

Является ли злом существование ада?

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-4-51-71>

Igor Gasparov

Would Existence of Hell Be an Evil?

Igor Gasparov — Voronezh State Medical University Named after N.N. Burdenko (Voronezh, Russia). gasparov@mail.ru

In the traditional sense, the existence of postmortem life in form of heaven and hell, seen as reward or punishment, seems to be a necessary condition of divine justice. Contemporary analytic theology and philosophy of religion question this account of posthumous retribution. A particular target of criticism is the doctrine of “eternal hell”, since for many people eternal torments appear to be incompatible with divine goodness. This article examines the arguments of the known analytic theologian Thomas Talbott against the compatibility of “eternal hell” with God’s unconditional love for all men. Talbott’s arguments are based on the concept of love, according to which love is deemed of as an individual attitude, while the understanding of love as a substance does not lead to a contradiction between the existence of eternal hell and the unconditional divine love for all people. The argument of David Lewis asserting the amorality of God’s creating the world that includes an eternal hell is also examined. It is shown that the response to this argument, given by the contemporary Thomist John Lamont, convincingly demonstrates that it is based on premises which supporters of the traditional doctrine of eternal hell are not obliged to accept.

Keywords: the problem of evil, the problem of hell, philosophical theology, philosophy of religion, Thomas Talbott, David Lewis, John Lamont.

Статья подготовлена при поддержке РНФ, проект № 19-18-00441 «Феномен зла: от метафизики к теориям морали».

Прав ли, кто солнце в тепле упрекает?

Якопоне да Тоди (1230–1306)

1. Проблема ада в контексте проблемы зла

ВОПРОС о существовании «вечного ада» и его совместимости с абсолютной благодатью Бога является одной из самых остро дискутируемых проблем в современной философской теологии и философии религии¹. Значение этой проблемы выходит далеко за рамки академических спекуляций профессиональных теологов и философов, поскольку затрагивает вопросы вины и ответственности, соразмерности преступления и наказания, а также моральной и метафизической природы зла. Большинство современных теологов и философов рассматривают проблему ада в качестве одного из вариантов так называемой проблемы зла, полагая, что если ад представляет собой наихудшее из возможных зол, то религиозное убеждение в его существовании оказывается вызовом религиозному убеждению в существовании всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога, то есть разновидностью проблемы зла, как она обычно понимается в современной философской теологии и философии религии². Чаще всего проблема ада обсуждается в культурном контексте христианства, однако очевидно, что она значима и для других религиозных традиций, поскольку они тоже содержат представления о посмертном воздаянии³.

В современных дискуссиях проблема зла представлена в двух основных вариантах. Во-первых, это т.н. логическая проблема зла. Согласно этому варианту проблемы, наличие зла в мире *концептуально* несовместимо с утверждением теистов, что творцом подобного мира является всемогущий, всеведущий и всеблагий Бог. Во-вторых, это т.н. индуктивная, или эпистемическая, проблема зла. Здесь оппоненты теизма указывают на то, что убеждение

1. Обзор современных дискуссий по данной проблеме см. в: *Шохин В.К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб: Нестор-История, 2018. С. 252–261. См. также: *Кузев В.В.* Проблема ада как составляющая проблема зла в христианской традиции // *Философия религии: альманах.* 2012–2013. М.: Наука–Восточная литература. 2013. С. 128–144; *Шохин В.К.* Так ли антигуманна христианская эсхатология? (Комментарии к статье В.В. Кузева.) // *Философия религии: альманах.* 2012–2013. М.: Наука–Восточная литература. 2013. С. 145–159.
2. Kvanvig, J.L. (1993) *The Problem of Hell*, pp. 3–4. New York, Oxford: Oxford University Press.
3. Ibid.

в существовании теистического Бога, хотя и не содержит в себе прямого логического или концептуального противоречия, является тем не менее иррациональным, так как существование такого Бога *маловероятно* перед лицом характера и масштаба того зла, которое встречается в нашем мире.

Большинство современных теологов и философов сходятся в том, что не всякое зло несовместимо с существованием теистического Бога. Присутствие в мире зла, которое ведет к превосходящему его благу, обычно признается не противоречащим существованию Бога. Существование же зла, которое не ведет к превосходящему его благу, напротив, рассматривается как свидетельство против теизма. Такой вид зла иногда обозначается как «напрасное» (*gratuitous*)⁴ или «бессмысленное» (*pointless*)⁵ зло, а иногда — как «ужасающее» (*horrendous*)⁶ зло. В качестве примеров подобного зла приводят гибель животных в лесных пожарах, изнасилование и убийство ребенка, Холокост, предательство доверившегося человека, то есть любое зло, которое, как кажется, не приводит к какому-либо большому, невозможному без него благу и способно поставить под сомнение ценность жизни как таковой⁷.

