

УДК 21  
ББК 86.2

DOI 10.22394/1682-2358-2021-4-74-85

*A.A. Kovalev, Candidate of Sciences (Politics), Associate Professor of the Department of State and Municipal Management of the North-West Institute of Management of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration*

**UNDERSTANDING  
THE PHENOMENON  
OF EVIL IN  
CHRISTIANITY  
AND ISLAM:  
AN EXPERIENCE  
OF HISTORICAL  
AND PHILOSOPHICAL  
COMPARISON  
OF THE CONCEPTS  
OF AL-FARABI,  
ANSELM AND THOMAS  
AQUINAS**

The treatment of the phenomenon of evil in Christianity and Islam on the example of philosophical heritage of Muslim theologian Al-Farabi and the pillars of Christian philosophy of Anselm of Canterbury and Thomas Aquinas is compared. It is proved that medieval philosophers sought to understand the problem of evil and how man should reconcile the existence of God with the existence of evil.

*Key words and word-combinations:* evil, good, Christianity, Islam, theodicy, Al-Farabi, Anselm of Canterbury, Thomas Aquinas.

*А.А. Ковалев, кандидат политических наук, доцент кафедры государственного и муниципального управления Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (email: kovalev-aa@ranepa.ru)*

**ОСМЫСЛЕНИЕ  
ФЕНОМЕНА ЗЛА  
В ХРИСТИАНСТВЕ И ИСЛАМЕ:  
ОПЫТ  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО  
СРАВНЕНИЯ КОНЦЕПЦИЙ  
АЛЬ-ФАРАБИ, АНСЕЛЬМА  
И ФОМЫ АКВИНСКОГО**

*Аннотация.* Сравняются трактовки феномена зла в христианстве и исламе на примере философского наследия мусульманского богослова Аль-Фараби и столпов христианской философии Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского. Приводятся позиции средневековых философов на то, как человек должен примирить существование Бога с существованием зла.

*Ключевые слова и словосочетания:* зло, добро, христианство, ислам, теодицея, Аль-Фараби, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский.

**В** современную эпоху, когда под угрозой поставлены важнейшие основания человеческого бытия, необычайно остро актуализировалась проблема зла, буквально заполонившего мир. Но старая арабская пословица недаром гласит: «Зло имеет древние корни». Во все века, в том числе и в нашу эпоху, зло

имеет много обликов, распознать которые порой необычайно трудно. Феномен зла часто становился объектом исследования ученых-гуманитариев — в первую очередь теологов и философов. Ответы на загадки вечной диалектической взаимосвязи добра и зла искали в богословии и истории философии как христианские, так и исламские теологи и религиозные философы. Их рассуждения могут помочь современному человечеству, заблудившемуся на экзистенциальных, этических и аксиологических дорогах нашего времени.

Специальных работ, исследующих трактовки феномена зла в средневековой философии, немного. Тем более мало исследований, выполненных в русле историко-философской компаративистики. Хотя феномен зла продуктивно изучался в работах отечественных и зарубежных ученых, таких как Д. Антисере и Д. Реале [1], В.Т. Звиревич [2], А.Н. Коган [3], Ларс Свендсен [4], М.Е. Соболева [5], В.В. Соколов [6], в научном обиходе мало исследований, посвященных сравнению взглядов на природу зла, которые можно вычленил из наследия христианских и исламских мыслителей Средневековья. О философском наследии Аль-Фараби писали довольно интенсивно как отечественные [7–10], так и зарубежные ученые [11; 12], глубоко исследованы взгляды Ансельма [13; 14] и Фомы Аквинского [15–17], но сравнения воззрений этих мыслителей на природу зла не проводилось в отечественной научной литературе.

Цель данной публикации — сравнить трактовки феномена зла в христианстве и исламе на примере философского наследия мусульманского богослова Аль-Фараби и столпов христианской философии Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского.

