

1 Вечность мучений грешников.

Проблема вечных мучений представляет собой жесткий вариант проблемы зла. Чтобы обозначить суть противоречия, попытаюсь остро поставить вопрос о вечности мучений:

Если Бог не может (не хочет) избавить от вечных мучений всех грешников, то почему Он не уничтожает их души? Каким образом могут сочетаться представления о *бессмысленном* мучении грешников *в вечности* и о благом, всемогущем и всеведущем Боге?

1.1 Аннигиляция?

В своем телесном состоянии мы не вполне осознаем, что именно значит “перестать существовать”, онтологически. Некоторые люди еще при жизни проходят через некий опыт осознания равнодушной пропасти небытия (и я не говорю сейчас о самоубийстве, о прекращении *материального* существования). Никого этот опыт не оставляет равнодушным, а некоторых может привести и к экзистенциальному кризису.

Скорее всего, ни одно разумное существо просто не может выбрать абсолютное небытие, если оно действительно осознает, что это такое. Итак, один из возможных ответов на поставленный вопрос будет таким: Бог не уничтожает падшие души, вероятно потому, что они сами не желают быть уничтоженными. Любое бытие, даже полное страданий — лучше небытия.

В этом контексте высказывания вроде: “я не просил, чтобы меня произвели на свет” выглядит особенно странно. Бытие как великий дар, ценность в себе, не предполагает отрицательного осмысления. Отрицание бытия — оксюморон.

Аннигиляция разумных существ является неприемлемым вариантом не только для самих существ, но и для теистического, благого Бога, приведшего их в мир. Уничтожение душ грешников не является “лучшим решением”, чем их вечное мучение.

Постепенное “истление” душ в вечности также не кажется совместимым с божественной Любовью к творению¹.

В любом случае, учение об уничтожении душ грешников не является частью традиционного христианского учения². Таким образом, актуальной остается

¹В случае с “истлением” (а не “аннигиляцией”) встает следующий вопрос: может ли онтологическая ничтожность, меонность зла уничтожать созданные Богом души (хотя и добровольно соединившиеся со злом)? Может ли действие человеческой свободной воли перечеркнуть волю Творца, приведшего души в бытие? Положительно ответить на эти вопросы довольно сложно, не нанося ущерб представлениям о всесовершенном, всемогущем Боге.

²Мортализм распространен, главным образом, среди протестантов (например, Адвентистов седьмого дня). В поддержку этого учения выдвигаются следующие тексты: Мф. 10:28; Мф 13:40; Ин 3:16 (“не погиб”, “μὴ ἀπόληται” от ἀπόλλυμι (губить, уничтожать); Рим 6:23; Авд. 1:15–16 и др.

только вторая часть вопроса:

Каким образом могут сочетаться представления о *бессмысленном* мучении грешников *в вечности* и о благом, всемогущем и всеведущем Боге?

Отвергнув возможность аннигиляции душ грешников, мы встаем перед вопросом о бессмысленности их мучений. Поскольку муки не имеют конца и цели, они не имеют и оправдания (бессмысленная жестокость — вдвойне безнравственна).

По-видимому, в отношении смысла мучений христианин может дать два варианта ответа:

1. Страдания не бессмысленны и не вечны. Смысл страданий в очищении от греха, они должны завершиться восстановлением / исцелением / прощением страдающих.
2. Страдания не бессмысленны, но вечны. Смысл страданий существует, но мы его не знаем (не можем знать в нашем нынешнем состоянии).

Первый вариант ответа по сути сводится к оригенизму, второй совместим с ортодоксией.

Оптимистическое решение проблемы сталкивается с очевидными препятствиями в тексте Священного Писания. Одним из ярких примеров является высказывание Господа: “И пойдут сии в муку вечную” (Мф 25:46). Попытки альтернативного толкования этого текста³ не были приняты Церковью⁴. То же самое касается попыток истолковать такие высказывания как дидактические приемы, направленные на возбуждение ревности последователей Христа, а не как описание страшной реальности.

