

УДК 291.1
DOI: 10.25206/2542-0488-2023-8-3-67-72
EDN: QOINUM

К. МакГинн

Колледж Иисуса,
Оксфордский университет,
Оксфорд, Великобритания

Перевод с английского

В. А. СЕРГЕЕВА

Тюменский
государственный университет,
г. Тюмень, Россия

ДЕОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ

В эссе рассматривается проблема совместимости существования в мире совершенного Бога и зла. Критикуется традиционная точка зрения, согласно которой концепция Бога как морально совершенной сущности парадоксальна. Демонстрируется, что в основе подобных взглядов находится крайняя форма утилитаризма. Доказывается, что идея сосуществования Бога и зла в мире не содержит противоречия, если мы принимаем деонтологическую точку зрения в этике о том, что обязательство устранять страдания везде, где бы они ни возникали, не может быть чьим-либо моральным долгом.

Ключевые слова: проблема зла, деонтология, утилитаризм, Бог, теодицея.

Традиционная проблема зла видит противоречие в совместном существовании Бога и зла. Ведь если мы определим Бога как всеведущее, всемогущее и всеблагое существо, Его существование будет несовместимо с существованием зла. Всякое совершенно благое существо предотвратит зло, если только оно знает о нем и обладает властью это сделать. Таким образом, принимая во внимание существование зла, считается, что традиционная концепция Бога парадоксальна. Другие знакомые нам концепции также приводят к парадоксам: истина (семантические парадоксы), множество (парадокс Рассела), впрочем, как и любое расплывчатое понятие (парадокс Сорита). Однако чаще всего мы не склонны думать, что все эти парадоксы демонстрируют несуществование рассматриваемых сущностей. Обычно мы не приходим к мысли о том, что такие сущности, как истина, множества или лысые люди, не существуют. Напротив, мы считаем, что у нас есть веские причины верить в их существование, и поэтому пытаемся найти решения для парадоксов, а не отказаться от лежащих в их основаниях концепций. Часто мы не находим убедительных решений. Но, я думаю, если бы у нас были столь же веские причины верить в существование Бога, мы, по-видимому, отнесли бы к парадоксу, связанному с нашей концепцией Бога, точно так же, как и ко всем остальным: например, если мы считали

бы онтологический аргумент¹ убедительным, то не стали бы ставить под сомнение существование Бога из-за проблемы зла, а скорее попытались бы найти для него решение. Но, поскольку в нашем распоряжении нет такого убедительного аргумента, мы склонны полагать, что данный парадокс опровергает существование Бога. И так как мы не можем отрицать существование зла, мы отрицаем существование Бога.

Меня интересует, действительно ли проблема зла демонстрирует, что существование Бога несовместимо с существованием зла. Ведь если это так, их несовместимость вовсе не столь очевидна, как, скажем, в примерах концепций круглого квадрата, женатого холостяка или стула, не являющегося предметом мебели. Итак, мой вопрос заключается в том, можно ли устранить видимость парадокса, сделав тем самым существование Бога, по крайней мере, совместимым с существованием зла. (Вопрос о том, существует ли Бог, это уже другой вопрос.) Является ли традиционная концепция Бога как некой всеведущей, всемогущей и совершенно благой сущности непоправимо парадоксальной, учитывая наличие в мире зла? Я буду доказывать, что это не так.

Суть проблемы зла заключается в очевидной терпимости Бога к страданиям, особенно к невыносимым страданиям невинных людей (и живот-

ных). Факты подобных страданий демонстрируют, по-видимому, что Бог на самом деле не является совершенно благим существом (учитывая Его могущество и знания); более того, часто они воспринимаются как доказательство того, что Бог есть довольно злое существо. Но, прежде чем я вплотную займусь этой проблемой, я хочу рассмотреть тесно связанный с ней вопрос, который я называю 'проблемой недостаточного блага' (the problem of insufficient goodness). В мире существует определенное количество блага, но его могло быть и больше: люди могли быть счастливее, умнее, добродетельнее, эстетически восприимчивее, равно как и быть лучше во всем остальном, что мы считаем благом. Почему бы тогда Богу не привнести в наш мир больше блага, учитывая Его щедрость и благорасположенность (benevolent)? Почему бы не произвести *максимальное* количество блага? То, что он этого не делает, выглядит как моральное упущение с Его стороны. Но тогда Бог не может быть совершенно благим существом, каким должен быть по определению, а значит — Бога не существует. То, что Бог готов мириться с недостатком максимального блага в мире, показывает, что Он является не вполне благим существом. Поэтому традиционная концепция Бога несовместима с моральным несовершенством мира, учитывая, что это не лучший из всех возможных миров.