В истории философии были мыслители, которые синтезировали в своих размышлениях обсуждение свободы воли с анализом политической жизни, причем такой синтез предусматривал не просто обсуждение свободы в терминах определенной этической традиции, но и анализ проблемы зла, тесно связанной с теодицеей. Впрочем, основы для теодицеи можно найти уже в неоплатонизме. В исламской культуре таким мыслителем был Аль-Фараби (872–950 гг.), полное имя которого Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед Аль-Фараби. Он считается отцом-основателем исламской философско-политической и этической мысли. В исламской культуре его именуют «вторым учителем», отводя роль первого Аристотелю. Этот мыслитель изучал наследие Платона и Аристотеля и оставил обширные комментарии к их трудам. Его теории политической жизни находились под сильным влиянием идей идеального государства Платона.

Для Аль-Фараби объяснить зло было просто. Следуя интеллектуальной традиции христианства, сформировавшейся после работ Августина

Блаженного (354—430 гг.), созданных более чем за два столетия до возникновения ислама, он полагал, что зло проистекает из неверных и ошибочных человеческих поступков, осознанных и добровольных действий людей, приводящих в конце концов к злу. Выражая свою свободу, люди имеют возможность выбирать, как они будут управлять собой и относиться к другим людям, и при этом неизбежно, что некоторые будут сознательно стремиться причинить страдания другим. Для Аль-Фараби эта человеческая способность действовать именно таким образом является очевидным фактом.

Однако существуют альтернативы для этого. Аль-Фараби рассуждает о добродетелях души, таких как самоограничение. Эти способности служат противодействию нашим склонностям ко злу. Стремление человека заставить других людей страдать или даже увеличивать их страдания Аль-Фараби предлагает увязать с проблемой стабильности государства, ибо деструктивные желания индивидов могут в совокупности подорвать и разрушить целостность социума. Тогда индивидуальное зло перерастает в социальное, победить которое значительно сложнее.

Если бы каждый гражданин в государстве стремился причинять страдания другим, то государство быстро скатилось бы в хаос и прекратило свое существование. Чтобы предотвратить эту катастрофу, Аль-Фараби предлагает научиться контролировать свои желания и подсознательные импульсы и думать в терминах взаимосвязи между людьми, а не существующих между ними различий. Апеллируя скорее к сходству между индивидами, чем к существующим объективно различиям, Аль-Фараби размышляет о зле и его связи с политикой, акцентируя внимание на общей обязанности всего человечества сохранить жизнь и благоговеть перед ней.

Для Аль-Фараби именно наши осознанные добровольные действия определяют то, кем мы являемся. Человек, избравший самоограничение и умеренность, неизменно будет вести добродетельную жизнь. Добродетельная жизнь укрепляет государство, тогда как стремление причинить вред другим и увеличить их страдания ведет к злу и окончательному разрушению государства и общества.

В рамках своей политической философии Аль-Фараби обсуждает природу зла и характеризует два его типа [18]. В своей характеристике зла Аль-Фараби во многом предшествовал дискурсу Святого Ансельма о проблеме зла [19]. Идеи Аль-Фараби выступают как бы связующим звеном между Августином Блаженным и представителями схоластики [20].

В своих политических трудах Аль-Фараби высказывает следующее предположение: «Зло вообще не существует ни в одном из этих миров и вообще в той реальности, чье существование не обусловлено человеческой волей... Это потому, что зло бывает двух видов. Одно — это

страдание, противоположное счастью. А второе — это все то, посредством чего достигается страдание. Несчастье есть зло в том смысле, что оно представляет результат, к которому человек приходит, сам не совершая зла и не принося вреда другим людям. Человек не несет личной ответственности за такое зло. Второе — это добровольные и осознанные действия людей, которые приводят к злу и несчастью».

Аль-Фараби четко определяет существование двух форм зла, обе из которых описываются в терминах человеческого страдания, которое он рассматривает как конечную цель зла. При анализе зла различие в типологии не отражает различия в телеологии, поскольку несчастье является целью для обоих типов зла. Различия в типах зла, однако, отражают различия в природе их существования. Для Аль-Фараби одна форма зла является результатом «несчастья, противоположного счастью», а другая — результатом «добровольных действий, которые ведут к несчастью» [21]. Что касается отношения между злом и свободной волей, то важно отметить, что свободная воля, то есть «добровольные действия» человека, объясняют только второй тип зла.

Относительно определения предрасположенности человека ко злу, продолжает Аль-Фараби, «вряд ли можно найти человека, наделенного с самого начала таким совершенством, что в нем вообще не обнаруживается никакого несоответствия и что остальные его действия, его образ жизни и его моральные привычки находятся в соответствии с справедливостью и равенством, не склоняясь ни к одной из крайностей или к господству одних противоположностей над другими» [22].

