



ДОБРО́ И ЗЛО

Авторы: А. И. Кобзев (Понятия добра и зла в китайской культуре), В. Г. Лысенко (Понятия добра и зла в индийской мысли), А. В. Серёгин (Проблема добра и зла в Новое время)

ДОБРО́ И ЗЛО, основные категории этики, обозначающие, с одной стороны, то, чего субъект стремится достичь (*благо*) или избежать в своей деятельности, с другой – нравств. правильность или неправильность (должный или недолжный характер) того или иного действия либо направления воли.

Понятия добра и зла в китайской культуре

выражены соотносительной парой слов «шань» и «э/у», тесно связанной с парой «и – ли» («долг/справедливость – польза/выгода») и представляющей два более широких круга значений: «счастье, красота, умелость, полезность, доброта» и «несчастье, безобразность, вредность, порча, порочность».

Этимологически иероглиф «шань» восходит к изображению барана как пищевого деликатеса и жертвенного дара (отсюда «жертвоприношение, доброе предзнаменование» – сянь). В первом толково-этимологич. словаре Сюй Шэня «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение знаков и анализ иероглифов», ок. 100 н. э.) «шань» определён мантически значимым термином «цзи» («счастье, удача») и поставлен в общий синонимич. ряд с иероглифами «и» («должная справедливость») и «мэй» («красота»); его подобие греч. *καλοκαγαθία* отражено в «Мо-цзы»: «Служение добру обуславливает красоту».

Филос. понимание «шань» как универсальной (а не только этической) нормативно-оценочной и онтологич. категории дано в «И цзине», где добро рассматривается как «продолжение» Пути *дао*, а его оформление – как индивидуальная «природа» (син). Разъясняя это положение, патриарх неоконфуцианства *Чжу Си* различил онтологич. и антропологич. аспекты добра: «В плане Неба и Земли добро – предшествующее, а [индивидуальная] природа – последующее... в человеческом плане природа – предшествующее, а добро – последующее». *Дай Чжэнь*, автор обобщающего трактата «Юань шань» («Обращение к началу добра»), назвал добро «великими весами Поднебесной», состоящими из гуманности (*жэнь*), благопристойности (ли), должной справедливости, уточнив, что «добро каждого дела означает его согласованность с Небом», т. е. гармонию с природно-божественным универсумом. Заданная в «И цзине» взаимосвязь категорий «шань» и «син» обусловила многовековой процесс обсуждения одной из центр. проблем кит. философии – доброй или злой природы человека, у истоков которого стояли крупнейшие последователи Конфуция – *Мэн-цзы* и *Сюнь-цзы*. В социально-политич. сфере конфуцианство из доброй природы человека выводило приоритет благопристойности в управлении людьми, основанном на благодати (дэ), а легизм (фа цзя) из злой его природы – противоположный приоритет закона (фа) в управлении, основанном на наказаниях и наградах.

Соотносительность «шань» и «э/у» также кодифицирована в «И цзине»: «Благородный муж (цзюнь цзы) противостоит злу и способствует добру, покoren Небу и счастлив предопределением (мин)». «Э/у» этимологически восходит к сочетанию знаков «я» (пиктограмма креста со значением «квадрат, захолустье,

пара») и «синь» («сердце, мысль»), видимо, изначально выражавшему идею либо ненавистного зла, приходящего снаружи, извне или из захолустья квадратно структурированного мира, государства, города и жилища, либо злостности двоемыслия, двоедушия, двоесердия. В «Шо вэнь цзе цзы» он определён как «перебор, нарушение» (го).