Проблема ада состоит в том, что некоторые склонны считать ад апофеозом бессмысленного зла, поскольку адские муки, согласно традиционному пониманию, являются вечными и не приводят его насельников ни к какому будущему благу, которое бы оправдывало эти муки. Таким образом, убеждение в существовании ада в его традиционном понимании представляется несовместимым с убеждением в существовании всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога, делая тем самым стандартный набор теистических убеждений некогерентным и, следовательно, иррациональным. Кроме того, некоторые теологи и философы обвиняют тех, кто признает существование традиционного ада, —

4. Rowe, W. (1979) "The Problem of Evil and some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16(4): 337.

5. Kvanvig, J. L. *The Problem of Hell*, p. 3.

6. Adams, M. M., Sutherland, S. (1989) "Horrendous Evils and the Goodness of God", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 63: 299.

7. М. М. Адамс эксплицитно определяет «ужасающее зло» как зло, причастность к которому (как в качестве того, кто его совершает, так и в качестве того, кто его испытывает) заставляет усомниться в ценности жизни как таковой. См.: Adams, M. M., Sutherland, S. "Horrendous Evils and the Goodness of God", pp. 299–300.

Дэвид Б. Харт их называет «инферналистами»⁸, — в аморальности, поскольку они, по их мнению, поклоняются жестокому тирану, несправедливо обрекающему людей на бессмысленные и непрекращающиеся мучения.

Традиционное представление об аде, как оно понимается в контексте современной дискуссии, предполагает истинность или, по крайней мере, возможность следующих четырех положений⁹:

(1) *Анти-универсализм*: Некоторые люди попадут в ад.

(2) *Анти-аннигиляционизм*: Люди, попавшие в ад, не прекратят свое существование.

(3) *Этернализм*: Люди, попавшие в ад, останутся там навечно.

(4) *Ретрибуционизм*: Пребывание в аду является возданием за грехи, совершенные в земной жизни.

Таким образом, традиционная концепция ада утверждает существование эсхатологического измерения реальности, обладающей вышеперечисленными характеристиками, которую для краткости можно обозначить как «вечный ад».

Как мне представляется, существуют два основных возражения против вечного ада. Первое возражение можно назвать теологическим. Его суть состоит в том, что вечный ад несовместим с божественной благостью. Второе можно назвать моральным. Его суть состоит в том, что вечный ад противоречит морали. Оба возражения не являются чем-то, что характерно только для противников теизма. Среди теистов, в том числе и христиан различных конфессий, достаточно сторонников как теологического, так и морального возражения против вечного ада. Цель настоящей статьи — философский анализ данных возражений. Философский анализ в данном случае не предлагает ответа на сугубо теологические вопросы. Например, действительно ли в христианской Библии или в священных текстах других религиозных традиций содержится учение о вечном аде. В то же время этот анализ по понятным причинам не может обойтись без некоторых теологических допущений, главными из которых являются существование Бога и эсхатологического измерения реальности. Однако предлагаемый философский анализ проблемы ада не ставит своей целью делать какие-либо фактические высказывания о существовании Бога или вечного ада, а направлен лишь на установле-

8. Hart, D. B. (2019) *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation*, pp. 12–13. New Haven and London: Yale University Press.

9. Kvanvig, J. L. *The Problem of Hell*, p. 25.

ние того, совместимо ли представление о вечном аде с теизмом, под которым понимается убеждение в существовании всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога, сотворившего отличный от Него мир.

2. Теологический аргумент против вечного ада

Как было сказано выше, суть того, что было обозначено как теологическое возражение против вечного ада, заключается в том, что сама возможность существования вечного ада несовместима с существованием всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога. В современной литературе этот аргумент наиболее обстоятельно разработан протестантским теологом Томасом Тэлботтом. Он исходит из того, что традиция христианского теизма содержит в себе три суждения о Боге и Его отношении к человеку, которые несовместимы между собой в том смысле, что *все вместе* они не могут быть истинными, не приводя к противоречию. Вот эти суждения:¹⁰

(5) Все грешники в равной степени являются объектами искупительной любви Бога в том смысле, что Бог, будучи нелицеприятен, искренне желает примирить с Собой каждого из них и приготовляет каждого из них к блаженному союзу с Собой.