Данный аргумент выглядит подозрительно и необубедительно — но почему? Потому что в своей основе он исходит из крайней формы утилитаризма: опирается на допущение, что одной из обязанностей Бога является максимизация счастья (или других обладающих внутренней ценностью благ). Однако такой тип нормативной этики, если рассматривать его как теорию морального долга или обязательства, сталкивается со множеством известных проблем. Я не буду их перечислять в этом эссе, просто отмечу, что мы обычно не считаем агента аморальным только потому, что он не взял на себя обязательство создать в мире столько счастья, сколько было бы в человеческих силах. Мы не считаем себя обязанными бросить все и уехать в далекие края помогать бедным, оставив свою семью и прочие заботы, даже если согласны с тем, что это максимизирует чистую полезность. Разумеется, есть философы, которые всерьез думают, что мы являемся аморальными агентами, если не делаем этого, — так как они поддерживают крайние формы утилитаризма. Но многие философы, которые придерживаются деонтологического подхода к этике, не склонны так думать. Первые считают нас моральными эквивалентами убийц за то, что мы не отдаем себя целиком помощи бедным, больным и умирающим. Последние протестуют против этого крайне ревизионистского подхода к моральным обязательствам, принимать который они не видят причин. Они определяют моральный долг как набор особых правил, а не как императив максимизации полезности.

Предположим, что Бог — деонтолог, а не утилитарист (что, по мнению многих, было бы правильным). Тогда Он не считает, что у него есть обязанность создать столько счастья, сколько для него возможно; Он также не думает, что и простые смертные имеют такую обязанность. Он признает, что это хорошо, когда люди (и животные) счастливы, но не считает, что это морально обязывает Его ревностно добиваться такого счастья — точно так же, как люди-деонтологи не думают, что мы мораль-

но обязаны сделать все от нас зависящее, чтобы создать максимум счастья для людей (и животных). Как деонтолог, Бог считает своей обязанностью следовать целому списку моральных правил: не лгать, не воровать, не убивать, не нарушать данного обещания, не быть несправедливым, не прелюбодействовать, не возжелать вола ближнего своего и т.д. Однако среди всех этих правил нет ни одного, которое требовало бы от Него максимизировать счастье всех живых существ (Десять Заповедей не содержат такого предписания). Таким образом, несоблюдение требований, налагаемых крайней формой утилитаризма, не будет считаться для Бога отклонением от морального совершенства, — но даже если и будет, то не в большей степени, чем для нас с вами. Поэтому, если мы живем в мире, в котором счастье не достигает своего максимума, Бога нельзя обвинить в моральном несовершенстве, а значит, не может быть и аргумента против его существования, основанного на отсутствии совершенного счастья (что бы это ни значило). Так что нет никакого парадокса в идее существования недостаточно совершенного мира, в котором есть всеведущий, всемогущий, всеблагой Бог. Просто правильно понятая мораль не требует создания максимального количества всеобщего счастья. Другое дело, если бы Бог был виновен в каком-то моральном проступке, — скажем, во лжи или нарушении данного обещания, — это действительно демонстрировало бы, что Он далек от совершенства, и в таком случае Бог в своем традиционном понимании не мог бы существовать. Но Бога нельзя обвинить в том, что Он не сделал того, что от Него не требуется по моральным соображениям. Выражаясь традиционным языком, Бог не может быть осужден за какой-либо грех.