Иероглиф «э/у» с негативным значением «зло» совмещает позитивное значение «ненависть», которую Конфуций считал одним из фундам. атрибутов гуманности («Только гуманный способен любить и ненавидеть людей»), а Мэн-цзы – должной справедливости. В «Да сюэ» («Великое учение») оба значения «э/у» присутствуют в «ненависти к злой воню» как образе произвольного побуждения, которому должно следовать, чтобы «сделать искренними свои помыслы» и достичь «остановки на совершенном добре». Чжу Си, развивая тезис Мэн-цзы о врождённости стремления к добру и ненависти ко злу и утверждая, что «соболезнование и сострадание – это добро гуманности, стыд и ненависть – это добро должной справедливости», придал «совершенному добру» высший онтологич. статус: «Великий предел (тай цзи) – это только [соответствующий] Пути-дао принцип предельно хорошего и совершенно доброго». [Ван Янмин](#) стал трактовать «совершенное добро» как абсолютную характеристику изначальной человеческой природы и «благосмысленной» (лян чжи) сущности сердца, превосходящую взаимосвязанные добро и зло.

Понятия добра и зла в индийской мысли

изначально вписаны в естеств. циклический ход развития как Вселенной (теория четырёх мировых периодов – юга), так общества и индивида, поэтому там не было ни дуалистич. концепции Д. и з., ни идеи битвы добра со злом во имя окончат. победы добра на земле. Хотя добро ассоциировалось с порядком (рита, сат, [дхарма](#)), добродетелью (дхарма, пунья), ритуальной чистотой (шубха), благополучием (шри), а зло соответственно с хаосом (анрита, асат), недобродетелью (адхарма), нечестивостью (ашубха), прегрешением (папа), строгого и однозначного распределения ролей между силами добра и силами зла не существовало. В ведийской мифологии и боги (дэвы), и демоны ([асуры](#) и др.), хотя первые связаны со светом, благосостоянием, жизнью, а вторые – с тьмой, голодом и смертью, достаточно амбивалентны в отношении Д. и з. Традиц. противостояние дэвов и асуров не предполагало различия в природе этих существ, в одинаковой степени коварных и нечестных; различались только их функции: что бы ни делали дэвы, асуры должны были им препятствовать, и это соперничество постоянно возобновлялось в интересах обеих сторон.

Утверждение [кармы](#) в качестве механизма морального воздаяния и параллельное развитие аскетизма как полного освобождения от действия кармич. закона ([мокша](#), [нирвана](#)) способствовали максимальному обобщению идеи зла: земное существование в цикле перерождений ([сансара](#)), являющееся результатом благой или дурной кармы, и есть то абсолютное зло, преодолевая которое можно достичь совершенного состояния вне всяких оппозиций, в т. ч. и оппозиции Д. и з. Доктрина кармы, объясняя несчастную участь человека его действиями в прошлых перерождениях, перелагала всю ответственность за зло на самого индивида, однако это не выливалось в реальное чувство ответственности и вины (невозможно испытывать чувство вины за проступок, о котором не помнишь). В свете доктрины кармы человеческое состояние как таковое со всеми присущими ему невзгодами есть следствие человеческих же желаний и действий, а не мирового зла или грехопадения рода человеческого.

Идея кармы и перерождения (сансары) тесно связана с оппозицией дхармы и адхармы – праведного и

неправедного, однако дхарма – это не обязательно высокая моральность, а адхарма – её отсутствие.

Универсальной дхарме, заключающейся в общезначимых моральных принципах, таких как непричинение вреда ([ахимса](#)), правдивость, нестяжательство и т. п., индуизм явно предпочитает сва-дхарму – долг собств. сословия (варны) или стадии жизни (ашрама), который может заключаться и в убийстве (для сословия воинов – кшатриев), и в воровстве (для касты воров), и в др. «нечистых» занятиях (для соответствующих низших каст). Согласно [«Бхагавадгите»](#), лучше плохо исполненная собств. дхарма, чем хорошо исполненная чужая. Отсутствие чётко очерченных пределов Д. и з. делает дхарму сферой относительного и в конечном счёте иллюзорного опыта, которому противопоставляется абсолютная ценность отречения.