(6) В конечном итоге всемогущий Бог одержит победу и успешно примирит с Собой каждого человека, примирения с которым Он искренне желает.

(7) Некоторые люди никогда не будут примирены с Богом и потому навсегда останутся отделенными от Него.

По утверждению Тэлботта, какие бы два суждения ни были взяты, они окажутся логически несовместимыми с оставшимся третьим. Он выделяет три основные позиции в западной теологии, которые выбирают два согласующиеся между собой суждения и вынуждены отрицать третье. Первая опция, которую Тэлботт называет *августинизмом*¹¹, отрицает суждение (5). Вторая — Тэлботт обозначает ее как *арминианство*¹² — отрицает (6).

10. Talbott, T. (2014) *The Inescapable Love of God*, p. 86. Eugene, Oregon: Cascade.

11. Тэлботт здесь имеет в виду идеи Августина о предвечном предопределении, высказанные последним в полемике против Пелагия.

12. По имени протестантского богослова Якоба Арминия (1560–1609), который полемизировал с Кальвином по проблеме предопределения, отстаивая значение свободной воли в деле спасения.

Третья — *универсализм*, сторонником которого является сам Тэлботт, — отрицает (7).

Отрицание (7) эквивалентно отрицанию возможности вечного ада, поскольку тот, кто отрицает, что существуют люди, которые навсегда останутся отделенными от Бога, должен отрицать либо непосредственно то, что некоторые люди окажутся в аду (анти-универсализм), либо то, что люди, оказавшиеся в аду после физической смерти, останутся там навсегда (этернализм). Отрицание (7) плохо сочетается с ретрибуционизмом, так как если принять, что ни один человек не попадет в ад, то в этом случае, — при условии, что ретрибуционизм верен, — следует признать, что все люди получили полное наказание за все свои преступления уже в земной жизни, что крайне неправдоподобно. Если же считать, что люди, оказавшиеся в аду после своей физической смерти, в какой-то «момент» его покинут, то либо основная функция ада состоит не в воздаянии за грехи, а в исправлении грешника, либо не существует ни одного греха, достойного вечного наказания¹³.

Также стоит обратить внимание на то, что с модальной точки зрения отрицание универсалистами суждения (7) носит *необходимый* характер, то есть то, что ни один человек не попадет навечно в ад, должно — при условии истинности теизма — пониматься не как контингентная, а как необходимая истина¹⁴. Развивая эту идею, Тэлботт пытается привести аргументы, что все альтернативы универсализму, то есть августинизм и арминианство, являются концептуально несостоятельными. Во-первых, он утверждает, что для Бога невозможно любить одних людей, не любя при этом других, поэтому отрицание августинианцами суждения (5) является противоречивым. Во-вторых, для человека невозможно полностью рационально и свободно отвергнуть божественную любовь, то есть выбрать вечный ад, поэтому отрицание арминианцами суждения (6) также предполагает противоречие. Таким об-

13. С ретрибутивизмом также связана проблема соразмерности преступления и наказания. Противники учения о вечном аде утверждают, что никакое временное преступление не заслуживает вечного наказания, и поэтому вечный ад несовместим с божественной справедливостью. Этот вопрос рассматривается в третьем разделе данной статьи.

14. В пользу такого понимания аргументирует Дж. Кванвиг, утверждая, что если Бог — морально совершенен, то Он — морально совершенен необходимым образом. Поэтому если вечный ад несовместим с существованием Бога, который морально совершенен необходимым образом, то существование такого Бога исключает существование вечного ада во всех возможных мирах, в которых Он существует. См.: Kvanvig, J. L. *The Problem of Hell*, p. 76.

разом, Тэлботт делает вывод, что единственной совместимой с тезисом позицией может быть только универсализм.

2.1 Аргумент первый: вечный ад несовместим с божественной любовью

Рассмотрим аргумент Тэлботта против августинизма. Тэлботт формулирует августинизм как утверждение, что не все люди являются в равной мере объектами божественной любви, так что одних людей Бог предопределил ко спасению, тогда как других Он предназначил к вечной гибели. Таким образом, Бог произвел в человеческом роде эсхатологическое разделение на «спасенных» и «проклятых». По мнению Тэлботта, августинизм содержит в себе противоречие и, следовательно, является необходимо ложным. Его аргумент состоит в следующем:¹⁵

(8) Любовь — это либо сущностное, либо акцидентальное свойство Бога.