Можно ли обвинить Бога в том, что он не устранил все формы страданий? Можно ли обвинить в этом обычного человека? Опять же, утилитарист скажет, что можно, а деонтолог ответит — нет. Страдание проявляется в разных формах: от легкого раздражения или неудовольствия до невыносимой боли. Должен ли кто-то стремиться облегчить все формы страдания, какими бы тривиальными и незначительными они ни были? Должны ли вы посвятить себя тому, чтобы сделать жизнь людей более комфортной, устраняя любые незначительные неудобства или даже намеки на неприятности (при условии, что вы сами не пострадаете от такой своей душевной щедрости)? Едва ли. И Бог тоже не обязан этого делать. Мир может быть гораздо лучшим местом, если в нем совсем не будет страданий, но создание такого совершенного мира не является чьим-либо моральным *долгом*, даже если у кого-то и есть такая возможность. Разумеется, мы не склонны обвинять людей за то, что они не предпринимают масштабных и всеохватных экспедиций по борьбе со страданиями, стремясь устранить каждую незначительную неприятность в жизни как можно большего числа людей. Мы не считаем себя обязанными устранять страдания везде, где бы они ни возникали. Но что, если речь идет о невыносимых страданиях? Мы уже понимаем, что это не будет простым ультимативным вопросом 'все или ничего', принимая в расчет то, что не все страдания должны быть облегчены. Есть ли вина Бога в терпимости к невыносимым страданиям? Как насчет смерти, разрушения и увечий, вызванных землетрясениями, пожарами и наводнениями? Вот здесь наша моральная интуиция и начинает поворачиваться против Бога, потому что

думаем, что мы бы точно никогда не допустили таких ужасных вещей, если бы были на Его месте.

Но так ли это очевидно? Давайте представим, что существует множество вселенных, каждая из которых содержит мириады разнообразных форм жизни. Для простоты примера допустим, что это миллиард вселенных с миллиардом развитых форм жизни в каждой из них. Предположим, что Бог живет в одной из этих вселенных, но имеет над ними всеми власть. Предположим также, что у него есть и другие заботы, помимо бранных страданий и их устранения (ему нужно думать о создании новых вселенных, о своих планах по отправке Спасителя в одну из них, о том, куда девать миллиарды и миллиарды умерших и т.д.). Очевидно, что в каждый момент времени в этой совокупности вселенных происходит множество страданий, которые Бог в принципе мог бы предотвратить. Является ли он морально несовершенным существом, если Он этого не делает? Возьмем его посланника Иисуса: он прожил в одном месте всю свою жизнь и не сделал ничего для людей за пределами того места, где он жил, несмотря на его очевидные способности творить чудеса. Почему он не путешествовал и не пользовался своими способностями для помощи людям в далеких краях? Почему он не посвятил себя борьбе с невыносимыми страданиями везде, где бы они ни возникали? Он всего этого не делал, однако мы не считаем его моральным чудовищем. Причина в том, что мы не считаем *самих себя* моральными чудовищами только за то, что оставляем без внимания невыносимые страдания в разных частях света. Мы не думаем, что у нас есть моральная обязанность бросить дом, семью, друзей и работу ради того, чтобы облегчить как можно большее число невыносимых страданий. Ведь мы не крайние утилитаристы, а умеренные деонтологи: мы считаем, что у нас есть основные локальные обязательства, которые мы должны исполнять, и они не включают в себя общее обязательство устранять страдания везде, где бы они ни возникали. Я действительно знаю о многочисленных страданиях в разных частях света и у меня даже есть возможность что-то с ними сделать, но я не думаю, что у меня есть обязанность делать все возможное, чтобы их прекратить (например, отдавать большую часть своего дохода на благотворительность). Я не считаю себя морально обязанным заботиться о вымирающих животных в далеких лесах или жизнях незнакомых людей, которые испытывают боль и о страданиях которых мне известно. Если бы кто-то страдал прямо на моих глазах, я мог бы поменять свое мнение. Но в текущих обстоятельствах мне кажется, что мои обязанности распространяются так далеко, как предполагает крайний утилитарист. На самом деле, я думаю, что утилитаризм руководствуется *плохой* этической перспективой, из-за всех тех проблем, о которых говорилось выше (особенно в сфере вопросов справедливости). Мы считаем, что не выполнили свои обязательства, если солгали, нарушили данное нами обещание или поступили несправедливо, но мы не считаем себя обязанными избавлять мир от как можно большего числа страданий, даже если они невыносимы. (Да и насколько невыносимыми они должны быть?)

