблює моральне добро, може бути неможливою без міжсвітової гріховності, тобто існує така можливість, що свобода людини є А, а відсутність зла у світі – не-А. Відповідно, парадокс Епікура втрачає силу.

Далі ми спробуємо зіставити захист Плантінги та проблему зла в Аквіната. Відтак зможемо побачити специфіку мислення різних епох, а також те, в яких ракурсах може поставати стара проблема зла та її складові.

§ 3. ПЛАНТІНГОВА І АКВІНАТОВА ТЕОДИЦЕЇ: ПЕРСПЕКТИВИ ДЛЯ ПОРІВНЯЛЬНОГО АНАЛІЗУ

Завершити наше дослідження напрямів і спроб розв'язання проблеми зла у виконанні двох філософів, що стали героями цього тексту, варто своєрідною систематизацією, яка вирізняла б особливості підходів Томи та Плантіни, а також вказала б на їхні спільні риси.

Перша рамка для розрізнення є очевидною, і полягає вона у дистанції між середньовічним мисленням та філософськими практиками в аналітичній філософії.

В першому випадку йдеться про метафізику, в якій відшукується онтологічне місце для зла відповідно до положень, які ця метафізика беззастережно приймає на рівні засновків, апелюючи при цьому, по-перше, до трансцендентних засад тварного світу, а по-друге – до наявності Абсолютної Істини як такої.

Як пам'ятаємо, в Аквіната була певна структура для розгляду проблеми зла. У формулюванні проблеми спершу не йшлося про те, як Бог зміг допустити його, але пропонувалося зрозуміти природу зла. Від цього можна було рухатися до того, як і в чому воно проявляється. Потому буде змога глянути на питання, дотичне теодицеї: який стосунок має добро до зла, який механізм появи зла, зважаючи на його природу. Онтологія не дозволяє Томі ставити питання так, як ми звикли його ставити в Новий час. Адже творіння і Творець існують в принципово різні способи: перше побутує, а Бог власне існує. Звідси – неможливість висловлюватися про дії Бога так, як ми висловлювалися б про вчинок людини, не кажучи вже про те, яке благоговіння має ця традиція перед трансцендентними засадами світу. До того ж у згаданій традиції неможливо також сприймати проблему зла без прив'язки до ідеї первородного гріха.

Своєю чергою, в аналітичній філософії все тісно пов'язано з епістемологією та проблемами обґрунтованості. Відтак проблема зла постає майже як наукова гіпотеза: «чи впливає з А (існування зла) певне Б

(неможливість всеблагої і всемогутньої істоти)?». Це правда, що Аквінат у подібний спосіб наводив таке судження як аргумент атеїзму і також намагався спростувати його аргументами, зрозумілими природному розуму. Але вихідним залишалося питання «що є?», а не «як я можу знати/обґрунтувати?». Через це ми бачили, що Тома споруджує метафізику акту, в якій зло є індикатором недостаті у суцшому якогось рівня актуальності, виповненості. У Аквіната чи не найповніше розвивається теза про зло як позбавленість добра, що має свої наслідки і для сфери моралі, і для розуміння природи. Зло постає тут як щось безпричинне, радше як небуття, яке не спромоглося стати буттям (Дейвіс, 1996, с. 52–53).

У той же час Плантінга змушений виключно «відбиватися» від аргументів атеолога, щоб спростувати закид у некогерентності теїзму. Якщо Аквінат міг дискутувати радше з гіпотетичними атеїстами, ніж справжніми (для Середніх віків більш звичними є дискусії з іновірцями та власне філософами), то у академічному середовищі Плантінга гіпотетичними стають вже самі християни. Тому Плантінга використовує мінімум теологічних чи метафізичних засновків: Бог є всемогутньою, всезнаючою та всеблагою істотою, Він не може робити логічно суперечливі речі. Решта ж роботи полягає в з'ясуванні можливості причини зла за таких умов. Одне слово, якщо у випадку середньовічної «теодицеї» маємо щось на кшталт організму, де одна частина живе завдяки іншій, то в аналітичній традиції йдеться радше про механізм самозахисту.