В свою очередь второй, ортодоксальный вариант ответа на вопрос о вечности мучений хорош всем, кроме того, что представляет довольно серьезный вызов для защиты главной христианской идеи о любящем Боге.

Именно с целью апологии в рамках православного учения выдвигался ряд идей,

³В этом выражении есть целых два слова, которые могут быть истолкованы в поддержку оригенизма. Мука, ἡ κόλασις, может быть понята как исправительное, а не карательное наказание (См. Expositor's Greek Testament, Available at: <https://biblehub.com/commentaries/matthew/25-46.htm>). Во-вторых, “вечный” в оригинальном греческом тексте представлено словом αἰώνιος (производное от ἡ αἰών, век), а не ἄβιος (бесконечный, бессрочный). Это дало Оригену возможность интерпретировать “вечность” как очень продолжительный, но конечный период. На самом деле, учение Оригена об эоне сложнее. Современные исследователи видят оригеновский эон скорее не во временном смысле, а в качественном: See: P. Tzamalikos, Origen: Philosophy of History and Eschatology // Supplements to Vigiliae Christianae, v. 85, P. 232.

⁴На этот аргумент последовал ответ св. Василия Кесарийского: оригеновское понимание слова “вечный” означает, что окончится и блаженство праведников, ведь в продолжении евангельской фразы “а праведники в жизнь вечную” используется то же самое слово (Василий Великий. Св., Творения иже во святых отца нашего Василия архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1901., в, Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. Часть 2. Вопрос 267. Сс. 290-291). Сам Ориген считал, что речь идет о разных “видах” вечности. Ведь если вечность мучения грешников эквивалентна вечности блаженства праведных, то это не противоположные вещи, а одинаковые. Следовательно, только блаженство праведников бесконечно, а мучение — нет.

которые должны были, если не разрешить проблему вечных мучений, то, по крайней мере, снять ее остроту.

1.2 Попытки смягчения противоречия.

Суть этих попыток в рамках ортодоксии — представить мучения не результатом активных карательных действий Бога, а следствием состояния грешника. Например, используется ссылка на свободную волю: человек по смерти не может изменить свой выбор, и потому вечно мучается из-за последствий тех решений, которые были приняты им при жизни. Эти вечные последствия описываются в традиции как духовная слепота (неспособность наслаждаться божественным Светом), мучение совести, опаление огнем божественной любви, удаленность от Источника божественной благодати...

К.С. Льюис в “Расторжении брака” предложил несколько другой взгляд, допустив возможность изменения человеческого выбора после смерти. Главный герой “уезжает” из Ада в Рай, где и остается, сделав нравственное усилие и отказавшись от некоей своей страсти. Согласно аналогии, предложенной Льюисом, души продолжают находиться в Аде по собственному желанию⁵.

Однако, осознавая неокончателность такого решения вопроса, автор пытается минимизировать нравственную проблему существования Ада как онтологического факта. По Льюису Ад предстает всего лишь незаметной для ангелов и святых “трещиной в земле”. Но этот “минимизированный Ад” остается проблемой, ведь Бог любви знает о вечном мучении грешников⁶. К тому же, описания вечных мук, данные в Новом Завете, не выглядят такими “бесплотными” и “безобидными”, как в книге Льюиса⁷.

Отдельно следует рассмотреть такую попытку смягчения проблемы, как представление об Аде-темнице (а не “пыточной”), из которой души могут быть выведены по молитвам Церкви, благодаря раздаваемой милостыне и подоб⁸. Молитва Церкви “о держимых в Аде” возможна только в период времени, оставшийся до Страшного Суда. Если же допустить, что по молитвам Церкви все грешники будут освобождены от мучений, то кого Бог будет судить на Страшном Суде? В любом случае понятно, что мысль о молитве Церкви в таком ограниченном виде не является решением проблемы вечных мучений⁹.