Но тогда почему Бог обязан устранять страдания? Он может сожалеть о страданиях и сочувствовать страдающим, но почему он должен сделать все возможное, чтобы их устранить или облегчить? Точно так же, как и у нас, у Него есть множество

других забот, от которых Он не хочет отвлекаться, у него могут быть свои локальные обязательства (например, отправить ли своего единственного сына на Землю для второго пришествия). Как деонтолог, Бог признает, что не должен *причинять* вред и страдания, но Он не признает, что обязан их устранять всякий раз, как только они возникают. Таким образом, Он действует правильно в соответствии с собственной моралью (разделяемой большинством людей). Бог — хороший кантианец. Ведь пока мы не нашли ничего такого в поведении Бога, что противоречило бы Его морали, а значит, и ничего, что могло бы лишить Его права на моральное совершенство (при условии, что подобного рода мораль истинна). С точки зрения деонтологии, Бог совершенен. Он никогда не нарушал ни одного разумного морального правила. Он никогда не грешил. Он 'терпим к страданиям' точно так же, как и все мы: Он допускает в мир огромное число страданий, когда в принципе мог бы их предотвратить. Одно дело, если бы Бог умышленно причинял невыносимые страдания, Ему было бы за что ответить, так как это было бы нарушением существующих моральных правил. Другое дело — просто позволять таким страданиям случиться, имея возможность их предотвратить. Только наивный утилитарист может не видеть в этом разницы, но для деонтолога она жизненно важна.

Здесь могут возникнуть два возражения. Первое заключается в том, что явно неправильно отказываться облегчить предотвратимые страдания, когда они находятся прямо перед вами. Возможно, это так и есть. Но зачем предполагать, что Бог *присутствует* на месте любого такого страдания всякий раз, когда оно случается? В отличие от людей, Бог в принципе не присутствует в пространственно-временном мире; Он всегда находится за пределами этого мира. Мы можем думать о Нем как о вечно далекой сущности (по аналогии с нашими отношениями к далеким краям), существующей в своем собственном измерении, — но сущности всеведущей, точно знающей, где и что происходит. Для Бога нет различия между тем, чтобы быть там и не быть там, над ним не властны требования пространственной или временной дистанции. Он не стоит буквально тут же рядом с раненым человеком, хладнокровно отказываясь ему помочь. Второе возражение связано с тем, что мы все еще не объяснили, как совершенный Бог мог *сотворить* несовершенный мир, в котором, как Он точно знал, будет много предотвратимых страданий. Но это отдельный вопрос, не связанный с вопросом, на который я пытаюсь здесь ответить. Мой вопрос в том, почему Бог терпим к страданиям, которые мог бы предотвратить? У него могли быть самые разные причины для сотворения такого мира, каким Он его сотворил (одна из них может состоять в том, что само понятие совершенного мира является непоследовательным). Обратите внимание, что люди, создавая вещи, часто знают о том, что в них будет заключено зло, однако, они все равно их создают, — например, родители рожают ребенка, зная, что он будет страдать в течение своей жизни, архитектор строит здание, в котором точно произойдут какие-то плохие вещи. Обычно мы не виним людей за это. В любом случае, мой вопрос в другом, а именно — как объяснить терпимость Бога к страданиям. Дело в том, что терпимость к страданиям, которую столь очевидным образом проявляет Бог, на самом деле никак не противоречит Его непрерываемой добродетель-

ности, если мы принимаем деонтологический взгляд на мораль. По сути, критика Бога просто предполагает крайнюю форму утилитаризма, но это явно не та точка зрения, которую мы должны некритично принимать.