Другий аспект, на який варто звернути увагу, полягає в ролі, яку відіграє свобода волі в цих підходах до проблеми зла.

В Аквіната свобода волі не є окремим буттям, від якого Бог наче віддалився, і відтак усе зло зводиться до цього простору людської свободи. Бог як джерело буття не може ні від чогось віддалитися, інакше контингентним речам загрожує втрата існування, небуття.

У варіанті ж Плантінга все зло таки зводиться до простору свободи (людської чи диявольської), бо саме можливість зла є ціною, що її сплачує

особистість за свободу волі. Бог стає непричетним до того буття, яке отримало свободу. Головним тут є доведення свободи волі як можливої причини зла, яке узгоджується з атрибутами Творця.

Наступна відмінність, що впливає з перших двох, полягає у ставленні мислителів до різновидів зла.

Ми бачили, що в Аквінатовій метафізиці природне зло є необхідним наслідком існування матеріального регістру буття, закономірною позбавленістю. Цей регістр включає мінливість, необхідну для ладу цілого, що означає передусім рух, отже, зміну одного суцього іншим, а відтак і руйнування речей, конкуренцію їхніх благ. Якщо на природне зло ми приречені, то моральне зло цілком залежить від волі, яка може обрати шлях буття чи небуття.

В той же час стратегія Плантінга тяжіє до того, щоб природне зло було наслідком морального, бо інакше свобода не буде причиною природного зла, а пояснити потрібно усе зло.

Відтак він не здійснює окремо розгляду природного зла, але вказує на його можливі причини, які так чи інакше пов'язані з моральним злом. Тут навіть якоюсь мірою видається, що зло ледь не субстантивується, адже Сатана постає як вище зло, що відповідає за зло меншого рангу, в тому числі зумовлює фізичні лиха та страждання. Плантінга, звісно, дуалізму не притримується (не мав би принаймні), проте це характерний момент, бо йому навіть не спадає на думку подібність такого міркування до онтології гностицизму. Себто має місце, свідомий чи ні, відхід від старої ідеї, що зло є позбавленістю блага і підшукується якась інша причина для нього, яка не є благом. Тома же ніяк не міг би такого сказати, адже існувати означає в якійсь мірі бути благим, існувати цілком і повністю означало б бути Богом, а бути вищим злим принципом – бути неіснуючим. Відтак зло якимось з'являється з блага.

Вищезгадана відмінність показує, що Аквінат та Плантінга дещо по-різному розуміють зло.

Для першого воно є фактом зіпсуття суті речі, яке може проявитися в бутті у двох модусах та не має обов'язково моральної конотації. А для

Плантінги зло постає насамперед як логічна можливість, яка з'являється через свободу волі і завжди стосується вибору. Це, скоріше, необхідна змінна у рівнянні, без якої кращий стан справ неможливий.

Незважаючи на ці розрізнення, розглянуті спроби теодицеї мають глибоку спільність.

Схоже, вона полягає у згаданому на початку нашого дослідження онтологічному оптимізмі, який імпліцитно міститься в християнстві. Тут, у світі, все створено заради блага і є, зрештою, благом, адже навіть провина обертається добром в кінці, хай би як сильно зло не відчувалося в конкретних умовах страждання чи очевидної аморальності. Ідея *felix culpa* близька обоим філософам: вона природно об'єднує їх у таборі християн, як і думка про те, що це не зовсім у людській компетенції нищпорити у планах Творця.

Таким чином, головне, чого прагне теодицея в обох випадках, – продемонструвати, що наявний стан речей існує для вищого блага чи, принаймні, що таке припущення має сенс, хоч і весь достеменний задум щодо цього блага закрито від людського розуму поза Об'явлення.

ВИСНОВКИ

Підіб'ємо підсумки завершеного дипломного дослідження.

Відповідно до сформульованих у Вступі мети і завдань його було розпочато з історії проблеми зла та особливості її сприйняття в різні епохи. Відтворюючи генезу «проблеми зла» в європейській інтелектуальній традиції, ми проаналізували її, сказати б, «інтуїтивістське», навіть «наївне» сприйняття в релігійній свідомості, а також проблематизацію такого сприйняття з появою християнства.

