

будет бояться философской рефлексии и станет видеть в ней опору, а не помеху, а философ преодолет свой страх перед «агрессивностью» языка, который якобы лишают сознание его суверенности. Все эти обстоятельства позволяют предположить, что в нынешней ситуации речь может идти не о помощи (ослабшей) филологии со стороны философии, но о помощи философии со стороны филологии. Именно филология, профессионально призванная быть службой связи в культуре, может помочь (и реально помогает) философии, столкнувшейся с концептуальными дефицитами, проработать и построить концептуальный язык, столь нужный сейчас культуре в целом и философии, в частности. Все вопросы, относящиеся к выработке философского языка понятий, к истории философии, к практикам чтения текстов, вводят в действие и заставляют учитывать приемы и навыки филологической работы. Таким образом, вопрос о соотношении философии и филологии ставится не для того, чтобы сравнивать предустановленные роли или социальные престижи этих дисциплин. Скорее это вопрос о взаимодополнительности в культуре, если взглянуть на нее как бы извне тех тенденций, тех форм работы, которые кажутся современникам взаимоисключающими. Язык – один из факторов и проявлений человеческой личности, и потому сейчас выработка концептуального языка становится вопросом экзистенциальным. Данный факт и указывает на перспективность дальнейших исследований в этой области знания, и, двигаясь из разных концов познавательного пространства, мы приобретаем тот опыт, в силу которого светская и рациональная мысль и должна быть обозначена как значимая позиция в культуре.

Источники и литература:

1. Автономова Н. С. Открытая структура: Якобсон–Бахтин–Лотман–Гаспаров / Н. С. Автономова – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – 192 с.
2. Лотман Ю. М. О семиосфере : [Электронный ресурс] / Ю. М. Лотман. – Режим доступа : <http://semiotics.ru/sphere/semiosphere.html>
3. Пятигорский А. М. Краткие заметки о философском в его отношении к филологическому : [Электронный ресурс] / А. М. Пятигорский. – Режим доступа : http://www.rvb.ru/philologica/02rus/02rus_pjatigorsky.htm
4. Ямпольский М. Философия по краям. Интервью А. Иванова с В. Подорогой и М. Ямпольским / М. Ямпольский. – М. : Ad Marginem, 2000. – 287с.

Кузев В.В.

УДК 21:14

ПРОБЛЕМА АДА КАК КОМПОНЕНТ ПРОБЛЕМЫ ЗЛА В ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЕ

Концепция рая и ада в религии отображает развитие морального учения, в соответствии с которым добро и зло, совершаемое человеком, должно получать справедливое воздаяние. Вместе с тем, решая в определенной степени вопрос о надлежащем воздаянии, данное учение вызывает затруднение следующего характера. А именно – необходимость согласовать положение о всемогущем и всеблагом Боге с доктриной об ужасных страданиях, претерпеваемых грешниками и, соответственно, потребность в выработке адекватной теории, которая позволила бы объяснить указанное противоречие.

Целью данной работы выступает религиозноведческое исследование темы получившей название проблема ада в ее философско-теологическом измерении. Соответственно цели автор ставит перед собой такие *задания* как: проследить становление традиционной концепции ада, выявить богословские и философские предпосылки формирования данного учения, провести религиозноведческий и философский анализ альтернативных учений относительно загробного воздаяния.

Некоторые аспекты указанной тематики привлекали внимание ряда философов и богословов, в частности к ней обращались В. Соловьев, Ф. Шлермахер, Р. Суинберн, Г. Кюнг, Т. Талботт, Дж. Кванвиг. Вместе с тем следует констатировать недостаток исследований посвященных конкретно данному феномену, особенно с позиции академического религиозноведения, что и определяет *актуальность* нашей работы.

Традиционная концепция ада предполагает следующие положения: некоторая группа людей обрекается Богом на пребывание в аду (*сотериологический сегрегационизм*); ад – это место, где люди продолжают существовать и чувствовать боль (*антианнигиляционизм*); не существует никакой возможности выйти из ада или изменить свое положение; ад признается не местом очищения, но только наказания (*ретрибутивная функция ада*).