В теистич. религиях индуизма именно Бог отводит злу своё место в мировом порядке: так, согласно пуранам, Вишну сначала создал брахманов, Веды и богиню Шри, а затем низшие существа вне Веды и адхарму. Пытаясь соединить идею всемогущего и всеблагочестивого личного Бога с идеей кармы, инд. мыслители, с одной стороны, делают Бога своеобразным инструментом кармич. воздаяния, с другой – ставят его над кармой: преданность личному Богу ([бхакти](#)) освобождает от кармич. наказания (благодаря такой преданности даже демоны могут освободиться от своего демонич. состояния). В буддизме характерное для [махаяны](#) отождествление перерождения и освобождения (сансары и нирваны) противостоит абсолютизации их противоположности как «зла» и «добра» в хинаяне ([тхераваде](#)).

Понятия добра и зла в античности

В античной этике с характерным для неё разделением благ и зол на внешние (богатство и бедность, слава и позор и т. п.), телесные (здоровье и болезнь, красота и уродство и т. п.) и душевные (моральные добродетели и пороки) (Платон, «Горгий», 477bc; Аристотель, «Никомахова этика», I, 1098b) обладание совокупностью всех благ считалось счастьем, которое само рассматривалось как высшее благо и цель человеческой деятельности. Соответственно конкретный смысл [эвдемонизма](#) в античной этике менялся в зависимости от того, какой из указанных типов благ и зол признавался наиболее значимым. Стоики и в значит. степени платоники сводили благо к [добродетели](#), зло – к пороку, телесное и внешнее благо и зло, а также удовольствие и страдание рассматривали как «безразличное» ([адиафора](#)). Отсюда делался вывод, что добродетельный человек будет счастлив в любых обстоятельствах. Перипатетики, ставя душевные блага на первое место, всё же признавали необходимость внешних и телесных благ для счастья. В гедонистич. учениях, напр. у эпикурейцев, где благо отождествлялось с удовольствием, а зло – со страданием, добродетель оказывалась лишь средством достижения счастья.

Важным для последующей традиции явилось выработанное античной этикой различие «истинного» и «кажущегося» блага. Это различие уже предполагалось в тезисе Сократа о тождестве знания и добродетели, согласно которому воля человека всегда направлена на благо и потому он может совершать зло, только принимая его за благо, т. е. вследствие заблуждения, но не может совершать зло, зная, что оно – зло. Аристотель отверг этот тезис, но, определяя благо как объект стремления, столкнулся при этом с опасностью радикального релятивизма, т. к. отсюда можно было сделать вывод, что для каждого является благом то, к чему он фактически стремится. Противопоставляя «истинное благо», т. е. соответствующий природе и нравственно приемлемый объект стремления, благу, «кажущемуся» таким конкретному субъекту, но неприемлемому с моральной точки зрения, Аристотель считал практическим критерием для их различения мнение добродетельного человека («Никомахова этика», III, 1113ab).

Для античности Д. и з. не просто эthic. понятия, относящиеся к сфере человеческого поведения; как правило, они имеют также космологич. и онтологич. аспекты (трансцендентная идея Блага у Платона и т. п.). Внеэthic. аспекты этих понятий наиболее отчётливо проявлялись в постановке проблемы зла, т. е. вопроса о том, откуда в мире берётся зло как таковое. Одним из решений этой проблемы был дуализм, т. е. представление о Д. и з. как двух самостоят. началах бытия, борьба которых определяет ход мировой истории. Дуализм характерен для учения [зороастризма](#) о борьбе двух божеств-близнецов – благого Ахурамазды (Ормузда) и злого Ангро-Майнью (Аримана) («Ясна», 30, 3–5), в дальнейшем он станет основополагающим принципом в ряде направлений [гностицизма](#) и в [манихействе](#) с его концепцией борьбы Света и Мрака, которая должна закончиться их окончательным разделением. Для античной культуры характерны менее радикальные формы дуализма, в которых зло рассматривается как вечный элемент космич. бытия, локализованный в его низших сферах и неравноправный добру. В платонической традиции такой подход обуславливал характерный для неё идеал «бегства» из чувственного мира, иногда сочетаясь с представлением о том, что источником зла является вечная бесформенная материя или злая Мировая душа. Стоики утверждали, что зло логически необходимо для существования добра, т. к. противоположности не могут существовать друг без друга, а в эпистемологич. аспекте – что добро не может быть познано субъектом, если ему недоступно познание зла.