З'ясувалося, що вже в мислителів раннього християнства виокремлюється характерний спосіб розуміння зла, яке дозволяє відрізнити нову, християнську традицію від гностицизму. Насамперед йшлося про те, що усе створене – фундаментально добре, вищого зла немає, але тоді щось, задумане первинно добрим, привнесло зіпсуття у добрий лад.

Нам довелося також продемонструвати, що за доби Модерну проблема зазвучала по-новому. Новочасна свідомість прагнула все розглядати у стилі, який задав Декарт, а відтак проблема зла починає використовуватися як аргумент на користь атеїзму. Так в полі філософії отримала нове життя стара сентенція Епікура. З того часу автори теодицеї від Лейбніца до Плантини прагнуть узгодити існування Бога з наявністю зла як факт А з фактом Б – так, щоб між ними не було суперечностей.

З історії проблеми зла впливала її специфіка, що стало для нас предметом спеціального аналізу.

З'ясувалося, між іншим, що з філософської точки зору проблему можна розглядати як незбіг наших апіорних положень про благого Бога з апостеріорністю зла, що веде до інтуїтивного нерозуміння. Поширеним підходом до цієї проблеми є її вирішення через свободу волі, себто через наголос саме на етичній складовій. Нам вдалося також виокремити тут метафізичний підхід, який насамперед розглядав зло як зіпсуття різного роду або як необхідність у функціонуванні буття. При цьому, як на цьому було

наголошено в контексті нашого аналізу, саме зло зазвичай ділили на фізичне й моральне.

Перед з'ясуванням особливостей «теодицеї від Томи», ми розпочали з аксіом середньовічного сприйняття, а саме його подвійної оптики, де річ сприймається і як частина тварного з його закономірностями, і як відбиток потойбічного. Аквінат довів це світобачення до граничної філософської систематизації у його розрізненні повноважень розуму та віри, науки та теології, що є засновком для розгляду будь-якого положення його вчення. Ключовим у метафізиці Томи є розрізнення потенції й акту, формального і матеріального принципу кожної субстанції. Ключовим тому, що міра актуальності речі відповідає ступеню того, наскільки благою вона є, бо повне благо є тим, що повністю існує. Бог же тут дарує існування речам, а їхня благість відповідає тому, наскільки речі відповідають плану свого буття. В з'ясуванні цього полягала презентація філософських та теологічних аспектів доктрини Томи.

На основі вищезгаданого, ми підійшли до завдання реконструкції онтології зла у Аквіната. Воно існує лише як те, що не мало б бути, як констатація нестачі передбаченого добра. Фізичне зло трапляється через природу матеріального світу, множинність якого передбачає мінливість й конкуренцію благ, а тому – руйнування, себто акцидентально з'являється від благого устрою світу. Моральне зло трапляється тоді, коли воля, вторинна причина, не чинить відповідно до закладеного ладу, тобто свідомо обирає позбавленість. В першому випадку воно акцидентально впливає з дій Бога, а у другому лежить на волі людини як контингентній причині. В такий спосіб було презентовано те, як постає в цьому контексті проблема зла та як факт зла узгоджується існування благого Творця.

Після реконструкції «теодицеї Аквіната» було зосереджено увагу на особливостях сучасної філософії релігії та того, як в її рамках вирішував проблему зла Плантінга. Для цього було спершу з'ясовано місце та проблематики філософії релігії у аналітичній філософії. Філософія релігії

доволі раптово прийшла до тями у середині минулого століття, коли вплив суто позитивістського й сцієнтистського розуміння філософії ослаб в англо-американському середовищі й старі метафізичні проблеми почали опрацьовуватися інструментарієм аналітичної філософії. Останню завжди цікавили питання доведення та аргументації, що зумовлює епістемологічне забарвлення цих філософських практик й їхню увагу до розуміння обґрунтованості чого-небудь як головне у філософії. В цьому річищі проявив себе Плантаінга, створивши реформістську епістемологію, що покликана довести: віра може бути раціонально виправданою.