Для Аль-Фараби зло является такой результат наших добровольных действий, который приводит к страданию. Конечно, наше несовершенство как греховных человеческих существ может всегда привести к ошибочному мышлению, которое, в свою очередь, приведет к страданию, но наши действия должны управляться добродетелью. Добродетельный человек будет избегать зла и принимать добро, и будет достоинством городского сообщества, тогда как человек без добродетели будет осознанно и даже не без удовольствия принимать зло, а потому он должен быть изгнан из города. Аль-Фараби пишет: «Зло прекращается в городах либо благодаря добродетелям, укоренившимся в душах людей, либо благодаря их самоограничению. Всякий человек, чье зло не может быть прекращено добродетелью, утвердившейся в его душе, или самоограничением, должен быть изгнан за городские пределы» [23].

Для Аль-Фараби зло угрожает стабильности города и, следовательно, всего государства. Если мы хотим защитить государство, то должны стремиться привить добродетель в жизнь каждого гражданина; в противном случае зло будет распространяться, уничтожая население и не-

избежно дестабилизируя государство. Таким образом, для Аль-Фараби зло определяется в терминах страдания, которое является результатом добровольного действия людей. Поскольку законы принимаются правительственными чиновниками для защиты жизни и благополучия своих граждан, то существование злокачественных сил внутри населения, стремящихся к распространению нищеты, подрывает способность государства защищать свой народ, что оправдывает утверждение Аль-Фараби о том, что «любое человеческое существо, чье зло не может быть приостановлено... должно быть изгнано за городские пределы» [24].

Для Аль-Фараби зло исходит из двух источников, и любой из этих источников может также развратить тех, кому поручено охранять жизнь граждан. Его концепция четко определена и сформулирована. Однако, несмотря на различия в типологии, телеология остается той же самой, и ее целью является исключение возможностей для реализации зла. Если цель правителя состоит в том, чтобы исключить возможность выигрыша оппозиционеров, могущих нанести зло государству, лишив их прав или ограничив доступ к различным благам, то, делая добро государству, власть непосредственно участвует в обострении страданий тех, кто оказался в состоянии изгоев, подвергшись остракизму. Благо для большинства людей оборачивается злом для определенной группы подданных. Но такой выбор между большим и меньшим злом неизбежен, такова диалектика политической жизни.

С точки зрения исламской концепции зла, действия правительства в равной степени заслуживают порицания. Согласно исламскому кодексу, как приверженец определенной морали, так и те, кому поручено управлять населением, обязаны совершать надлежащие моральные действия. Любое намерение, озвученное или нет, записанное или даже мысленное, направленное на то, чтобы вызвать или продлить страдания другого человека, считается злом.

Если Аль-Фараби использовал в своем учении мысли и достижения неоплатоников и Августина Блаженного, то католический богослов, средневековый философ Ансельм Кентерберийский (1033–1109 гг.) из итальянского города Аосты продолжил эту интеллектуальную традицию. Видимо, ему были известны труды не только отцов христианской церкви, но и работы исламских богословов, в том числе и Аль-Фараби. Ансельм рассматривал веру как основу рационального знания, а первородный грех — как преступление против Божественного миропорядка. Этот мыслитель доказательно и красиво представил в трактате «Почему Бог стал человеком» суть христианского учения об искуплении в юридической терминологии. Проистекающие из первородного греха злые поступки человека являются преступлением против Божьего мира [25].

Ансельм продолжает дискуссию о зле: «Давайте теперь обратимся к рассмотрению воли и вспомним вывод, к которому мы пришли: а именно, что воля к счастью, какой бы она ни была, не является злом, но будет добром до полного достижения справедливости. Из чего следует, что, когда она отказывается от полученной справедливости, если она является той же сущностью, что и прежде, она есть нечто хорошее, поскольку она существует, но поскольку справедливости нет в том, в чем она была, она называется злой и несправедливой» [26].

Ансельм возвращается к платоновской концепции справедливости и далее продолжает размышлять над взаимосвязью между тем, что справедливо, и тем, что хорошо. Концепция справедливости в политическом смысле не нова для Ансельма; это концепция, по сути, такая же древняя, как и сама западная философия. Однако Ансельм Кентерберийский смог внести свой вклад в объединение понятий справедливости и несправедливости с концепциями добра и зла.

