

# 1 Проблема Ада.

Иеромонах Павел (Коротких), кандидат богословия, Коломенская Духовная Семинария.

Оставим за скобками историю данного вопроса. Достаточно отметить, что данный вопрос особенно остро стоит именно в христианской теологии. Нижеследующее является попыткой найти возможный ответ на богословскую проблему вечных мучений в границах логики.

По сути перед нами — 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?

## 1.0.1 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 творению<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>В 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

В любом случае, учение об уничтожении душ грешников не является частью традиционного христианского учения<sup>2</sup>. Таким образом, актуальной остается 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 текста<sup>3</sup> не были приняты ортодоксальной традицией<sup>4</sup>. 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 представляет довольно серьезный вызов для главной христианской идеи о любящем Боге. К тому же он представляет, в отличие от первого ответа, всего лишь защиту, а не полную теодицею, так как не отвечает на вопрос, в чем именно заключается смысл страданий.

представлениям о всесовершенном, всемогущем Боге.

<sup>2</sup>Мортализм 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.

<sup>3</sup>В 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>, accessed 12/03/19). Во-вторых, “вечный” в оригинальном греческом тексте представлено словом αἰώνιος (производное от ἡ αἰών, век), а не αἰδιος (бесконечный, бессрочный). Это дало Оригену возможность интерпретировать “вечность” как очень продолжительный, но конечный период.

<sup>4</sup>На 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. См.: (Василий Великий. Св. (1901): 290-291)

Именно с целью апологии в рамках православного учения выдвигался ряд идей, которые должны были, если не разрешить проблему вечных мучений, то, по крайней мере, снять ее остроту.

### 1.0.2 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” (The Great Divorce) предложил несколько другой взгляд, допустив возможность изменения человеческого выбора после смерти<sup>5</sup>. У обитателей Ада есть возможность “уехать” из Ада в Рай, и остаться там навсегда<sup>6</sup>. Согласно аналогии, предложенной Льюисом, души продолжают находиться в Аде по собственному желанию<sup>7</sup>.

В другой своей работе, “Боль” (Problem of Pain), он говорит о том, что “двери Ада заперты изнутри”<sup>8</sup>. Впрочем, здесь Льюис более скептичен, упоминая, что проклятые имеют лишь “туманное желание” выйти из Ада, но на самом деле не хотят сделать даже шаг в этом направлении.

Отвергая универсализм, и осознавая логическую неполноту традиционной теодицеи, автор пытается минимизировать проблему существования Ада как онтологического факта. По Льюису Ад предстает всего лишь незаметной для ангелов и святых “трещиной в земле”<sup>9</sup>. Но этот “минимизированный Ад” остается проблемой, ведь Бог любви знает о вечном мучении грешников<sup>10</sup>.

Обратим внимание и на то, что описания вечных мук, данные в Новом Завете, не выглядят такими “бесплотными” и “безобидными”, как в работах Льюиса<sup>11</sup>. Попытку преодолеть эту трудность в духе универсализма сделал Джон Хик в своей влиятельной работе “Зло и Бог любви” (Evil and the God of Love)<sup>12</sup>. Однако

<sup>5</sup> Джон Хик придерживался похожего мнения: “Бог никогда не перестанет желать и активно действовать во спасение каждой сотворенной личности. Он никогда никого не бросит как неисправимо злого. Как бы долго личность не отвергала своего Создателя, спасение останется открытой возможностью, к которой Бог всегда пытается ее привлечь” (Hick John (2010): 343)

<sup>6</sup> Cf. (Lewis Clive Staples (2002): 498)

<sup>7</sup> Некоторые НЗ тексты заставляют усомниться в правильности этого взгляда (срав. Лк. 16:26 и др.).

<sup>8</sup> (Lewis Clive Staples (2002): 626).

<sup>9</sup> (Lewis Clive Staples (2002): 537).

<sup>10</sup> Также встает вопрос: может ли страдание разумных существ стать незаметным для всеведущего, всеблагого Бога, быть Им “забыто”?