Данное понимание природы ада укоренено в сакральных текстах и Предании христианства. В Новом Завете неоднократно упоминается геенна огненная как место грядущего наказания (Мф. 5:22, 5:29-30). В сочинениях авторитетных богословов также можно найти немало страниц, призванных подтвердить учение о вечности ада. Так, Василий Великий (330-379) предупреждает об ошибочности надежды, что адские страдания когда-нибудь прекратятся [1]. Другой отец церкви Кирилл Иерусалимский (315-386) заверяет: «Если же кто грешен, получит вечное тело, долженствующее терпеть мучение за грехи, дабы вечно гореть в огне и не разрушаться» [4].

Большинство подобных текстов, относящихся к вопросам загробного воздаяния, написаны в полемичной манере, что указывает на затруднения, с которыми сталкивалась доктрина вечного наказания уже в ранней церкви. По мнению автора, проблема ада не только напрямую соотносится с общей

проблемой зла, но и является, пожалуй, самой трудной ее вариацией для теологии и религиозной философии. Зло, которое происходит в данном мире, может быть объяснено некими благами, каковые якобы проистекают из него, и реализация которых в универсуме с заданными константами была бы невозможной без допущения со стороны Бога некоторых видов природного или морального зла, однако зло вечных мук ада, по всей видимости, такого объяснения не содержит. Линейное видение истории в авраамических религиях предполагает завершение всех вещей, а значит и не может зло адских мучений служить для извлечения из него некоего большего блага, так как по видимому, после конца мира исчезает то диалектическое взаимодействие между добром и злом, аргумент от которого используется в педагогической и превентивной теории теодицеи. Из этого следует, что основная функция ада в христианстве – ретрибутивная, т.е. ад рассматривается именно как место вечного наказания за совершенные проступки. Это положение вызывает, по крайней мере, два сильных возражения: первое направлено против того, что, как представляется, каждый индивид получает в аду одно и то же наказание, второе – против самой вечности наказания. Таким образом, указывает Дж. Кванвиг (Kvanvig), данной концепции свойственны необъективность и несправедливость [8, с. 28].

Одним из ответов на эти возражения может быть простое признание того положения, что, так как Бог есть бытие абсолютное, он стоит вне каких бы то ни было ограничений, в том числе морально-этических. Что бы Бог ни делал, полагает теолог-кальвинист Г. Кларк, его действие справедливо и праведно просто потому, что он совершает его. «Над Богом нет закона, который запрещал бы ему принимать решения о совершении греховных поступков» [6, с. 350]. Из этой гипотезы следует, что либо Бог не является благом, либо он благ не в том смысле, в котором обычно употребляется понятие «благо». Понятия «Бог благ» и «человек благ» различаются до такой степени, что понять, что же является благом, представляется крайне затруднительным.

В католическом богословии распространен следующий подход к данной проблеме. Поскольку человек своим грехом оскорбил бесконечное величие Бога, то грех нельзя считать ограниченным действием, заслуживающим ограниченного же наказания. Соответственно, возмездие за любой грех, даже самый незначительный, приобретает характер вечного наказания. Такое объяснение проистекает из практики феодального права, важной отличительной чертой которого являлось открытое закрепление юридического неравенства в сословной организации общества. Очевидный недостаток теории состоит в том, что Бог, как всемогущее бытие, не может претерпеть никакого убытка от кого бы то ни было. Кроме того, положение о том, что провинность, направленная против Бога приобретает бесконечный характер, открывает дорогу мнению, что она также приобретает все остальные Божественные атрибуты. Рассмотренная теория «мстительного Бога» подвергалась критике со стороны представителей восточного христианства. Например, современный греческий богослов А. Каломирос пишет, что «“Бог” Запада – оскорбленный и разгневанный Владыка, переполненный негодованием из-за непослушания людей и жаждущий в Своей разрушительной страсти подвергнуть за грехи вечным мукам все человечество, если только не получит бесконечного удовлетворения Своему оскорбленному величию» [3].

По нашему мнению, исходной точкой, с которой собственно и начинается формулировка «проблемы» ада, т.е. утверждение, что традиционное понимание ада является противоречивым, служит так называемое большое этическое возражение. В общих чертах оно сводится к тому, что традиционная концепция ада в той или иной степени неверна или неточна, поскольку предполагаемое наказание либо несправедливо, либо слишком сурово.