(9) Если любовь — сущностное свойство Бога, то необходимо, что Бог любит каждого человека.

(10) Если любовь — акцидентальное свойство Бога, то природа самой любви такова, что невозможно любить одного человека, не любя при этом всех остальных.

Следовательно,

(11) Независимо от того, является ли любовь сущностным или акцидентальным свойством Бога, если Бог любит хотя бы одного человека, то Он *необходимым образом* любит всех людей.

Таким образом, августинизм, утверждающий, что Бог любит не всех людей, необходимо ложен.

Содержащееся в посылке (10) утверждение, что *невозможно любить одного человека, не любя при этом всех людей*, требует разъяснения. Тэлботт понимает любовь как желание блага любимому в том смысле, что если X любит Y, то X желает, чтобы Y обрел все те блага, которые для него объективно необходимы. Если Y не получает какое-то из необходимых ему благ, то страдает от этого не только Y, но и X, то есть тот, кто его любит. Тэлботт приводит пример отца, который не может быть полностью счастлив, если его дочь страдает. Тем более он не может быть счастлив, если его дочь обречена на вечный ад. Поэтому Бог не может да-

15. Talbott, T. (1990) "The Doctrine of Everlasting Punishment", *Faith and Philosophy* 7(1): 33–34.

ровать вечное блаженство *только* отцу, не даровав при этом вечного блаженства его дочери и всем, кого они любят.

На первый взгляд, рассуждения Тэлботта выглядят весьма убедительными. Действительно, традиционная христианская теология всегда утверждала и то, что Бог есть любовь, и то, что нельзя любить Бога, ненавидя при этом своего ближнего. Однако на протяжении многих веков она не усматривала в этом противоречия с учением о вечном аде. Тэлботт объясняет это тем, что крупные западные богословы — прежде всего, Августин и Фома Аквинский — не замечали несовместимости между учением о природе божественной любви и учением о вечном аде, потому что находились под властью *демонического образа* Бога. Такое объяснение, на мой взгляд, более чем сомнительно. Скорее всего, причина кардинального разногласия Тэлботта и ряда других современных сторонников универсализма (например Дэвида Б. Харта, который в своей последней книге почти дословно повторяет аргументы Тэлботта) с традиционной теологией заключается в различном метафизическом понимании природы божественной любви и отношений, в которых находятся между собой Творец и его творения.

Тэлботт исходит из предположения, что с формально-онтологической точки зрения Бог является индивидом, обладающим некоторым набором свойств, одними из которых Он может обладать сущностным, а другими — контингентным образом, и находящийся в определенных отношениях с другими индивидами. Любовь при этом мыслится Тэлботтом как отношение или диспозиция, в которой Бог *сущностным* или *контингентным* образом находится в отношении ко всем человеческим индивидам. При этом Тэлботт некорректно описывает свойства самого отношения любви, вследствие чего приходит к неверному выводу, что любовь Бога ко всем людям несовместима с тем, что некоторые из них могут оказаться навечно в аду.

Предположим, что вечная жизнь для человека означает, что он находится с Богом в отношении неразрывной любви. Однако в этом случае необходимо, чтобы отношение любви было *симметричным*. Другими словами, необходимо, чтобы не только Бог любил человека, но и человек любил Бога, то есть чтобы любовь была взаимной. Однако отношение любви не является необходимым образом симметричным. В противном случае было бы необходимо, что если X любит Y, то Y тоже любит X, что очевидным образом не так. Поэтому даже логика любви как отношения

не исключает того, что Бог любит всех людей, в том числе и тех, кто пребывает в вечном аду, но при этом они продолжают оставаться там, потому что *они* не любят Бога, и их *не-любовь* причиняет им те самые бесконечные страдания, которые традиционно ассоциируются с адом.

Однако остается вопрос: как вечным блаженством может наслаждаться отец, чей ребенок — даже если это произошло вследствие неправильного использования им собственной свободы — навечно оказался в аду? Для тех, кто принимает реляционную онтологию любви, ответом будет, что это невозможно не только для отца, чей ребенок претерпевает вечные страдания — а на самом деле не только вечные, но и любые, — но и для самого Бога. Если любовь — это отношение, требующее взаимности, то Бог должен испытывать неудовлетворенность (и, как следствие, страдание) от того, что Его любовь остается без ответа. Однако традиционная теология отрицает, что Бог *по природе* испытывает какую-либо неудовлетворенность или какое-либо страдание, и одновременно отождествляет Его с любовью, не видя в этом противоречия. Это возможно благодаря тому, что любовь мыслится не как *отношение*, но как *субстанция*, тождественная самому Богу.