<sup>11</sup> См. Мк 9:43-44; Мф 8:12 и др.

<sup>12</sup> “Между нами и изначальным значением, вложенным Иисусом стоит двойственность Новозаветного слова αἰώνιος; неуверенность в отношении того как (если это вообще возможно) понятие бесконечной

такие опыты, восходящие к Оригену, противопоставляют текстологические и логические соображения традиции Церкви.

Хик, понимая зоническую муку как временную, расширяет римо-католическое понимание Чистилища так, чтобы оно вмещало все человечество. Процесс “прогрессивного освящения после смерти”<sup>13</sup> видится автору более абстрактно, чем в католической доктрине (например в нем отсутствует традиционный элемент “очистительного огня”). Такое “Супер-чистилище” становится универалистским объяснением Евангельских слов о вечной муке, как страдании, ограниченном во времени.

Итак, попытка смягчения проблемы зла вполне может привести богослова к оригенизму. Хик по сути развил идеи Льюиса, доведя их до логического завершения.

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 подоб. 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 мучений, как и другие ортодоксальные попытки ее смягчения<sup>14</sup>.

Наконец, в христианской традиции встречается представление о “прощении царской властью”. Этот взгляд исходит из неюридической перспективы. Царь-самодержец — выше суда и имеет власть отменять его решения, даруя помилование тем, кого захочет.

“Всем таковым, мы утверждаем, помогают совершаемые за них молитвы и литургии, при содействии сему Божественной благодати и человеколюбия, которое одни согрешения, сделанные по человеческой немощи, сразу же презрит и отпустит, как говорит Дионисий Великий в “Размышлениях о тайне священноупокоших”; а другие грехи после известного времени праведными судами или также разрешает и прощает, и то — совершенно, или облегчает ответственность за них до конечного того Суда”<sup>15</sup>.

длительности могло быть выражено на Арамейском языке, на котором, вероятно, говорил Иисус; и свидетельство о проникновении еврейских апокалиптических тем в развивающуюся евангельскую традицию. Свидетельство текста должно быть соответственно интерпретировано в свете более широких соображений, извлеченных из учения Иисуса как целого. Если мы видим в сердце этого учения послание о действенной и суверенной божественной любви, мы найдем невероятной и даже богохульной идею о том, что Бог планирует постоянно пытаться какое-либо из Своих чад” (Hick: 346).

<sup>13</sup>(Hick John (2010): 347)

<sup>14</sup>Св. Марк Эфесский в качестве альтернативы Чистилищу также выдвигал учение о различии наказаний (на основании указания Писания о “многих обителях” (срав. Ин. 14:2)), см. напр.: (Амвросий (Погодин). Архим. (1963): 71). Однако это также не является полноценным разрешением проблемы вечных мучений. Различие в наказаниях не упраздняет существования вечной муки.

<sup>15</sup>Амвросий (Погодин). Архим. (1963), С. 60.

Здесь намечается коллизия правосудия и милости Бога. Почему Бог как Царь не может помиловать всех грешников, возвысившись над судом?

### 1.0.3 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 любви<sup>16</sup>. 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?

<sup>16</sup>“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 вящее 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”. (Исаак Сирин прп. (2008): 106)

#### 1.0.4 Ограниченная благодать?

Всеблагой 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 существует некоторое серьезное ограничение, не позволяющее Богу прекратить эти страдания (например, уважение к свободной воле падших существ, утвердившихся в зле), то наше представление о Боге становится противоречивым: получится, что Его уважение к свободной воле противостоит Его желанию прекратить страдания. Ввиду вечности мучений это противостояние представляет серьезную проблему<sup>17</sup>.