⁵ Некоторые НЗ тексты заставляют усомниться в правильности этого взгляда (срав. Лк. 16:26 и др.).

⁶ Также встает вопрос: может ли страдание разумных существ стать незаметным для всеведущего, всеблагого Бога, быть Им “забыто”?

⁷ См. Мк 9:43-44; Мф 8:12 и др.

⁸ Это представление характерно для Православной Церкви. Как известно, в учении Римо-Католиков души, однажды оказавшиеся в Аде, уже не могут быть оттуда выведены, а в качестве “смягчающего” компонента используется учение о Чистилище (туда души *верующих* попадают после частного суда и могут оттуда перейти только в Рай).

⁹ Св. Марк Эфесский в качестве альтернативы Чистилищу также выдвигал учение о различии наказаний (на основании указания Писания о “многих обителях” (срав. Ин. 14:2)), что также не является полноценным разрешением проблемы вечных мучений. Различие в наказаниях не упраздняет самого факта существования вечной муки.

1.3 Божественная любовь.

Нельзя ли возложить всю “ответственность” за существование вечной муки исключительно на человека и его свободную волю?

Возьмем следующий известный пример из богословия прп. Исаака Сирина: грешники в Аде опаляются огнем Божией любви¹⁰. На этой основе можно попытаться перенести проблему из контекста божественной Воли в контекст божественной Природы, из личностной плоскости в онтологическую. Этим снимался бы вопрос о нравственной ответственности Бога, потому что все решения принимает человек.

Рассуждение может выглядеть таким образом:

Бог не хочет мучения грешников, но Его Природа (описываемая как огненная любовь) такова, что грешники неизбежно страдают в вечности, будучи полностью несовместимы с этой Природой. Поскольку “будет Бог все во всем” (1 Кор. 15:28), эта онтологическая данность для личностей, связавших себя с тлением греха, является вечным огненным мучением. Виноват грешник, так как его состояние является следствием его же свободного выбора.

Однако можно выдвинуть возражение, что в этом случае Бог кажется как бы “заложником” Собственной Природы и ее действие противоречит Его же разумной воле. Поэтому более подходящим будет дополненное объяснение: Бог предельно удаляет от грешника действие Своей огненной Природы, уменьшая его страдания. Можно сказать, что грешник отталкивает Бога, Который, со скорбью и не желая этого, удаляет от него Свою благодать. Это означает, что грешник вечно пребывает во мраке, лишенный божественного света.

Кажется, такое объяснение достигает своей цели: Бог не является причиной страданий грешника в том смысле, что не Он является инициатором разрыва. Остается, однако, следующая проблема: Бог *знает* о вечном страдании грешников (какими бы факторами оно не было обусловлено) и будет знать о нем всегда. Всеведущий Бог любви не может “забыть” об этом нескончаемом страдании.

Как это знание Бога о вечном мучении грешников совместимо с любовью к ним?

1.4 Ограничение?

Всеблагий Бог, знающий о вечной муке своих разумных творений, должен эти страдания прекратить (по крайней мере, такой вывод следует из обычных, человеческих представлений о доброте и любви). Если же мы допустим, что

¹⁰“Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви! И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что погрешили они против любви, терпят мучение явщее всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией”. Преподобный Исаак Сирин, Слова подвижнические. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2008, Слово 18. С. 106.

существует некоторое фундаментальное ограничение, не позволяющее Богу прекратить эти страдания (например, уважение к свободной воле падших существ, утвердившихся в зле), то мы создадим противоречие внутри Бога: уважение к свободной воле противостоит желанию прекратить страдания. Ввиду вечности мучений это противостояние приобретает почти онтологический характер.

При том, что мы уже отказались от мысли об аннигиляции душ, логически возможный выход — некая форма оригенизма. Ничем не ограниченная божественная любовь означает всеобщее спасение.