Первая из альтернативных систем, которая будет нами рассмотрена, может быть названа **условной теорией**. Согласно этому взгляду, ад в таком виде, как его описывает традиционная концепция, существует лишь как акцидентальная возможность, открытая до времени всеобщего завершения. Условную теорию разделяют многие теологи из тех, кто склоняется к универсализму, но не утверждает его категорическим образом, например католические теологи К. Ранер и Г.У. фон Бальтазар, православный епископ Каллист (Уэр). Хотя этот альтернативный взгляд в значительной мере смягчает категорическую позицию традиционной концепции, он, по сути, не решает проблему в моральном ее аспекте. Если принимается тезис об адском наказании, в данном случае нет никакой разницы, происходит ли актуализация этой возможности, или она существует лишь как потенциальная вероятность, поскольку сама концепция ада в этой вероятности остается неизменной. Другими словами, если назначение определенного наказания неправильно (напр., его тяжесть не соотносима тяжести преступления), то и назначение *того же самого* наказания условно также должно считаться неправильным. Надежда некоторых теологов, что большинство или даже все существа будут избавлены от вечных пыток в аду, не делает последние адекватными тем грехам, которые мог совершить человек. Поэтому должной альтернативой такому взгляду будет только установление возможного *соразмерного* наказания за ту или иную меру греха.

Изложенное выше учение обнаруживает определенную связь с **теориями посмертного покаяния**. Согласно этим воззрениям, приговор, выносимый грешнику, не является окончательным, так как для него еще остается шанс покаяться после смерти, соответственно ад есть скорее акцидентальная, а не метафизическая возможность. Не все теории посмертного очищения выходят за рамки традиционного богословия. Определенные ее модификации содержатся в корпусе официального учения католической и православной церкви, хотя и отвергаются большинством протестантских деноминаций. Мы склоняемся к мнению, что это учение есть скорее следствие развития идеи о партикулярном суде, нежели реинтерпретацией традиционной концепции ада. Так, в богословии православной церкви существует

суждение, что воздаяние после частного суда не есть окончательное, это лишь состояние предвкушения наслаждения или мучения. Таким образом, может быть изменение удела тех, кто умер в покаянии, но не принес достойных плодов покаяния. Сходное учение существует в католической догматике (догмат о чистилище). Кардинальное различие между этими положениями и теорией посмертного очищения как таковой заключается в том, что эта возможность спасения открыта только для тех, кто умер в благодати, но либо не полностью свободен от простительных грехов, либо не успел принести удовлетворение Богу. Все остальные, таким образом, обрекаются на вечные муки. Альтернативная теория посмертного очищения такую возможность предусматривает. В соответствии с христианскими представлениями о человеке, существование которого происходит, во-первых, в период земной жизни, во-вторых, продолжается с начала посмертного перехода до Страшного суда, и в-третьих от этого последнего и *ad infinitum*, мы выделяем следующие возможные модификации этой теории. В случае отрицания промежуточных состояний она будет формулироваться как утверждение возможности покинуть ад (собственно ад). Признание упомянутых состояний души и соответственно введение понятий об *аде* как временном местопребывании грешника и *геенне* как о вечном, открывает следующие вероятности: возможно покинуть как ад, так и геенну; возможно покинуть только ад, грешник, не использовавший свой шанс спастись, направляется в геенну; возможно покинуть геенну, но не ад, так как перед предоставлением возможности покаяния следует отбыть обязательное наказание в аду. Любой вариант этой теории порождает в случае ее принятия ряд проблемных моментов. Так, если допускается вероятность того, что грешник, оставляя ад (собственно ад) перестает быть грешником, т.е. совершает должный выбор, следовательно, вполне вероятно допустить, что некоторые из обитателей небес могут сделать недолжный выбор, что в корне противоречит христианской догматике. Далее, теория посмертного очищения плохо вписывается в систему с линейным видением времени и с положением о всеобщем завершении всех вещей (ср. 1 Кор.13:8). Кроме того, как и в условной концепции ада, сущность последнего остается той же и она признана неприемлемой в соответствии с этическим возражением. Другую весьма существенную проблему этой теории обнаруживает Дж. Кванвиг. Попытка преодоления слабости традиционной концепции ада в теориях второго шанса, пишет он, состоит в том, чтобы предоставить еще одну возможность избежать последствий греха – адских мучений. Однако если этот второй шанс не принят, проблема не исчезает, поскольку наказание остается чрезмерно жестоким независимо от того, сколько шансов было предложено. Таким образом, мотивация, которая приводит к теории второго шанса, должна трансформироваться в теорию бесконечного количества шансов. В таком случае вся теория разрушается, так как предоставление неограниченного числа шансов относит в бесконечность наступление возможного возмездия, а такое постоянно откладываемое возмездие не есть возмездие вообще [8, с. 98].