С философской точки зрения, основную идею теизма можно было бы сформулировать в виде утверждения, что существует Бог как абсолютно самостоятельная, неизменная и отличная от природных, то есть изменчивых, вещей субстанция, которая является причиной и целью всей остальной реальности. Эта идея уходит в античные, прежде всего (нео)платонические и аристотелевские представления о первоначале, которые впоследствии были использованы иудейской, христианской и исламской теологией в своих целях. В настоящее время наследником подобных представлений о Боге можно назвать «классический теизм»¹⁶.

Одной из важнейших характеристик этой традиции является учение о божественной простоте, согласно которому в Боге нет ни физической, ни метафизической составленности. Учение о божественной простоте играет ключевую роль в понимании Бога как абсолютно самостоятельного начала, дающего существова-

16. См. Leftow, B. (1998) "Classical theism", in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis [<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/god-concepts-of/v-1/sections/classical-theism>, accessed on 15.08.2020] или Feser E. (2010) "Classical Theism" [<http://edwardfeser.blogspot.com/2010/09/classical-theism.html>, accessed on 15.08.2020].

ние всему остальному. В противном случае Бог не мог бы быть абсолютным началом всего, поскольку зависел бы от своих частей. Это вполне очевидно в случае физических частей, однако значение имеют и так называемые метафизические части. В «Сумме теологии» Фома Аквинский суммирует это учение в той форме, как оно утвердилось на латинском западе¹⁷, говоря, что в Боге нет реального деления ни на сущность и существование, ни на материю и форму, ни на субстрат и его свойства (акциденции)¹⁸. В этом смысле сам термин субстанция может быть применен к Богу только *по аналогии* с тем, как он применяется к сотворенным субстанциям, относительно которых он часто означает субстрат неких свойств. В то же время, если рассматривать субстанцию как нечто существующее абсолютно самостоятельно, не нуждающееся для своего существования ни в чем ином и являющееся источником и целью существования всей остальной реальности, то в таком понимании термина он мог бы отнесен к Богу с большим правом, чем к чему-либо иному.

Еще одной особенностью отождествления божественной любви с субстанцией является то, что ее не следует мыслить ни как платоновскую идею (универсалию), ни тем более как абстрактный объект в современном понимании, но как реально действующую сущность, сообщающую бытие и благость остальным вещам постольку, поскольку они причастны ей, то есть так, как Аристотель предлагает мыслить свой божественный первопринцип¹⁹.

Уточнив эти особенности понимания божественной любви как субстанции в противоположность отношению, как ее мыслит Тэлботт и другие современные авторы, можно понять, почему при таком понимании не возникает проблемы с несовместимостью между божественной любовью и вечным адом. Божественная любовь, будучи абсолютной субстанцией, никак не зависит от сотворенных сущностей. Она в абсолютно равной степени позволяет им участвовать в своем действии в соответствии с их природой. Однако сотворенные вещи в не равной степени реализуют потен-

17. Фокин А. Р. Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1(2). С. 60–96.

18. ST I 3. Русский перевод А. В. Апполонова: *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая*. Вопросы 1–64. М.: Издатель Савин С. А., 2006. С. 29 сл.

19. См. Menn, S. (1992) "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good", *The Review of Metaphysics* 45(3): 543–573.

циал своего участия в божественной любви, даже при одинаковости природы.

Человеческая природа призвана наиболее тесно соединиться с Божеством, поскольку именно это является ее подлинной целью, но это не означает, что все люди автоматически достигают этой цели. Достижение цели требует определенного, соразмерного природе вклада, поэтому существует возможность, что кто-то своей цели не достигнет. Эта возможность не является ни дефектом творения, ни злонамеренностью Творца, а условием возможности существования самой человеческой природы как сотворенной, то есть отличной от Божества. Поскольку Бог есть любовь по самой своей природе, то в Нем она всегда действует совершенным образом, поэтому невозможно, чтобы она испытывала какую-либо неудовлетворенность из-за того, что индивиды иной природы не достигли своей естественной цели. Что касается тех людей, которые достигли своей цели, то есть обрели блаженное единение с Божеством, то они стали навсегда причастными божественной любви, и она действует в них также беспрепятственно, хотя и в соответствии с их изначальной, теперь уже полностью восстановленной, но все-таки ограниченной природой. Поэтому они также не могут испытывать какой-либо неудовлетворенности или страдания, несмотря на существование тех, кто не достиг вечного блаженства. Таким образом, убедительность аргумента Тэлботта против августинизма напрямую зависит от реляционной концепции любви, которая в свете вышеизложенного не может рассматриваться как безальтернативная.