Дуализм снимает с благого начала всякую ответственность за зло, но не позволяет ценностно оправдать объективное бытие в целом, т. к. зло оказывается его неотъемлемым компонентом. Альтернативой дуализму являлись монистические космо- и теодицеи, так или иначе сводящие зло к благу или отрицающие само его существование: 1) распространённое в платонизме и стоицизме представление о том, что зло, существующее лишь в частных случаях и, возможно, лишь с ограниченной точки зрения субъекта, необходимо для блага целого (Марк Аврелий, «К самому себе», 3, 2) или есть его незначительное побочное последствие (стоики); 2) характерная для [неоплатонизма](#) привативная концепция (от лат. *privatio* – лишённость), согласно которой зло – это небытие или отсутствие должного блага, а не нечто позитивно существующее (у Плотина эта теория ещё сочеталась с дуалистич. идеей об укоренённости зла в материи, понимаемой как «небытие» – «Эннеады», 1, 8, 3 и 5); 3) перенесение внимания с неморального на моральное зло, при котором первое либо трактуется в стоическом духе как безразличное, либо даже интерпретируется как своего рода благо, и только второе объявляется подлинным злом, зависящим от субъекта и причинно обуславливающим само неморальное зло.

В рамках последнего подхода неморальное зло могло признаваться моральным благом как справедливое наказание за моральное зло, уже допущенное самим человеком – к примеру, в предшествующей жизни (Плотин, «Эннеады», 3, 2, 13). Кроме того, неморальное зло могло рассматриваться как моральное благо в качестве средства нравств. перевоспитания или исцеления страдающего субъекта (Платон, «Государство», II, 380b). Часто страдание одного индивида трактовалось как средство для исправления не только его самого, но и др. людей (Платон, «Горгий», 525bc). Наконец, даже если субъект ещё не совершил морального зла, несчастье могло объявляться благом для него потому, что оно способствует реализации его добродетелей (Сенека, «О провидении», 4, 6).

Понятия добра и зла в средние века

Для авраамитич. религий характерно представление об абсолютной благости Бога, которая рассматривалась в христианстве как один из Его важнейших атрибутов наряду с абсолютным могуществом и абсолютной

мудростью, а в исламе отразилось в одном из «прекрасных имён» [Аллаха](#) – аль-Латиф («Добрый»). Согласно христианской традиции, субстанциальная благодать принадлежит только Богу, а все тварные существа являются благодатью не сами по себе, но получают благодать в дар от Бога (Ориген, «О началах», 1, 5). Осмысливая соотношение морального и неморального Д. и з., отцы Церкви во многом опирались на концептуальные возможности, выработанные античной мыслью. Так, [Ориген](#) различал «зло в собственном смысле», т. е. моральный порок, и «зло в переносном смысле», т. е. «телесное» и «внешнее» («Против Цельса», 6, 54–55). У [Василия Великого](#) («О том, что Бог не виновник зла») и [Иоанна Дамаскина](#) («Точное изложение православной веры», 4, 19) неморальное зло фактически отождествлялось со страданием, которое уже потому должно быть признано «кажущимся» злом, что в противном случае пришлось бы признать удовольствие подлинным благом. Среди лат. отцов дихотомич. концепции зла придерживался [Тертуллиан](#), различавший *malum culpaе* (зло вины) и *malum poenae* (зло наказания) («Против Маркиона», 2, 14), и особенно [Августин](#) («О свободном решении», 1, 1). Дуализм стоич. типа встречается у Лактанция, утверждение необходимости частичного зла для блага целого – у Августина («О граде Божиим», 11, 18 и 23), «медицинско-педагогическая» трактовка неморального зла – у [Климента Александрийского](#), Оригена и др. Особенной популярностью как в патристике, так и в [схоластике](#) пользовалась привативная теория зла. Ряд представителей арабо-мусульм. перипатетизма (фальсафа) и суфизма определяли чистое благо (хайр махд) как бытие (вуджуд), а чистое зло (шарр махд) как небытие (адам).