Напротив, принятие традиционного учения о вечных муках по-видимому неизбежно означает некое ограничение в понимании божественной любви (будь то уважение к свободной воле, правосудие, или что-либо другое). Такая любовь не вполне коррелирует с человеческими представлениями, и, вероятно, следует понимать ее в терминах частичной равнозначности (см. гл. 1.4.2)¹¹.

Например, часто встречается утверждение о том, что Любовь Божия соединена с Правосудием. Само по себе такое соединение — парадокс. Совершенная любовь подразумевает прощение и оправдание. Правосудие подразумевает неотвратимость наказания за преступление. Итак, любовь Божия ограничена правосудием?

Впрочем, соединение одного с другим не означает еще, что наказание преступников должно быть вечным. Однако традиционное христианство не идет на компромисс: наказание бесконечно, так как преступление совершается против всесовершенного Бога. При этом считается маловажным то, что само преступление совершается человеком в ограниченный период времени¹².

Пытаясь сохранить последовательность в этом вопросе, мы могли бы прочитать утверждение “Бог есть любовь” с дополнением “к верующим в Него” (см. Ин 3:16), ведь “неверующий уже осужден” (3:18).

Бог не любит зло, грех. Любит ли Он тех, кто полностью и окончательно соединил свою волю со злом? Ряд мест в Священном Писании, кажется, говорит о противоположном: “идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его”(Мф. 25:41), “говорю вам: не знаю вас, откуда вы; отойдите от Меня все делатели неправды.”(Лк. 13:27) и др.

Может быть, любовь Божия обусловлена взаимностью: “Любящих меня я люблю” (Притч 8:17)? При таком взгляде, который ближе ВЗ представлениям, соотношение количества “возлюбленных” и “отверженных” имеет значение. Если наследниками блаженства и объектом любви оказывается только горстка

¹¹ Например, любовь Бога не может означать одобрения греха, согласия со злом ради любви и подоб., как это порой случается с человеческой любовью.

¹² На все это можно возразить: если уж мы рассуждаем в рамках юридизма, серьезность наказания определяется количеством ущерба, нанесенного жертве, а не продолжительностью преступления, или статусом потерпевшего. Всемогущее существо по определению не может потерпеть ущерб. Следовательно, осуждая души на вечное мучение, Бог наказывает их за действия, которые не имели для Него никаких последствий.

праведников, любовь Божия выглядит сильно ограниченной, а выражение “Бог есть любовь” — натянутым¹³.

Итак, отвержение “оптимистического сценария” в судьбах мира дается ценой разрушения идеалистического представления о Боге любви. Любовь Бога предстает не превосходящей человеческое представление, а наоборот — более узкой, ограниченной, антропоморфной. Чем более страшной представляется судьба согрешившего человечества, чем масштабнее эта категория на веки отверженных, тем большим ограничениям и уточнениям подвергаются слова евангелиста Иоанна “Бог есть любовь” (1 Ин 4:8). Таково это уравнение.

1.5 Свободная воля.

Направление к злу свободной воли разумных творений (людей и ангелов) в христианстве понимается как основная причина существования вечных мучений.

Встает вопрос: зачем Всемогущий Бог Любви создал разумные творения со свободной волей, если Он знал, что часть из них (возможно, большая) окажется в нескончаемой муке?

Существует следующая аналогия, позволяющая лучше понять остроту вопроса: представим себе отца, знающего о склонности сына к самоубийству. Несмотря на это знание, отец дарит сыну пистолет. Результат плачевен. Вина ли в случившемся только сын, или часть вины ложится и на отца? В рамках данной аналогии пистолет — свободная воля, отец — Бог, а сын — разумное тварное существо¹⁴.

Христианская ортодоксальная традиция, кажется, не дает однозначного ответа на этот вопрос¹⁵.

Можно предположить, что существовало три возможных варианта сотворения разумных существ:

1. Существа, лишенного свободной воли (но такое существо “хуже” обладающего свободной волей).
2. Обладającego свободной волей и совершающего ряд фатальных ошибок, приводящих к вечным мучениям.