Розуміння цього контексту дозволило реконструювати спробу теодицеї Планаінги. Вона постає частиною проекту виправдання віри, де зокрема передбачається розгляд того, що мало б спростовувати цю виправданість. Тут і з'являється проблема зла як аргумент, який ловить теїзм на суперечності. Планаінга у цьому контексті пропонує захист від свободи волі: цілком можливо, що свобода волі є благом, яке неможливе без морального зла, а Бог не може робити логічно суперечливі речі. Тому вибір кращого за сумою блага світу не може бути без зла, а суперечність між існування Бога та фактом зла знімається саме через те, що є можливість: у Бога були причини допустити зло для більшого блага. В цьому полягала *free-will defense*, представлена у «Бог, свобода і зло».

Після реконструкції обох способів вирішення проблеми зла, було продемонстровано перспективи для порівняльного аналізу цих спроб. Перспективи насамперед стосуються того, що тут йдеться про різні парадигми філософування. У випадку Томи йшлося про з'ясування онтології зла – ним послідовно розбирається теза про зло як позбавленість добра, значення цієї тези на різних рівнях. Розібравшись з тим, як виникає зло, себто як і чому благо псується та з'являється його позбавленість, зрозумілим буде з'ясування стосунку Бога до зла. Натомість Планаінга працює у філософії, яка не надто зв'язана з онтологією, бо її цікавить обґрунтованість чи спростування якоїсь тези. Відповідно Планаінга вирішує проблему зла саме як модерну теодицею,

оскільки його метою є виключно спростування закиду в суперечливості наявності зла з вірою у Бога, щоб показати виправданість подібної віри. Це одна з можливих площин для порівняння. Іншою є значення свободи волі у теодицеї Плантінги, бо саме вона приміряється на роль резону для зла, а також своєрідною причиною вищого зла. Для Томи же така акцентуація була б суперечністю в онтології, адже тоді свобода волі була б чимось вирваним з ладу буття, себто була б небуттям (як пам'ятаємо, у нього все існуюче отримує існування через «живлення» від існування Бога, а вище зло за своїм визначенням не може бути).

Ці можливості для порівняння все ж мають сенс на тлі спільного: обох мислителів рухає релігійна мета – усунення інтуїтивного нерозуміння чи сумніву у Провидінні, наскільки це можливо для розуму, послужити вірі розумом, проте їхні філософські мови для такого завдання різняться через очевидну дистанцію епох. Так було намічено шляхи для порівняння доробку цих філософів стосовно розуміння зла в контексті християнського світорозуміння.

У цілому здійснене нами дипломне дослідження і щойно наведені висновки стосовно реалізації сформульованих в ньому дослідницьких завдань дозволяють констатувати, що нам вдалося досягти загальної мети – вперше у вітчизняній історико-філософській традиції здійснити реконструкцію і порівняльний аналіз двох інтерпретацій проблеми зла: у філософській спадщині «ангелічного доктора» та в теодицеї Плантінги.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Баумейстер, А. О. (б. д.). *Філософська теологія 5/5. Аналітичний теїзм Алвіна Плантинги* [Відео]. Youtube.
https://www.youtube.com/watch?v=0nIBzT7j_j0&ab_channel=AndriiBaumeister
- Баумейстер, А. О. (2012). *Тома Аквінський: вступ до мислення*. Дух і літера, Інститут Релігійних Наук Св. Томи Аквінського.
- Бутаков, П. А. (2018). Философская теология до и после Плантинги. *Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология*, (46), 182–193.
- Гаджикурбанов, А. Г. (2010). «Проблема зла и теодицея». *Философия религии: альманах 2008-2009*, 461–476.
- Дейвіс, Б. (1996). *Вступ до філософії релігії* (І. Гарник, Пер.). Основи.
- Карпов, К. В. (2014). Эпистемологические предпосылки теистической философии А. Плантинги. *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*, (4), 64–79.
- Коплстон, Ф. Ч. (1999). Аквинат. *Введение в философию великого средневекового мыслителя*. Вестком.
- Маритен, Ж. (2006). *От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики*. Институт философии, теологии и истории св. Фомы,.
- Марынярчик, А. (1995). *Зачем сегодня томизм?*
- Плантинга, А. (2010). Реформатское возражение против естественной теологии. *Философия религии: альманах 2008-2009*, 210–228.
- Саковська, О. Ю. (2019). *Поняття “corpus” у філософії св. Томи Аквінського* [Неопубл. Кандидатська дисертація]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.
- Сватко, Ю. І. (2009). Світ античного космосу і антична модель філософування: культурно-історичний та історико-філософський коментар. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, (89), 5–11.
- Сватко, Ю. І. (2012). Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу. *Магістеріум. Історико-філософські студії*, (47), 3–27.
- Сватко Ю. І. (2020) Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: онтологічний вимір. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 26-59.