Употребляемые [Фомой Аквинским](#) понятия *bonum et malum morale* (моральное благо и зло) и *bonum et malum naturale* (естественное, или физическое, благо и зло) станут очень популярными в новоевропейской традиции. Под моральным злом Фома имел в виду порочную направленность воли, а под физическим – скорее природные недостатки (слепоту и т. п.), нежели страдание (последнему соответствует термин *malum contristativum*, т. е. «зло, приносящее огорчение», – «Сумма теологии», I^a–II ae q. 41 a. 3 co.; q. 42 a. 2 co.).

Специфически христианский подход к проблеме зла заключался в том, что интерпретация неморального зла как наказания за моральное зло применялась к библейской мифологеме грехопадения Адама и Евы (Быт. 3), в результате чего грех первого человека рассматривался как причина подверженности всей человеческой природы страданию и смерти (Рим. 5, 12–19). К этой концепции наследств. наказания, изначально присутствовавшей в грекоязычном христианстве, в лат. традиции начиная с Августина добавилась доктрина первородного греха, согласно которой люди наследуют от Адама подверженность не только неморальному, но и моральному злу. Наиболее актуальным в этом контексте оказывался вопрос о происхождении морального зла. Бог не ответствен за зло, ибо оно есть результат свободного выбора, совершённого в начале космической истории Сатаной или Адамом. Поскольку и все последующие индивидуальные волеизъявления в пользу зла также свободны, то в этой связи первостепенное значение приобретала проблема свободы, понимаемой как способность к выбору между добром и злом (вероятно, начиная с [Филона Александрийского](#)), вследствие чего на первый план в богословии выходили вопросы о соотношении свободы и Божественного провидения и [предопределения](#). Вместе с тем католичество августиновского типа и в дальнейшем в особенности лютеранство и кальвинизм подчёркивают, что одним из последствий первородного греха в человеке стало «рабство воли», т. е. неспособность к самостоятельному выбору в пользу добра, обращение к которому становится возможным только при помощи Божественной благодати.

Проблема добра и зла в Новое время

Выработанные в античности и в средние века подходы к этой проблеме в той или иной форме продолжали оставаться актуальными для религ. и филос. традиции вплоть до 20 в. В 17–18 вв. получила распространение формальная классификация благ и зол, наряду с моральным и физическим признававшая также метафизическое Д. и з. (Г. В. Лейбниц, «Теодицея», 1, 21; С. Кларк, «Рассуждение о бытии и атрибутах Бога», 10; У. Кинг, «О происхождении зла», 2, 2). Так, Г. В. [Лейбниц](#) определял моральное Д. и з. как добродетель и порок (грех), физическое благо и зло – как счастье (удовольствие) и несчастье (страдание), а метафизическое – как совершенство и несовершенство. Эти разновидности благ и зол взаимосвязаны: переход от меньшего совершенства к большему субъективно воспринимается как удовольствие, обратный переход – как страдание, а добродетель всегда способствует счастью (т. е. продолжительному удовольствию) субъекта. При этом метафизич. зло присуще твари просто в силу её неизбежной ограниченности: Бог не мог сделать её абсолютно совершенной, т. к. это означало бы по сути создание другого Бога. Он мог лишь выбрать «лучший из возможных миров», т. е. реализовать такое сочетание идей конечных существ, в котором достигается максимум возможного блага, хотя одновременно присутствует зло, вытекающее как раз из несовершенства этих идей, вечно существующих в уме Бога, но не зависящих от Его воли («Теодицея», 2, 149). Сами Д. и з. мыслятся как объективные сущности, не зависящие ни от человеческой, ни от Божественной воли (ср. Р. Кедворт, «Трактат о вечной и неизменной морали», 1, 2). В последнем случае отрицается встречавшаяся у Дунса Скота, Р. Декарта и др. концепция теологич. волюнтаризма, согласно которой сущность блага определяется Божественным произволом, так что, если бы Бог захотел, Он мог бы установить совершенно иной по содержанию моральный закон.