2.2 Аргумент второй: никто не может выбрать вечный ад полностью свободно и рационально

Тэлботт с большим сочувствием относится к тому, что он называет арминианством, полагая, что теодицея от свободной воли способна дать адекватный ответ на проблему *временного* зла. Тем не менее он утверждает, что арминианство неспособно решить проблему вечного ада, поскольку для того, чтобы заслужить вечный ад, необходимо, чтобы выбор против Бога совершался полностью осознанно и рационально, однако совершить этот выбор таким образом попросту невозможно²⁰. В защиту этого утвер-

20. Тэлботт предлагает еще один аргумент против арминианства, согласно которому Бог обязан предотвратить попадание грешника в вечный ад, потому что послед-

ждения Тэлботт предлагает аргумент, который он формулирует в виде следующей дилеммы:

S либо полностью осведомлен о том, кто такой Бог и что влечет за собой как союз с Ним, так и отделение от Него, либо S не осведомлен об этом. Если S осведомлен полностью и тем не менее выбирает жизнь без Бога, то его выбор S будет совершенно и почти невыносимо иррациональным; такой выбор намного ниже уровня, необходимого для моральной свободы. Если же S не полностью осведомлен, то Бог, конечно, может продолжать работать с S, подвергая его новому опыту, разрушая его иллюзии и исправляя его ошибки совершенно естественными способами, которые совместимы с его свободой. Более того, пока S остается не полностью осведомленным, он просто не в состоянии отвергнуть истинного Бога; S может отвергнуть только карикатуру Бога, возможно, даже карикатуру собственного изобретения, но S не в состоянии отвергнуть самого истинного Бога. Поэтому в любом случае, независимо от того, осведомлен ли S полностью или нет, просто невозможно, чтобы S свободно отверг истинного Бога²¹.

Утверждая, что невозможно рационально и свободно²² выбрать вечный ад как таковой, Тэлботт в определенном смысле прав. Одновременно с этим, если его аргумент верен, то он доказывает слишком много, потому что тогда невозможно не только рационально и свободно выбрать вечный ад, но и вообще рационально и свободно выбрать какое бы то ни было зло или совершить ка-

ний является *непоправимым* злом, а всякий моральный агент должен предотвращать непоправимое зло в том случае, если он способен это сделать. В данной статье я оставляю этот аргумент без рассмотрения из-за недостатка места. Однако очевидно, что, во-первых, хотя вечный ад и является непоправимым злом, единственный способ его предотвратить — это отказаться от творения, поскольку существование чего-либо, отличного по природе от Бога, самим своим существованием предполагает необходимость возможности зла, в том числе и вечного ада. Во-вторых, вечный ад не является непоправимым злом как таковым, а лишь злом для тех, кто в нем может оказаться, в пользу чего я буду аргументировать далее.

21. Talbott, T. (2017) "Heaven and Hell in Christian Thought," in E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/heaven-hell/>, accessed on 15.08.2020]. См. также: Talbott, T. (2007) "Universalism," in J. Walls (ed.) *The Oxford Handbook of Eschatology*, p. 455. New York and Oxford: Oxford University Press.
22. Важной предпосылкой тэлботтовского аргумента является отождествление свободы и рациональности выбора. Кажется, что, с его точки зрения, ни один иррациональный выбор не может быть в полной мере свободным.

кой бы то ни было грех, поскольку всякий грех в конечном итоге является отвержением Бога. Однако очевидно, что некоторые люди совершают зло, в том числе и такое зло, которое в религиозном смысле может быть квалифицировано как грех.