Традиционный аргумент от зла не утверждает, что Бог несправедлив, ведь это было бы несовместимо с его абсолютной добродетелью. Но что же тогда мы должны сказать о наказаниях в аду? Они выглядят совершенно несоизмеримыми грехам и невероятно жестокими, а *вовсе* не справедливыми. Я согласен с тем, что существование вечных мук было бы несовместимо с божественной добродетелью. Однако надзор за адом не входит в определение Бога, а является лишь случайным дополнением. Поэтому правильнее было бы сказать, что такого места, как ад, не существует. Ад не может существовать при условии, что Бог справедлив, а Он является таковым по определению. Так что эта часть традиционной теологии должна исчезнуть — и это хорошо. Но как нам быть с земными страданиями? Ведь мы не можем отрицать факта их существования. Мы должны объяснить, как существование земных страданий согласуется с существованием морально безупречного Бога. Это возможно при условии, если мы соглашаемся признать правильность деонтологической этики, которая не осуждает проявления терпимости к таким страданиям. Будь у нас убедительное доказательство существования Бога, можно было бы использовать проблему зла для доказательства правильности деонтологической этики, поскольку именно она дает нам единственный способ устранения противоречия между Его существованием и фактами земных страданий. Поэтому я предлагаю действовать в обратном порядке: если признать правильность деонтологической этики, то можно устранить парадоксальность из самой идеи существования Бога. Я думаю, в этом легко убедиться, если взглянуть на (мнимую) проблему недостаточного блага, ведь, как мы уже выяснили выше, у нас нет особой склонности считать, что существует моральное правило, которое требует от каждого агента способствовать продвижению в мире наибольшего блага столь широко, насколько это вообще возможно. После чего остается сделать небольшой шаг до признания того, что мы также не обязаны облегчать какие-либо страдания, будь то легкие или невыносимые. Согласно наставлениям деонтологов, наши моральные обязательства более ограничены и более локальны. Таким образом, решение проблемы зла находится в прямой зависимости от того, какая именно этическая теория является правильной. Нет никакого неопровержимого аргумента в пользу того, что Бог нарушает свои моральные обязательства, если Он не предотвращает или не облегчает каждое страдание. Мне в целом близки деонтологические теории, поэтому я готов сделать уступку Богу в вопросе моральности Его поведения. В традиционной проблеме зла нет ничего такого, что позволяло бы представить Бога грешником. Концепция сосуществования Бога и зла не парадоксальна. Руководствуясь деонтологическими теориями морали, мы отнюдь не сразу замечаем то, что факты существования в мире зла свидетельствуют о несовершенстве Бога. Требуется прививка утилитаризма, дабы заставить нас задуматься о том, что Бог может и не быть морально безупречной сущностью.

Позвольте мне закончить притчей, призванной сделать эту мысль более наглядной. Предположим,

у некоего человека, назовем его Питер, всегда было сильное желание помогать людям, особенно в медицинских вопросах. Питер заканчивает медицинский факультет и становится врачом. Он образцовый представитель своей профессии, работает сверхурочно, часто безвозмездно, всегда добр и внимателен к своим пациентам. Кроме того, он примерный семьянин, прекрасный муж и отец. У Питера очень строгий кодекс личной этики: он никогда не лгал, не воровал, не нарушал данного обещания и не прелюбодействовал (даже в мыслях). А еще он занимается благотворительной работой, отдавая ей все свое свободное время. Питер считается 'святым', никто не может сказать про него ничего плохого. Он заканчивает свою жизнь без единого темного пятнышка в своем послужном списке, и нам всем его будет очень не хватать. Многие считают его морально совершенным. Но есть в городе Питера один человек, убежденный утилитарист, который считает, что Питер ничем не лучше убийцы, ведь он никогда не покидал свой город ради того, чтобы работать с умирающими людьми в Африке. Он мог бы спасти больше жизней, если бы оставил свою медицинскую практику, семью и уехал в дальние края. Допустим, что это действительно так. Согласно расчетам утилитариста, Питер мог бы максимизировать общее количество счастья в мире, переехав в Африку, и тем самым спасти больше жизней и облегчить больше страданий. Безупречная арифметика утилитариста нам показывает, что, вместо того чтобы вылечить 10000 человек, Питер мог бы вылечить 15000 человек. Мой вопрос в следующем: кто, по вашему мнению прав, утилитарист или остальные жители города? Является ли Питер злодеем просто потому, что не следовал утилитаристской логике, проявлял 'терпимость ко злу' и даже не пытался предотвратить страдания в той мере, в какой был способен? И, прежде чем ответить на мой вопрос, задумайтесь: а разве Бог не находится в том же положении, что и Питер?