Однако в секуляризированной культуре Нового времени имели место и отказ от метафизич. понимания Д. и з., отрицание их существования в качестве объективных характеристик, присущих самим вещам независимо от субъективного восприятия (Т. Гоббс, Б. Спиноза и др.). Моральное Д. и з. стало трактоваться лишь как объект специфич. удовольствия или неудовольствия, присущего «моральному чувству» (Д. Юм, «Трактат о человеческой природе», 3, 1). В контексте этого подхода сущность морального Д. и з. ставилась в зависимость от физич. блага и зла до такой степени, что при отсутствии последних считалось невозможным сформировать к.-л. представление о добродетели и пороке (Д. Дидро, «Продолжение апологии аббата Де Прада», 12). Эта зависимость могла пониматься по-разному. В «эгоистич.» варианте добродетель и порок суть просто те формы активности человека, которые способствуют его счастью или соответственно несчастью (Спиноза, «Этика», ч. 4, т. 18, схолия). В «альтруистич.» варианте моральное Д. и з. есть такое поведение человека, которое способствует счастью и несчастью других людей (Ф. Хатчесон, «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели», 2, 3, 3), причём с такого рода определением самих понятий морального Д. и з. могло сочетаться: а) представление о том, что мотивация альтруистич. действий человека на самом деле носит эгоистич. характер (напр., у Б. [Мандевилля](#) или П. А. [Гольбаха](#)); б) утверждение собственно альтруистич. мотивации его действий как единственно ценной в нравств. отношении (моральное чувство благожелательности у Ф. [Хатчесона](#), симпатия у Д. [Юма](#) и А. [Смита](#), сострадание у Ж. Ж. [Руссо](#) и А. [Шопенгауэра](#) и т. п.). Наконец, в [утилитаризме](#) критерием морального Д. и з. становится «максимальное счастье максимального числа людей» (т. н. принцип И. [Бентама](#) – Дж. С. [Милля](#), отчасти предвосхищенный уже Хатчесоном и Юмом), т. е. морально правильным признаётся поведение человека, способствующее максимальному физич. благу всех субъектов, чьи интересы затронуты его действием. Сам термин «моральное зло» в этом контексте порой обозначал уже не порок, а ту разновидность страдания, которая является результатом деятельности разумных существ, а под

«физич. зло» в этом случае имелось в виду страдание, источником которого являются природные факторы (Е. Дюринг, «Ценность жизни», гл. 7).

В деонтологич. этике И. [Канта](#) сущность морального добра, напротив, совершенно независима от удовольствия и страдания и состоит в формальной законосообразности поступка, т. е. в логич. возможности (или желательности) того, чтобы максима этого поступка была всеобщим законом природы («Основы метафизики нравственности», раздел 2). Склонность же предпочитать в качестве принципа поведения не объективный моральный долг, а исходящее из эвдемонистич. мотивов себялюбие есть изначальное «радикальное зло», присущее природе человека («Религия в пределах только разума», ч. 1, 3). Именно эгоизм, понимаемый на метафизич. уровне как обособление частной воли или индивидуального сознания, противопоставляющих себя «всеобщему», или целокупности бытия, часто рассматривался как сущность зла в последующей традиции нем. классической философии (Г. В. Ф. Гегель, «Философия права», ч. 5, 139). В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Ф. В. Шеллинга этот подход сочетался с представлением об укоренённости зла в божественной «основе» бытия в духе теософии Я. [Бёме](#).