В определенном смысле всякое зло действительно может быть названо иррациональным постольку, поскольку оно противоречит истине, в теистическом контексте сущностным образом совпадающей с бытием и благом, и поэтому оно выбирается вопреки природе разумного агента, целью которого является истина. Выбор зла также является противным свободе, поскольку совершается вопреки свободе рационального агента, которая заключается в использовании своих рациональных способностей для достижения своей естественной цели, то есть единения с Богом как высшим благом. Тем не менее это не означает того, что рациональный и свободный агент не может не достичь той цели, которая является для него естественной, равно как и того, что недостижение им своей цели не будет находиться в зоне его ответственности, то есть на нем не будет вины за это, и поэтому он не должен нести соответствующего наказания. Напротив, сама природа сотворенного рационального агента такова, что для него *возможно* не достигнуть своей цели и сделать это рационально и свободно.

Современные теодицеи от свободной воли видят ценность и достоинство свободы рационального агента в его способности совершать выбор между альтернативными возможностями. Однако классический теизм смотрит на это несколько иначе. Свобода здесь — это не столько сама возможность выбора между альтернативами, сколько реализация способности осознанного стремления к благу. Августин видит различие между *волей* (*voluntas*) и свободным решением (*liberum arbitrium*)²³. Воля представляет собой направленность рационального агента к тому, что для него желанно. В этом смысле объектом воли всегда является некое благо. Воля никогда не направлена на зло как таковое, но она может быть направлена на *меньшее* благо, выбор которого несовместим с конечной целью человеческой природы — единением с Богом. Свободное решение — это выбор того или иного способа достижения конечной цели. Хотя от природы каждый человек стремится к счастью, то есть к полной реализации своей природы,

23. Greer, R. A. (1996) "Augustine's Transformation of Free Will Defence", *Faith and Philosophy* 13(4): 479.

в самой тварности его природы заложена возможность недостижения им предмета своего стремления. Конечно, никто осознанно не выбирает быть несчастным, однако возможно, что человек осознанно предпочтет некоторые блага, которые объективно несовместимы с его конечной целью. Например, если некто стремится к получению знаний по анатомии, но вместо изучения соответствующих книг читает комиксы, то его выбор несовместим с его целью и искомых знаний он не получит. Таким образом, каждое благо оказывается включенным в определенный иерархический порядок благ, на вершине которого находится Бог как высшее благо. Это высшее благо объективно мотивирует каждого человека стремиться к нему, так как такое стремление заложено в самой человеческой природе, однако субъективно человек может предпочитать нечто, само по себе злом не являющееся, но тем не менее при определенных условиях не позволяющее ему достичь своего истинного блага, то есть единения с Богом. Поэтому рациональный агент выбирает не зло как таковое, но благо, несовместимое с объективной конечной целью его природы. Этот выбор, если его не исправить, будет иметь своим следствием недостижение цели. Если этот выбор делается дееспособным рациональным агентом (то есть таким, который способен осознать суть выбора и его последствий) в адекватных условиях, то он несет за него полную ответственность.

Тэлботт сравнивает человека, выбирающего вечный ад, с душевнобольным, который убивает собственную мать, полагая, что перед ним злонамеренный пришелец, принявший ее облик. Однако душевнобольной изначально неспособен совершать рациональный выбор и поэтому признается недееспособным, тогда как грешник, оказывающийся в аду, способен к правильному выбору и потому несет ответственность даже в том случае, когда сам объект выбора является нерациональным. В этом смысле он больше похож на человека, который перед экзаменом по анатомии вместо учебников читает комиксы, хотя прекрасно понимает, что это не приведет его к цели. Тем не менее остается вопрос: не является ли грешник в большей степени неудачником, к которому следует проявить сочувствие, а не наказывать вечным адом? И вследствие этого не является ли Бог, который обрекает такого бедолагу на вечные страдания, просто садистом и тираном, поклонение которому несовместимо с элементарной моралью? Чтобы ответить на этот вопрос, следует обратиться к моральному возражению против вечного ада.

3. Моральный аргумент против вечного ада

В наиболее радикальной форме моральный аргумент против вечного ада сформулировал Дэвид Льюис:

Стандартные версии [аргументов от зла] концентрируются на зле, которое Бог не смог предотвратить. Но мы могли бы вместо этого начать с тех зол, которые Бог совершает сам. <...> Поскольку Бог, если следовать традиционному вероучению, предписал вечные муки в качестве наказания за непослушание. <...> Таким образом, то, что делает Бог, бесконечно хуже, чем то, что делает наихудший из тиранов. Как бы хитроумно они ни продлевали мучения своих жертв, их пытки убивают довольно быстро. Бог же, как предполагается, истязает проклятых непрестанно (*forever*) и делает это способами, далеко превосходящими все, которые нам известны. <...> Наказание проклятых бесконечно диспропорционально их преступлениям. Даже наихудший из земных преступников заслуживает лишь конечную меру страдания²⁴.