Следующее из возможных переосмыслений представления об аде – **аннигиляционизм**, в соответствии с которым Бог просто уничтожает души нечестивцев, либо позволяет им умереть вследствие действия греха. Подобные взгляды широко представлены в частности в вероучении Адвентистов седьмого дня и Свидетелей Иеговы. Ряд известных христианских теологов и философов также разделяют этот подход к проблеме ада. Так, шотландский религиозный философ Д. Маккварри (Macquarrie) пишет, что «Если небеса это полнота бытия и верхняя граница человеческого существования, то ад может пониматься как утрата бытия и низкий уровень. ... Эта крайняя граница ада будет аннигиляцией, или, по крайней мере, аннигиляцией возможности личностного существования» [9, с. 366]. Такая интерпретация ада имеет то преимущество, что в значительной мере ослабляет суровость традиционной модели. Однако, следует указать на как минимум одно очевидное противоречие этой теории. Несомненно, что все уничтожаемые грешники получают *максимальное и равное* наказание, которое, вероятно, должно соответствовать и совершенно одинаковой степени греховности, что предположить крайне трудно.

Как мы показали выше, и традиционная концепция, и рассмотренные выше альтернативы не могут быть признанными такими, что удовлетворяют моральному возражению, и это побуждает многих теологов искать иные пути развития догмата. Пожалуй, наибольшей популярностью пользуется у таковых теологов отрицание двоякого завершения вообще. **Универсализм** утверждает положение, что все человечество будет рано или поздно примирено с Богом (1 Кор.15: 28). Универсалистские взгляды прослеживаются еще в ранней церкви (Климент, Ориген), но особой популярностью они пользуются в последние три-четыре столетия. Сотериологический универсализм II-III вв., как и более поздний средневековый универсализм (Эриугена) базируется в основном на онтологических аргументах. Начиная с Нового времени, превалируют аргументы этические. Пожалуй, наиболее энергично воспротивился доктрине о вечных муках русский философ В. Соловьев, заклеив это учение «гнусным догматом» [5]. В той или иной форме к универсализму склонялись И. Кант, Ф. Шлеермахер, Д. Меррей (1741-1815), Х. Баллоу (1771-1852). В наше время универсалистские взгляды разделяют (или в значительной мере симпатизируют им) Г.У. фон Бальтазар, Г. Кюнг, Т. Талботт. Как указывает Дж. Кванвиг, можно выделить два направления в универсалистской теории – условный и обязательный универсализм [8, с. 74]. В соответствии с этой концепцией, хотя существует возможность, что некоторые существа отправятся в ад, но на самом деле этого не случится. Таким образом, возможность ада здесь рассматривается как возможный (условный) факт, в отношении последствий которого и вероятности их возникновения в будущем существует неопределенность. Известный католический либеральный теолог Г. Кюнг полагает, что возможность вечного ада является не более как возможностью [7, с. 141-142]. Однако, даже в случае признания адского наказания лишь возможным, этическая проблема, похоже, не решается полностью. Затруднения, которые имплицитно содержатся в теории условного универсализма, связаны с концепцией Божьей благодати и положением о возможных мирах. Условный универсализм переносит ад из сферы актуального бытия в

измерение бытия потенциального. Следовательно, Бог задумал и сотворил такой мир, в котором ад во-первых, наличествует как потенциальная возможность, во-вторых, ад остается реальным в неких других возможных мирах. Далее, если исходить из допущения о бесконечной совокупности миров, одни из которой, хуже, а другие, соответственно, превосходят данный мир, то лучшим следует признать такой мир, в котором, эта потенциальная возможность ада исключена в силу свойств Божественной природы. Исходя из тезиса о всецелой благодати Бога, сложно понять, почему же он не избрал именно такой мир для актуализации. Отсюда вытекает возможность существования иного Бога, который смог бы сотворить такой мир, и именно данного творца следовало бы признать либо непревосходимым в моральном отношении, либо более благим, чем творец существующего мира.