Внимательный анализ цитаты Ансельма Кентерберийского показывает, что преднамеренная попытка устранить справедливость из моральных соображений является одновременно «злой и несправедливой». Если, определяя нравственность какого-либо действия, носитель морали умышленно устраняет или упускает из виду понятия справедливости и равенства с целью исключения определенных членов общества из круга индивидов, защищаемых господствующими моралью и правом, то такое действие носителя морали должно рассматриваться, согласно Ансельму, как злое и несправедливое. Что важно понять из формулировки зла Ансельмом, так это тот акцент, который он делает на воле человека и на осуществлении его свободы в осознанном выборе собственных действий. Здесь он не выходит за рамки аргументов, сформулированных еще Августином Блаженным.

Различие в аргументах между представлениями Ансельма и Августина о природе воли может показаться не таким значительным, но все же это — существенное различие. Для Августина мы свободны определять свои поступки, а зло — это отсутствие добра, что справедливо и для Ансельма. Разница, однако, в том, что для Ансельма «природа, в которой обнаруживается несправедливость, есть нечто злое, потому что она есть нечто реальное и отличается от несправедливости, которая есть зло и ничто. Следовательно, то, что реально, создано Богом и исходит от него; то, что есть ничто, то есть зло, которое также исходит от Бога, который виновен в этом» [27]. Августин вообще не усматривал ни в природе, ни в Боге зла, хотя понимал, что даже Люцифер как ангел является творением Бога. Впоследствии мысли о «темной основе» Бога продуктивно разовьет Ф.В.И. Шеллинг [28].

Аргумент Ансельма здесь немного сложен и, возможно, запутан, но важно понять его смысл. Обстоятельства, в которых мы идентифицируем действие или событие как несправедливое, сами по себе являются примером зла, то есть конкретное событие реального мира, в котором происходит злодеяние, является идентифицируемым примером зла. Это отождествление злого события, однако, отличается от простого отсутствия добра, которое также является злом, но не предполагает никакого идентифицируемого существования. Оно — зло постольку, поскольку оно не есть добро, но оно не отождествляется с никаким материальным, физическим, действительным злом. Позже он пишет: «Когда мы слышим слово «зло», мы не боимся зла, которое есть ничто, но того, что есть нечто реальное и следует за отсутствием добра. Многие страдания следуют за несправедливостью и нравственной слепотой, и они на самом деле ничто, но эти страдания — зло и нечто реальное, и именно их мы боимся, когда слышим слово «зло» [29].

У Ансельма Кентерберийского есть две радикально различные концепции зла; есть то, что мы назовем концепцией «зла как ничто» и «зла как нечто». Приведем два аргумента. Во-первых, понятие «зла как ничто» является синонимом того, что просто не является добром, и, во-вторых, мы допускаем двусмысленность в использовании термина «зло», если мы взаимозаменяемо используем понятие «зло» как то, что не является добром (зло как ничто), с одной стороны, и зло как реальный акт насилия и разрушения, с другой. Эти два понятия не взаимозаменяемы.

Размышления Ансельма о различии между «злом как ничто» и «злом как нечто» и обсуждение Аль-Фараби двух форм зла являются важным вкладом в философское исследование феномена зла. Мы часто уклоняемся от употребления термина «зло», существование которого Ансельм признавал и которое слишком многие упускали из виду. Мы не используем термин «зло» в том же смысле, если мы определяем событие, которое не было добром, из чьих-то добровольных действий, которые привели к злу, имеющему чисто семантическое, а не онтологическое значение.

И Аль-Фараби, и Ансельм Кентерберийский обсуждают феномен зла, рассматривая зло, возникающее в противоположность тому, что есть добро, и зло, возникающее из осознанных действий человека. Если добровольное действие основано на свободе воли, а воля является источником существования зла, то добровольное действие является источником существования зла.