##### 1.0.4.1 Проблема “раздвоенной” благодати.

- (1) Бог благ, поэтому создал разумные существа, обладающие свободной волей.
- (2) Бог благ, поэтому Он не хочет вечных страданий разумных существ.
- (3) Бог не препятствует действию свободной воли разумных существ.
- (4) Те существа, воля которых склонилась к злу, будут пребывать в вечной муке
- (5) Благодать Бога одновременно не желает вечных страданий разумных существ (2) и допускает их (3) и (4). При этом именно Бог создал существа со свободной волей (1).

Означает ли это, что внутри Божества существует конфликт?

Возможные решения:

- Мука имеет конец. (4) — неверно.
- Благодать Бога (2) может каким-то образом примириться с вечным страданием грешников. Это не соответствует идеалистическому представлению об абсолютной благодати, но вполне совместимо со многими строками Библии.

Итак, при том, что мы уже отказались от мысли об аннигиляции душ, первый вариант ответа — некая форма оригенизма. Ничем не ограниченная божественная любовь означает всеобщее спасение.

Напротив, принятие традиционного учения о вечных муках по-видимому неизбежно означает некое ограниченное понимание божественной любви (будь то уважение к свободной воле, правосудие, или что-либо другое). Такая любовь не вполне коррелирует с человеческими представлениями, и, вероятно, следует

<sup>17</sup>Можно прибегнуть к аргументу о том, что подобные противоречия коренятся в неспособности человеческого ума созерцать Бога в его целостности. Мы склонны анализировать, расчленять объект и лишь поняв смысл каждой части в отдельности, выносить вердикт о смысле целого. При этом, как известно, сумма частей не тождественна целому. Это объяснение проблемы — критика метода. С таким же успехом можно заявить, что проблема вечных мук логически неразрешима для человеческого ума (к чему, в конце концов, и сводятся все рассуждения на эту тему).

понимать ее в терминах частичной равнозначности (см. гл. 1.4.2)<sup>18</sup>.

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 в ограниченный период времени<sup>19</sup> существом, которое изначально ограничено в познании и нравственных способностях.

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 праведников, любовь Божия выглядит сильно ограниченной, а выражение “Бог есть любовь” — натянутым<sup>20</sup>.

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.

Однако, мы можем взглянуть на это иначе. Любовь Божия дополняется правосудием, а не ограничивается им. Также как любовь не может ограничиваться,

<sup>18</sup> Например, любовь Бога не может означать одобрения греха, согласия со злом ради любви и подоб., как это порой случается с человеческой любовью.

<sup>19</sup> На все это можно возразить: если уж мы рассуждаем в рамках юрицизма, 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.

<sup>20</sup> И это мягко сказано. Вечное мучение миллионов сотворенных Богом душ ставило бы вопрос о действенности Жертвы Христа, о плодах Искупления и о смысле христианства вообще.

например, премудростью Бога. Рассуждая по аналогии с человеческими понятиями, мы можем прийти к выводу о том, что одна любовь, не сдерживаемая ничем, становится страстью, неуправляемым влечением, приводит к разрушительным последствиям. Мы не можем думать этого о Боге. Следовательно, божественная любовь каким-то образом гармонируется другими свойствами, и речь здесь не может идти об ограничении, разделении, или конфликте в Божестве.

Другими словами, божественная любовь это не максимизированное представление о сильном человеческом влечении к чему-либо, а нечто более сложное. Совершенство любви Бога, таким образом, не столько в ее “количестве”, сколько в гармоничном характере и уравниловке другими свойствами Божества.

Все это, кажется, представляет более подходящее, хотя и сложное объяснение любви Божией. Трудность, однако, остается в понимании того, каким образом данная по любви к человеку свободная воля может являться препятствием для той же божественной любви, когда речь идет об освобождении человека от мук. Разве любящий отец не отберет подаренный нож у порезавшегося ребенка и не намажет рану зеленкой (несмотря на то, что дитя брыкается и кричит, что ненавидит родителя)?

#### **1.0.5 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 сына, или часть вины ложится и на отца? В рамках данной аналогии пистолет — свободная воля, отец — Бог, а сын — разумное тварное существо<sup>21</sup>.