¹³И это мягко сказано. Вечное мучение миллионов сотворенных Богом душ ставило бы вопрос о действенности Жертвы Христа, о плодах Искупления и о смысле христианства вообще.

¹⁴Одним из недостатков этой аналогии является то, что пистолет не является функциональным подобием свободной воли. Общая интуиция такова, что свободная воля является неотъемлемой чертой человека. Таким образом, дарование свободной воли не сводится к некоему “дополнительному подарку”. Это, однако, не опровергает основного содержания аналогии: дарование свободной воли (например, в самом акте творения человека), кажется, связано с “нравственной ответственностью” Бога за вечные муки, которым подвергнутся некоторые люди.

¹⁵Позволю себе предположить, что если бы такой ответ нашелся, его давно уже пустили в ход критики оригинализма.

3. Обладающего свободной волей, но не совершающего таких ошибок¹⁶.

Первый вариант можно рассматривать просто как отказ от творения свободных разумных существ.

Второй сценарий при реальной возможности третьего конфликтует с представлением о благом Боге. Поэтому с точки зрения теизма третий вариант нужно вслед за А. Плантингой просто считать логически невозможным. Это, однако, не снимает проблемы: зачем творить свободные существа, часть из которых окажутся в вечной муке, при том, что можно было вовсе отказаться от творения таких существ?¹⁷

В связи со всеми перечисленными трудностями, кажется, лучшим решением в рамках ортодоксии будет снятие вопроса о нравственной ответственности Творца. Бог (в отличие от “отца” из аналогии) не подлежит нравственным оценкам (тем более, оценкам несовершенного в нравственном отношении человека). Нет никакого универсального критерия, стоящего над Богом, критерия, с которым Бог должен сверяться, совершая те, или иные действия. Бог сам является источником нравственного закона. Он также благ, премудр, из чего следует, что действия и решение Бога не могут быть неразумными, или злыми. Другими словами, благо не есть что-то внешнее, отдельное от Бога. Благом является то, что делает Бог¹⁸.

Несмотря на то, что этот подход (“теория божественной заповеди”) имеет поддержку в традиции, он все же вызывает вопросы. Возможно, в этом виновато изменение наших взглядов на общество и человека. Гуманизм, доведенный до логического завершения, ниспровергает Бога. Напротив, теоцентричность снимает большинство вопросов, которые ставит надменный человеческий ум.

Мы впадаем в ошибку, оценивая Бога, потому что не можем охватить своим умом ни Его Самого, ни действий Им совершаемых, а также потому, что нет критериев, делающих такую оценку возможной.

Можно поставить вопрос еще жестче: какое право имеет человек судить Бога? Вспоминаются слова ап. Павла о том, что глина не может спорить с горшечником,

¹⁶Лучше рассматривать эти варианты в рамках модели множественных миров. В этом случае третий вариант означает такой возможный мир, в котором чисто статистически все свободные творения на протяжении всего существования выбирают добро. Однако, даже если создание такого мира логически возможно (что отрицает А. Плантинга), оно фактически означает уничтожение альтернативных возможностей. В этом случае имеет место предопределение всех разумных существ к спасению. Такая модель подразумевает компатибилистский взгляд на свободу воли, что противоречит обычной интуиции: свобода воли означает возможность альтернативных решений.

¹⁷Многие богословы высказывались в том смысле, что сотворение мира (и разумных существ) произошло от избыточной любви Божией. Однако, можем ли мы принять то, что та же самая божественная Любовь, ставшая причиной творению существ со свободной волей, будет безучастно взирать на вечные мучения сотворенных? Можем ли мы принять то, что любовь Божия как-либо конфликтует с Его премудростью и всеведением (Бог знал, что дар свободной воли будет использован во зло)?

¹⁸Из этого следует парадокс: геенна создана Богом по любви (это утверждение можно понимать, например, в рамках аналогии опаляющей божественной любви, если геенна — место максимального удаления от Бога).