Примечания переводчика

¹ 'Онтологическими аргументами' называются различного рода аргументы дедуктивной формы, в которых на основании априорных посылок делается вывод о существовании Бога. Первыми версиями онтологического аргумента стали два рассуждения Ансельма Кентерберийского, представленные им в небольшом теологическом сочинении *Proslogion* (1078 г.). Первое рассуждение содержит аргумент следующей формы: (P1) Бог есть превосходство, сверх которого нельзя ничего помыслить (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*); (P2) все, что существует, существует либо только в уме, либо в уме и реальности; (P3) существование в уме и реальности обладает большим превосходством, чем существование только в уме; (A1) допустим теперь, что Бог существует только в уме; (C1) это значит, можно помыслить сущность более превосходную, чем Бог; (C2) и тогда Бог не есть превосходство, сверх которого нельзя ничего помыслить; (C3) но посылка (P1) говорит, что Бог есть превосходство, сверх которого нельзя ничего помыслить, стало быть, допущение (A1) ведет к противоречию; (C4) поэтому допущение (A1), которое говорит о том, что Бог существует только в уме, ложное; (C5) таким образом, из посылки (P2) и вывода (C4) следует, что Бог существует в уме и реальности [1, с. 116–117]. Второе рассуждение предлагает похожий аргумент: (P1) Бог есть превосходство, сверх которого нельзя ничего помыслить; (P2*) все, что существует, существует либо контингентным, либо необходимым образом; (P3*) необходимое существование обладает большим превосходством, чем существование контингентное; (A1*) допустим

теперь, что Бог существует контингентным образом; (C1') это значит, можно помыслить сущность более превосходную, чем Бог (т.е. необходимо существующего Бога или то, что можно было бы назвать 'Бог+'); (C2') и тогда Бог не есть превосходство, сверх которого нельзя ничего помыслить; (C3') но посылка (P1) говорит, что Бог есть превосходство, сверх которого нельзя ничего помыслить, стало быть, допущение (A1') ведет к противоречию; (C4') поэтому допущение (A1'), которое говорит о том, что Бог существует только в уме, ложное; (C5') таким образом, из посылки (P2') и вывода (C4') следует, что Бог существует необходимым образом [1, р. 118–119]. После Ансельма Кентерберийского многие философы пытались предлагать собственные версии и модификации онтологического аргумента, наибольшим интересом среди которых пользуется так называемый 'модальный аргумент' Альвина Плантинги, представленный им в работе *The Nature of Necessity* (1974 г.). Данный аргумент в своей краткой форме выглядит так: (P1**) возможно существование сущности *E*, воплощающей собой свойство максимального превосходства (т.е. сущности, которую можно было бы назвать 'Богом'); (P2**) свойство максимального превосходства необходимым образом включает свойство максимального совершенства во всех возможных мирах *W* (всеведение, всемогущество, вездесущность и т.д.); (C1**) значит, существует возможный мир *W** такой, в котором существует *E*, воплощающая собой свойство максимального превосходства; (C2**) но тогда из посылки (P2**) и вывода (C1**) следует, что существование *E*, воплощающей собой свойство максимального превосходства в возможном мире *W**, необходимым образом воплощает свойство максимального совершенства во всех возможных мирах *W*, включая наш актуальный мир *A* (как один из возможных миров *W*); (C3**) следовательно, в нашем актуальном мире *A* существует воплощающая собой свойство максимального превосходства сущность *E* [2, р. 214–216]. См. также дополнительно об онтологических аргументах [3–9].

Библиографический список

1. St. Anselm's Prosligion / transl. from Latin M. J. Charlesworth. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979. 196 p.
2. Plantinga A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974. 256 p.
3. Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // *The Philosophical Review*. 1960. Vol. 69, № 1. P. 41–62. DOI: 10.2307/2182266.