Христианская ортодоксальная традиция, кажется, не дает однозначного ответа на этот вопрос<sup>22</sup>.

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

---

<sup>21</sup>Одним 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.

<sup>22</sup>Позволю себе предположить, что если бы такой ответ нашелся, его давно уже пустили в ход апологеты.



1. Существа, лишенного свободной воли (но такое существо “хуже” обладающего свободной волей).
2. Обладающего свободной волей и совершающего ряд фатальных ошибок, приводящих к вечным мучениям.
3. Обладающего свободной волей, но не совершающего таких ошибок<sup>23</sup>.

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

Реализация Творцом второго сценария при действительной 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 Бог создает свободные существа, часть из которых окажутся в вечной муке, при том, что можно было вовсе отказаться от творения таких существ?<sup>24</sup>

В связи со всеми перечисленными трудностями, возможно, 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 Бог<sup>25</sup>.

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,

<sup>23</sup>Лучше 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.

<sup>24</sup>Многие 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)?

<sup>25</sup>Из 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).

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, а грешный человек, — пререкаться 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.

Скорее, в этом вопросе следует придерживаться умеренных позиций. В любом случае действия Бога не могут быть *источником* фундаментального, неустранимого зла.

Можно предложить еще следующее 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, Бога нельзя обвинить в том, что Он поступил безнравственно, сотворив существа, способные выбрать зло<sup>26</sup>. В момент творения свободных разумных существ их отношения с Богом еще не существовали<sup>27</sup>.

Лично мне это рассуждение кажется натянутым. В нем не учитывается предведение Бога о судьбах творимых разумных существ. Отношения Бога с человеком существовали до сотворения людей (по крайней мере, со стороны Бога). Некой аналогией этих отношений является ответственность выпускника медицинского института в отношении будущих пациентов. Выражением этой нравственной обязанности является известная “клятва Гиппократ”.

#### **1.0.6 Вне логики.**

Следует заметить, что в данном вопросе вновь становится заметной двухчастность христианского богословия. Идеалистическое представление о Божестве сталкивается с описанием Бога и Его действий в Библии. Найти тонкий баланс между крайностями эллинского идеализма и жесткого иудейского ригоризма — непросто.

Кажется, попытка отстаивать ортодоксальный взгляд на вечную муку обходится достаточно дорого: мы не можем просто сказать “Бог есть любовь”, а вынуждены добавлять уточнения. С другой стороны, “оптимистическое богословие” в духе

<sup>26</sup>Важно 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.

<sup>27</sup>Объявление 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.

одной из форм оригенизма дает логичный и простой ответ: Бог любви в конце концов спасет всех грешников. Но именно эта простота и логичность и вызывает подозрения<sup>28</sup>.

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. Например, 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. Божественная любовь сочетается с божественным правосудием, и это данность, с которой нужно считаться.

В конце концов, то, как мы относимся к проблеме вечных мук сводится к тому, доверяем ли мы Священному Писанию. По мысли св. Феофана Затворника 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: «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"<sup>29</sup>.

Литература:

Hick John (2010) *Evil and the God of Love*. Palgrave Macmillan.

Lewis Clive Staples (2002) *The Complete C.S. Lewis Signature Classics*. Harper One, NY.

Амвросий (Погодин). Архим. (1963) *Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. «Holy Trinity Monastery»*, Jordanville, N.Y.

Василий Великий. Св. (1901) *5 Творения иже во святых отца нашего Василия архиепископа Кесарии Каппадокийския*. М.

Исаак Сирин прп. (2008) *Слова подвижнические*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра.

Феофан Затворник, Святитель (1892) *Письма епископа Феофана*. - Изд. 2-е. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. О вечности мучений нераскаянных грешников. Афонский русский Пантелеимонов монастырь, М.

---

<sup>28</sup> Не говоря о том, что оригенизм последовательно осуждался Церковью как на соборах, так и в творениях многих святых.

<sup>29</sup> (Феофан Затворник, Святитель (1892): 10)