Как известно, Святой Фома Аквинский (1225—1274 гг.) предложил всесторонний анализ зла в своем великом труде «Сумма теологии». Его анализ учитывал достижения предшествующей религиозной философии, прежде всего выводы Августина. Святой Аквинат в конечном счете не

согласен с концепцией, что высшее зло может существовать, но он выдвигает следующий аргумент: «Далее, если одна противоположность есть в природе, то и другая тоже. Но высшее благо находится в природе и является причиной всякого блага... Поэтому и существует высшее зло, противостоящее ему как причина всякого зла. Далее, как мы находим добро и лучшее, так мы находим зло и худшее. Но добро и лучшее рассматриваются по отношению к еще более лучшему. Поэтому зло и худшее рассматриваются по отношению к какому-то высшему злу» [30].

Формулируя свое *reductio ad absurdum* (доведение до абсурда), Фома Аквинский гипотетически предположил, что можно утверждать о существовании высшего зла, основываясь на концепции высшего блага (*summum bonum*). Поскольку природа состоит из противоположных сущностей, и высшее благо существует в природе, кажется логичным заключить, что высшее зло (*summum malum*) также существует. Если бы высшее зло существовало, оно было бы причиной всех существующих зол. Фома Аквинский рассматривает возможность его существования, но опровергает бесконечный регресс причин и следствий, который был бы результатом отсутствия высшего зла. Он пишет: «Далее, зло следствия сводится к злу причины, потому что несовершенное следствие происходит от несовершенной причины... Но в этом вопросе мы не можем идти до бесконечности. Поэтому мы должны предполагать одно первое зло как причину всякого зла» [31].

Предполагая логическую необходимость высшего зла, которое предотвращает регрессию причин и следствий до бесконечности, Аквинат убедительно возражает против возможности его существования, апеллируя к концепции, что зло есть отсутствие того, что является добром. Тем не менее Фома Аквинский пишет: «Но не может быть высшего зла, потому что... хотя зло всегда уменьшает добро, оно никогда не поглощает его полностью; и таким образом, поскольку хорошее всегда остается, ничто не может быть совершенно плохим» [32].

Фома Аквинский приходит к выводу, что высшее зло не может существовать, потому что оно уничтожило бы себя. Кроме того, Фома Аквинский должен отвергнуть эту концепцию высшего зла, потому что существование всемогущей силы зла еще больше обострило бы проблему зла и особенно подорвало бы любовь к Богу и веру в Него. Бог — создатель Вселенной, и невозможно было бы объяснить существование абсолютного зла, которое является причиной всех незначительных случаев его воплощения. Таким образом, теологически Фома Аквинский не может поддержать понятие высшего зла, потому что тогда ему пришлось бы решать труднейшую задачу объяснения его существования в свете характеристик благостного Бога. На этих основаниях и на основании

своих религиозных убеждений Фома Аквинский должен был отрицать существование высшего зла. Поэтому говорят, что зло приближается к высшему злу, но оно не способно полностью уничтожить то, что является добром, поскольку зло определяется как простое отсутствие добра. Если существование зла неразрывно связано с добром и более правильно определяется как отсутствие добра, то полное отсутствие добра служило бы достаточным условием для уничтожения зла.

Что такое зло, должно быть известно из анализа понятия добра. Добро есть все желаемое, следовательно, так как каждая природа желает своего собственного бытия и своего собственного совершенства, то бытие и совершенство любой природы имеет характер благости. Таким образом, не может быть, чтобы зло означало бытие или какую-либо форму природы, поэтому под именем зла подразумевается просто отсутствие добра. И это то, что подразумевается, говоря, что «зло не есть ни сущность, ни добро. Ибо поскольку бытие как таковое есть благо, то отнятие одного подразумевает отнятие другого».

Аквинат предполагает, что бытие имеет «характер благости», то есть утверждает, что то, что существует (бытие), есть благость, то есть вся действительность есть благость. Таким образом, добро есть означающее, и оно означает бытие. Что интересно в утверждении Аквината, хотя он и не акцентирует на этом внимание, так это то, что зло не является и не может быть означающим, то есть зло не означает бытия. На самом деле, если кто-то определяет зло как недостаток добра (а недостаток представляет собой отсутствие в должной мере), если означающее лишено определенных свойств, тогда то, что оно означает, также должно быть лишено их. Это отражено в утверждении Фомы, что «недостаток одного подразумевает недостаток другого». Недостаток благости есть недостаток бытия, его несовершенства (того, что обозначается благостью). Таким образом, если принять предпосылку, что зло определяется как недостаток добра и что добро означает бытие, то следует признать, что неверно заключать, что зло также означает бытие. Значение бытия не может быть выявлено на этих основаниях как простое отсутствие добра, так как отсутствие, недостаток не имеют никакого значения [33].