- Сватко, Ю. І. (2021). Опускул про метод, або як філософи текстуально маркують свою методологічну позицію (текст навздогін тексту). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 7, 46–70.
- Сватко, Ю. І. (2022). Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: власне культурний вимір. Частина І. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 9-10, 76–88.
- Священник Димитрий Лушников. (2018). Теизм и «новый атеизм»: к вопросу о полемике А. Плантинги и Д. Деннетта. *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*, (1), 19–33.
- Суинберн, Р. (2007). Философия религии в англо-американской традиции. *Философия религии: альманах 2006-2007*, 89–137.
- Угляр, Я. Ю. (2013). Скотизм, томізм та їх рецепція у філософії І. Гізеля. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*, (1), 84–88.
- Фокин, А. Р. (2005). Ранняя версия христианской теодицеи: Тертуллиан о происхождении и природе зла. У *Проблема зла и теодицеи* (с. 202–214).
- Фьюмертон, Р. (2007). Плантинга, оправдание и христианская вера. *Философия религии: альманах 2006-2007*, 444–461.
- Шишков, А. М. (2005). Лейбниц и вопрос об онтологическом статусе зла в европейской теолого-философской традиции. У *Проблема зла и теодицеи* (с. 214–226).
- Шохин, В. К. (2010). «Философия религии»: становление авторефлексии. *Философия религии: альманах 2008-2009*, 16–39.
- Aspell, P. J. (1999). *Medieval Western philosophy: the European emergence*.
- Baker-Hytch, M. (2016). Analytic theology and analytic philosophy of religion: what's the difference? *Journal of Analytic Theology*, 4, 347–361.
- Davies, B. (2011). *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford University Press.
- Gilson, E. (1957). *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas*.
- Gilson, E. (2002). *Thomism. The Philosophy of Thomas Aquinas*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Hebblethwaite, B. (2005). *Philosophical theology and Christian doctrine*. Blackwell Publishing.
- Hickson, M. W. (2013). A brief history of problems of evil. У *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* (с. 3–19).

- Kenny, A. (2005). *A new history of Western philosophy: T. 2. Medieval Philosophy*. Clarendon Press.
- Maritain, J. (1942). *Saint Thomas and the problem of Evil*. Marquette University Press.
- Maurer, A. (1982). *Medieval Philosophy*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- McCabe, H. (2010). *God and Evil in the theology of St Thomas Aquinas*. Continuum.
- Plantinga, A. (1977). *God, Freedom, and Evil*.
- Plantinga, A. (2009). Transworld depravity, transworld sanctity, & noncooperative essences. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXVIII(1), 178–191.
- Potts, T. C. (1980). *Conscience In medieval philosophy*. Cambridge University Press.
- Saint Thomas Aquinas. (1956). *Summa Contra Gentiles. On the Truth of The Catholic Faith. Book Three: Providence*. Image Books.
- Stump, E. (2007). *Aquinas*. Routledge.
- Stump, E., & Kretzmann, N. (2002). Being and Goodness. Y B. Davies (Ред.), *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives* (c. 295–325). Oxford University Press.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the Problem of Evil*. Clarendon Press.
- Taliaferro, C. (2005). *Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century*. Cambridge University Press.
- Thomas Aquinas. (1947). *Summa Theologiae*. Benziger Brothers.
<https://aquinas101.thomisticinstitute.org/st-index>
- Thomas Aquinas. (2003). *On Evil* (R. Regan, Пер.). Oxford University Press.