а грешный человек, — пререкается с Богом о том, каким он сотворен (Рим 9:18-21). Но в случае буквального прочтения этой аналогии все разговоры о любви Бога к “глине” и о уважении Им человеческой свободной воли следует закончить. И это явно не тот ответ, который подойдет православному апологету.

Можно предложить еще такое рассуждение: если рассматривать любые нравственные обязанности и правила как продукт отношений двух сторон, тогда попытка оценки действий Бога, совершенных еще до того, как возникли некие отношения Бога и человека, — логическая ошибка. Из этого следует, что Бог не является нарушителем нравственных обязанностей по отношению к человеку в момент его сотворения, и Его нельзя обвинить в том, что Он поступил безнравственно, сотворив существа, способные выбрать зло¹⁹. В момент творения свободных разумных существ их отношения с Богом еще не существовали²⁰.

1.6 Вне логики.

Кажется, попытка отстаивать ортодоксальный взгляд на вечную муку обходится достаточно дорого: мы не можем просто сказать “Бог есть любовь”, а начинаем добавлять оговорки. С другой стороны, “оптимистическое богословие” в духе одной из форм оригенизма напротив дает логичный и простой ответ: Бог любви в конце концов спасет всех грешников. Но именно эта простота и логичность и вызывает подозрения²¹.

Кажется, правильнее всего будет отвергнуть и оригенизм, и попытки истолковать любовь Божию в ограниченном виде. Скорее всего, решение этого вопроса вообще находится вне возможностей человеческого ума. В конце концов, логическое решение вопроса о Троичности Бога заключается в том, что никакой Троицы нет и быть не может. Бог или один, или богов много. Христианская “Троица-Единица” парадоксальна и с этим ничего не поделаешь.

В конце концов, то, как мы относимся к проблеме вечных мук сводится к тому, доверяем ли мы Священному Писанию. По мысли св. Феофана существование вечных мук не противоречит благодати Божией потому, что и то, и другое утверждается словом Божиим.

Противоречие могло бы иметь место “если бы вечность мук определили люди – безжалостные и неумолимые ригористы. Тогда резонно было бы возразить им:

¹⁹Важно как мы определяем всеведение Бога. Например, согласно представлениям сторонников открытого теизма, о событиях, которые еще не произошли, просто *нечего* знать. События разворачиваются во времени и Бог движется в нем вместе с “передней границей” реальности. Поэтому незнание Бога о том, какие конкретно решения примут свободные творения, созданные им, не является ограничением всеведения. Если же Бог не знал о предстоящем грехопадении, Он не несет и нравственной ответственности за произошедшее. Однако этот взгляд на всеведение и вообще отношение Бога к миру сильно расходится с православной традицией.

²⁰Объявление первой заповеди (Быт. 2:17) не является эквивалентом дарования свободной воли. Адам и Ева уже имели способность выбирать, когда их отношение к Богу подверглось испытанию.

²¹Не говоря о том, что оригенизм последовательно осуждался Церковью как на соборах, так и в творениях многих святых отцов.

«Ваше положение не может быть принято, потому что оно противно благодати Божией». Но когда такое определение постановил сам Господь, – всеблагий и всемилостивый, то уместно ли как бы в лице говорить Ему: «Быть не может, это противно Твоей благодати?» Как будто бы Он говорил не зная что? Разве Он переставал быть благим, когда изрек сие? Конечно, нет. А если не переставал быть благим, то нет сомнения, что такое определение совершенно согласно с Его благодатью. Ибо Бог никогда ничего не делает и не говорит, что было бы противно Его свойствам»²².

Василий Великий. Св. Творения иже во святых отца нашего Василия архиепископа Кессарии Каппадокийския. М., 1901., v.

²²Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. О вечности мучений нераскаянных грешников. / Письма епископа Феофана. - Изд. 2-е. - М.: Афонский русский Пантелеимонов монастырь, 1892, С. 10