Др. вариант определения сущности Д. и з. безотносительно к удовольствию и страданию характерен для интуитивистской этики. Ф. [Брентано](#), определяя благо – в русле аристотелевско-схоластич. традиции – как объект правильной любви («О происхождении нравственного познания», 23), полагал, что сама правильность этой любви устанавливается непосредств. интуицией её очевидности. В англ. философии 1-й пол. 20 в. сходные взгляды высказывали Дж. Э. [Мур](#), У. Росс и др. Так, Мур считал, что добро – это простое, ни к чему не сводимое качество явлений, которое усматривается непосредственно и не может быть определено. Моральная правильность действия определяется тем, что оно «обеспечивает наибольшую возможную сумму добра в универсуме» («Начала этики», 5, 89). В духе т. н. тезиса Юма, согласно которому из суждения о факте нельзя вывести суждение о долженствовании, Мур сформулировал знаменитую критику «натуралистич. заблуждения», т. е. смешения неопределимого добра с любым другим реальным качеством (напр., удовольствием или существованием как таковым), утверждая, что сущность добра в принципе нельзя определить, исходя из онтологич. структуры реальности. Сходные идеи о независимости ценности от бытия характерны для представителей [феноменологии](#) (М. [Шелер](#), Н. [Гартман](#) и др.), тогда как критика морали у Ф. [Ницше](#) основана на трактовке морали как эпифеномена, детерминированного неморальными факторами (подобная трактовка характерна также для марксизма, фрейдизма и разл. постструктуралистских течений). Говоря об историч. происхождении морали, Ницше различал «хорошее» и «плохое» (gut und schlecht), соответствовавшие аристократич. ценностям благородных и витально сильных людей, и, с др. стороны, «доброе» и «злое» (gut und böse), выражающие интересы витально слабых и социально угнетённых людей («Генеалогия морали», 1, 4–11). Преодоление альтруистич. морали, стремящейся к минимизации страдания, во имя новой «сверхчеловеческой» морали самоутверждения лежит в основе ницшеанского призыва встать «по ту сторону добра и зла».

В рус. философии проблема Д. и з. наиболее систематически рассматривалась Вл. С. [Соловьёвым](#). Определяя «добро» как «идеальную норму воли», а «благо» как «предмет действительного желания» («Оправдание добра», 1, 6, 1), высшее добро Соловьёв усматривал в их совпадении. Актуальными оставались традиц. решения проблемы зла – как «онтологической иллюзии» у С. Н. [Булгакова](#) («Свет Невечерний», 3, 4), как проистекающего из тварной свободы в персоналистич. метафизике Н. О. [Лосского](#) («Бог и мировое зло», гл. 3). Это сочеталось в рус. религ.-филос. мысли с острым сознанием недостаточности всякой рациональной теодицеи (Ф. М.

Достоевский в «Братьях Карамазовых», Н. А. Бердяев, Л. Шестов, С. Л. Франк). В области практич. этики оживлённые споры в кон. 19 – нач. 20 вв. вызвало учение Л. Н. Толстого о «непротивлении злу насилием» (критике его было посвящено соч. И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою»).

Литература

Понятия добра и зла в индийской мысли. Лит.: Herman A. L. The problem of evil and Indian thought. Delhi, 1976; Doniger W. The origins of evil in Hindu mythology. Berk., 1976.

Проблема добра и зла в Новое время. Лит.: Billicsich F. Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. W., 1952–1959. Bd 1–3; Wright G. H. von. The varieties of goodness. L.; N. Y., 1963; Ricoeur P. Philosophie de la volonté. P., 1976. Vol. 2: La Symbolique du mal; Being and goodness: the concept of the good in metaphysics and philosophical theology / Ed. by S. MacDonald. Ithaca, 1991; Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991; Карсавин Л. П. Добро и зло // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994; Рассел Дж. Б. Дьявол. Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. СПб., 2001; он же. Сатана: Восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб., 2001; Ross W. D. The Right and the Good. Oxf., 2002; Kelly J. F. The problem of evil in the Western tradition: from the Book of Job to modern genetics. Collegeville. Minnesota, 2002; Neiman S. Evil in modern thought: an alternative history of philosophy. Princeton, 2002.