Бытие обозначается благостью, без которой оно перестало бы существовать. Так как зло не может означать бытие, мы осознаем существование зла из-за недостатка добра. Без добра бытие перестало бы быть, то есть перестало бы существовать, так как оно обозначается и понимается через добро. Таким образом, аргументация в пользу возможности высшего зла требует отсутствия добра, а добро есть единственный источник значения бытия. Высшее зло устраняет значение бытия как благости и тем самым само бытие. На этом основании высшее зло невозможно, так как оно приводит к полному уничтожению бытия.

Фома Аквинский вводит понятие высшего зла только для того, чтобы в конце концов доказать онтологическую невозможность его существования. Однако возникает вопрос, почему Фома Аквинский отрицает онтологию высшего зла? Отрицая онтологическое существование высшего зла, Фома Аквинский сохраняет монотеистическое чувство Всеблагого Бога. Богословие Фомы Аквинского стало основой его философии, согласно которой он не мог допустить существования высшего зла, поскольку такое признание подорвало бы его теологические убеждения. Здесь он следовал не только Августину Блаженному и прочим представителям патристики, но и интеллектуальной традиции Аль-Фараби.

Если попытаться концептуализировать онтологическое существование высшего зла со светских позиций, то рождаются две ключевые идеи. Во-первых, формулируя онтологию высшего зла, можно утверждать, что его реальность не является результатом континуума, в котором абсолютное зло доминирует над всем существованием.

Можно, конечно, утверждать, что онтология высшего зла возникает как мимолетное явление, которое устремляется на поверхность, разрушает все на своем пути, а затем рушится под грузом собственной гнусности. В мировой истории высшее зло проявляется как полное опустошение сил народов и государств, истощение пассионарности, если вспомнить термины Л.Н. Гумилева [34].

Во-вторых, онтологическая основа высшего зла может быть обоснована в контексте непреклонной попытки зла уничтожить человеческую жизнь. В отличие от проблемы, с которой столкнулся Фома Аквинский при описании трансцендентного, то есть сверхъестественного зла, светский гуманист, конечно, может объяснить онтологию зла, не обращаясь также к трансцендентности феномена зла. Таким образом, высшее зло онтологически обосновано, если его проявление отнесено к этому миру. В то время как теист может представить проявление высшего зла как окончательную победу дьявола над силой добра, светский гуманист может предложить более прагматичный отчет о его проявлении в геноциде и массовом истреблении людей. Недаром итальянский поэт и прозаик Примо Леви, происходивший из семьи пьемонтских евреев и переживший ужасы нацистского концлагеря, писал: «Если есть Освенцим, то Бога нет» [35, р. 181].

Онтологическая невозможность высшего зла вытекает только из принятия теистической космогонии. Если принять натуралистическую космогонию Вселенной, то онтологическую возможность высшего зла можно объяснить как тотальную попытку самой природы уничтожить человеческую жизнь.

Подведем итоги. Средневековые философы всеми силами стремились

понять проблему зла и то, как человек, особенно человек веры, должен примирить существование Бога с существованием зла, но их решения проблемы зла проявлялись в широком спектре альтернативных объяснений. Независимо от того, рассматривался ли Бог как отсутствующее, не вмешивающееся в людскую жизнь божество, или же сам человек трактовался как источник зла, возникающего в процессе осуществления свободы, на протяжении всего Средневековья обсуждение зла всегда формулировалось в контексте проблемы зла. Проблема зла, однако, является проблемой только для теиста, что заставило многих деистов и атеистов рассматривать исследование природы зла как по существу бесплодное.

Воззрения Аль-Фараби, Ансельма и Фомы Аквинского восходят к учению Августина Блаженного о природе зла и — при наличии существенных различий — генетически связаны с ним. Идеи Аль-Фараби выступают как бы связующим звеном между Августином Блаженным и представителями схоластики. И Аль-Фараби, и Ансельм Кентерберийский обсуждают феномен зла, рассматривая зло, возникающее в противоположность тому, что есть добро, и зло, возникающее из осознанных действий человека. Если добровольное действие основано на свободе воли, а воля является источником существования зла, то добровольное действие является источником существования зла.