Приведенное выше возражение неприменимо к обязательному универсализму, который постулирует, что всеобщее спасение не только возможно, но и непременно будет иметь место в действительности. Необходимый универсализм решает сотериологическую проблему и выявляет стойкость против упоминаемого этического возражения, но в этом случае вступают в силу возражения другого рода. Во-первых, становится непонятным, какова в таком случае была роль искупительного акта Христа. Наиболее же уязвимое место в теории необходимого универсализма заключается в вопросе о свободе воли. Постулирование наличия последней у человека позволяет с большой долей вероятности допустить наличие таких индивидуумов, которые, не смотря на знание последствий своего выбора, отвергнут Бога. Один из ответов на этот вопрос предлагает американский философ и теолог Т. Талботт. Маловероятно, считает Талботт, что человек, который постигает посредством размышлений или через свой негативный опыт, что зло всегда деструктивно, станет делать опрощивый выбор в пользу зла. По мнению философа, на неправильный выбор влияют внешние негативные факторы, но когда они устраняются Богом, тогда индивидуум становится действительно способным делать свободный выбор и, так как не остается никакого мотива для выбора вечного страдания, все будут спасены [10, 19-43]. Мы усматриваем тут следующие затруднения. Остается непонятным, почему эти внешние факторы не были устранены Богом изначально, и таким образом не была упреждена возможность грехопадения Адама. Item, похоже, что, в системе Талботта мы имеем дело не с индетерминизмом как таковым, а с психологическим детерминизмом, наподобие того, что предлагает Т. Липпс в «Основных вопросах этики», или же с соединением того и другого, как это содержится в учении Шопенгауэра в «Свободе воли».

Итак, в современном христианстве имеющиеся мощные тенденции, связанные с коренным переосмыслением традиционных учений относительно посмертного наказания и посмертной участи человеческой души.

Современные богословские построения, которые развиваются в контексте гуманистической культуры, склонны к рациональному критицизму, который не приемлет эмоциональной беспристрастности и «жестокости», что приписывали Богу в прошлом. Это порождает необходимость поиска новых теорий, призванных изменить или реинтерпретировать традиционную концепцию ада. Автор позволит себе сделать вывод, что среди набора основных теорий, претендующих на построение новой сотериологической и инфернологической схемы, наличествуют серьезные противоречия, что не позволяет ни одной из них стать общепринятой альтернативой традиционных концепций адского воздаяния, где указанные противоречия выражены в еще более резкой форме.

Источники и литература:

1. Великий Василий. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах, вопр. 267 : [Электронный ресурс] / Василий Великий. – Режим доступа : <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=mikcanon>
2. Кураев А. (диакон). Протестантам о православии : [Электронный ресурс] / А. Кураев. – Режим доступа : azbyka.ru/religii/.../Kuraev_Protestantam_02g-all.shtml
3. Каломирос А. Река огненная : [Электронный ресурс] / А. Каломирос. – Режим доступа : <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=304>
4. Иерусалимский К. (Свт.). Поучения огласительные и тайноводственные : [Электронный ресурс] / К. Иерусалимский. – Режим доступа : http://krotov.info/library/k/kiri_ier/oglas_18.html
5. Хомяков М. Б. Парадигмы христианской этики : [Электронный ресурс] / М. Б. Хомяков. – Режим доступа : [http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0008\(03_04-1998\)&xsl=showArticle.xslt&id=a01&doc=../content.jsp](http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0008(03_04-1998)&xsl=showArticle.xslt&id=a01&doc=../content.jsp)
6. Эриксон М. Христианское богословие / М. Эриксон; [пер. с англ.]. – СПб. : Библия для всех, 1999. – 1088 с.
7. Kung H. Eternal Life / H. Kung. – Garden City, N. Y., 1984. – 271 p.
8. Kvanvig J. L. The problem of hell / J. L. Kvanvig. – N. Y., Oxford : Oxford University Press, 1993. – 182 p.
9. MacQuarrie J. Principles of Christian Theology / J. MacQuarrie. – London : SCM Press, 2003. – 544 p.
10. Talbot T. P. The Doctrine of Everlasting Punishment / T. P. Talbot // Faith And Philosophy. – 1990. – № 7.1 (January). – P. 19-43.