4. Davies B. Anselm and the Ontological Argument // *The Cambridge Companion to Anselm* / Eds.: B. Davies, B. Leftow. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 157–178.
5. Inwagen P. Ontological Arguments // *Нoыc*. 1977. Vol. 11, № 4. P. 375–395. DOI: 10.2307/2214562.
6. Oppy G. *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 376 p.
7. Leftow B. The Ontological Argument // *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* / Ed. W. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 80–115.
8. Lowe E. J. *The Ontological Argument* // *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* / Eds. C. Meister, P. Copan. London: Routledge, 2007. P. 391–400.
9. *Ontological Arguments* / Ed. G. Oppy. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 284 p.

Сведения о переводчике

СЕРГЕЕВА Варвара Александровна, старший преподаватель кафедры философии Института социально-гуманитарных наук Тюменского государственного университета, г. Тюмень.

SPIN-код: 4730-9279

AuthorID (РИНЦ): 832369

ORCID: 0000-0001-5833-8539

AuthorID (SCOPUS): 57207620596

Адрес для переписки: va.a.sergeeva@utmn.ru

Источник перевода:

McGinn C. *A Deontological Theodicy* // *Philosophical Provocations: 55 Short Essays*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2017. P. 295–300.

Ссылка на полный текст:

https://www.google.ru/books/edition/Philosophical_Provocations/OAQxDwAAQBAJ?hl=ru&gbpv=1&dq

Для цитирования

МакГинн К. Деонтологическая теодицея = McGinn C. A Deontological Theodicy / пер. с англ. В. А. Сергеева // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2023. Т. 8, № 3. С. 67–72. DOI: 10.25206/2542-0488-2023-8-3-67-72.

Статья поступила в редакцию 31.03.2023 г.

© К. МакГинн

A DEONTOLOGICAL THEODICY

The essay examines the inconsistency problem of the existence a perfect God and evil in the world. It contains criticism of the traditional view that the concept of God as a morally perfect entity is paradoxical. Essay is demonstrated that such views are based on an extreme form of utilitarianism. It is argued that the idea of God and evil coexisting in the world is not inconsistent if we accept the deontological view in ethics that the general obligation to eliminate suffering wherever it occurs cannot be one's moral duty.

It is proved that the idea of the coexistence of God and evil in the world does not contain a contradiction if we accept the deontological point of view in ethics that the obligation to eliminate suffering wherever it occurs cannot be anyone's moral duty.

Keywords: problem of evil, deontology, utilitarianism, God, theodicy.

References

1. St. Anselm's Proslogion / transl. from Latin M. J. Charlesworth. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979. 196 p. (In Engl.).
2. Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford: Oxford University Press, 1974. 256 p. (In Engl.).
3. Malcolm N. Anselm's Ontological Arguments // The Philosophical Review. 1960. Vol. 69, no. 1. P. 41-62. DOI: 10.2307/2182266. (In Engl.).
4. Davies B. Anselm and the Ontological Argument // The Cambridge Companion to Anselm / Eds. B. Davies, B. Leftow. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 157–178. (In Engl.).
5. Inwagen P. Ontological Arguments // Ноыс. 1977. Vol. 11, no. 4. P. 375–395. DOI: 10.2307/2214562. (In Engl.).
6. Oppy G. Ontological Arguments and Belief in God. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 376 p. (In Engl.).
7. Leftow B. The Ontological Argument // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / Ed. W. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 80–115. (In Engl.).
8. Lowe E. J. The Ontological Argument // The Routledge Companion to Philosophy of Religion / Eds. C. Meister, P. Copan. London: Routledge, 2007. P. 391–400. (In Engl.).

9. Ontological Arguments / Ed. G. Oppy. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. 284 p. (In Engl.).

About the translator

SERGEEVA Varvara Alexandrovna, Senior Lecturer of the Philosophy Department of the Institute of Social Sciences and Humanities, Tyumen State University, Tyumen.

SPIN-code: 4730-9279

AuthorID (RSCI): 832369

ORCID: 0000-0001-5833-8539

AuthorID (SCOPUS): 57207620596

Correspondence address: va.a.sergeeva@utmn.ru

For citations

McGinn C. A Deontological Theodicy / trans. from Engl. V. A. Sergeeva // Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity. 2023. Vol. 8, no. 3. P. 67–72. DOI: 10.25206/2542-0488-2023-8-3-67-72.

Received March 31, 2023.

© C. McGinn