Богословие Фомы Аквинского стало основой его философии, согласно которой он не мог допустить существования высшего зла, поскольку такое признание подорвало бы его теологические убеждения. Здесь он следовал не только Августину Блаженному и прочим представителям патристики, но и интеллектуальной традиции Аль-Фараби.

Теодицея как оправдание Бога стала довольно популярным занятием в истории европейского любомудрия — начиная со Средних веков и вплоть до Готфрида Лейбница — автора самого термина и знаменитого труда. Наличие в мире зла объяснялось недостатком блага, конечностью сотворенного сущего. Благо в мире проистекает от Бога, а зло рассматривалось как недостаток или отсутствие блага и самого бытия — как «не-сущее». Мы в современную эпоху не можем целиком и полностью принять такие трактовки феномена зла и склонны, скорее, примириться с реальностью и неизбежностью зла и бороться с ним по мере наших сил и возможностей.

#### Библиографический список

1. *Антисере Д., Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность. Средневековье. СПб., 2003.
2. *Звиревич В.Т.* Философия древнего мира и средних веков. М., 2002.
3. *Коган Л.Н.* Зло. Екатеринбург, 1992.

4. *Свендсен Л.* Философия зла. М., 2008.
5. *Соболева М.Е.* Логика зла. СПб., 2015.
6. *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 2001.
7. *Ардакани Р.Д.* Фараби – основоположник исламской философии. М., 2014.
8. *Гафуров Б. Г., Касымжанов А.Х.* Аль-Фараби в истории культуры. М., 1975.
9. *Хайруллаев М.М.* Абу Наср аль-Фараби: 873–950. М., 1982.
10. *Туманян Т.Г., Держивицкий Е.В.* Теория воспитания Платона в политической философии Аль-Фараби // Политика и образование. СПб., 2008. С. 135–148.
11. *Habib Hassan Touma.* The Music of the Arabs. Trans. Laurie Schwartz. Portland (Oregon): Amadeus Press, 1996.
12. *Fakhry M.* Al-Farabi, Founder of Islamic neoplatonism: His life, works, and influence. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
13. *Давыденков О.В.* Догматическое Богословие. М., 2013.
14. *Klaus von Stosch.* GottЯer als am GottЯten? Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury // Theologische Zeitschrift. 2006. № 62. S. 420–432.
15. *Бандуровский К.В.* Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии, 1997. № 9. С. 156–162.
16. *Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1966.
17. *Гертых В.* Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 87–101.
18. *Ian Richard Netton.* Al-Farabi and His School. Routledge, 2005.
19. *Ансельм.* Сочинения. М., 1995.
20. *Азимхан А.* Философское приношение Абу Насра аль-Фараби. Алматы, 2006.
21. *Бурабаев М.С., Жлмухамедова Н.Х., Кенисарин А.М.* Духовное наследие Аль-Фараби: история и современность. Алматы, 2001.
22. *Касымжанов А.Х.* Абу-Наср аль-Фараби. М., 1982.
23. *Lameer J.* Al-Farabi and Aristotelian syllogistics: Greek theory and Islamic practice. Brill, 1994.
24. *Аль-Фараби А.Н.М.* Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
25. *Davies B., Leftow B.* The Cambridge companions to Anselm. Cambridge: Cambridge univ. press, 2004.
26. *Saint Anselm.* Anselm of Canterbury: The Major Works. Oxford University Press, 1998.
27. *Saint Anselm.* Anselm's Philosophy. Lulu.com, 2016.
28. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения: в 2 т. М., 1987.
29. *Saint Anselm.* Monologium. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.
30. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. СПб., 2007.
31. *Фома Аквинский.* Сочинения. М., 2002.
32. *Фома Аквинский.* Онтология и теория познания: (Фрагм. соч.). М., 2001.
33. *Фома Аквинский.* Учение о душе. СПб., 2004.
34. *Гумилев Л.Н.* От Руси до России: очерки этнической истории. М., 2014.
35. *Anissimov M.* Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste: biographie. Paris: Lattis, 1996.