В льюисовском возражении можно выделить два аспекта. Первый заключается в том, что Бог поступает несправедливо, когда назначает вечное, бесконечное наказание за конечное преступление. Второй — в том, что Бог поступает дурно, потому что Он вообще творит мир, содержащий вечный ад, то есть бесконечное зло, превосходящее все известные виды конечного зла.

Современный томист Джон Леймонт дал подробный ответ на этот аргумент, показав, что он базируется на предпосылках, которые сторонники традиционного учения о вечном аде не обязаны принимать²⁵. Суть его ответа на первый аспект возражения Льюиса состоит в том, что поскольку воля пребывающих в аду *навсегда* прилепилась к греху, то они заслуживают *вечного* наказания²⁶. На второй аспект Леймонт отвечает, что хотя ад является злом для грешников, сам по себе он является благом, так как отражает справедливость творения²⁷. В целом, я считаю, что по существу дела ответы Леймонта являются адекватными, одна-

24. Lewis, D. (2007) "Divine Evils", in L. M. Antony (ed.) *Philosophers without gods. Meditations on atheism and secular life*, pp. 231–232. Oxford: Oxford University Press.

25. Lamont J. (2011) "Justice and Goodness of Hell", *Faith and Philosophy* 28(2): 152–173.

26. Ibid., p. 155.

27. Ibid., p. 173.

ко, выраженные на языке традиционной томистской теологии²⁸, они могут оставить впечатление, что с Богом, обрекающим свои творения на вечное наказание, в моральном отношении все-таки что-то не так. В данном разделе статьи я попытаюсь показать, что это впечатление обманчиво.

Прежде всего надо отметить, что моральное возражение против вечного ада само по себе представляет собой нечто весьма неопределенное, поскольку вопросы о том, как Бог относится к морали и в каком смысле Он подлежит моральной оценке, далеки от ясности. Кроме того, неясно, с точки зрения какой именно теории морали допущение вечного ада является не-моральным актом со стороны Бога. Можно предположить, что, говоря о том, что Бог хуже любого земного тирана, Льюис имел в виду что-то вроде утилитаристской калькуляции боли и удовольствия. В этом случае Бог не морален, потому что в сотворенном Им мире, в котором существует вечный ад, бесконечно больше страданий, чем в мире, в котором нет вечного ада.

Однако аргумент Льюиса подразумевает, что вечный ад возможен. Если перевести это высказывание на язык модального реализма, который разработал сам Льюис, то оно будет означать, что такой мир с вечным адом действительно существует, даже если это не тот мир, в котором случилось оказаться нам. Более того, видимо, таких миров огромное множество, потому что даже если в нашем мире ада нет, то все равно возможно, что существует такой мир, где в вечном аду окажется большее количество людей, чем в некотором другом возможном мире. Согласно льюисовской семантике возможных миров, все эти возможные миры столь же реальны, как наш, за одним исключением: в них находимся не *мы*, а кто-то другой²⁹. Более того, поскольку в вечный ад может попасть каждый, то существует такой мир, в котором все пребывает в вечном аду. Даже если предположить, что вечный ад невозможен, то все равно остается логически возможным, что каждый из живущих подвергается бесчеловечным и несправедливым

28. Любопытно, что статья Леймонта получила весьма небольшую рецепцию (всего два цитирования в Google Scholar). В частности, насколько мне известно, главный борец с «инфернализмом», Тэлботт, нигде не упоминает о ней в своих работах. Д. Б. Харт хотя и утверждает, что мог бы потратить пару сотен страниц на опровержение томистов, защищающих вечный ад, в своей книге также оставляет аргументы Леймонта без внимания. См.: Hart, D. B. *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation*, pp. 207–208.

29. См. Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

и очень, очень длительным пыткам, как физическим, так и психическим. И такой мир или такие миры, согласно Льюису, тоже существуют, и они абсолютно так же реальны, как и наш, хотя нам почему-то повезло, и мы оказались не в них.

Некоторые философы пытались аргументировать, что если принять модальный реализм Льюиса, то мы поступаем не морально, спасая человека в нашем мире, поскольку с этим связана гибель его двойника в другом (возможном) мире³⁰. Я не уверен, что эта аргументация удачна и вообще имеет смысл. Однако, видимо, это связано прежде всего с тем, что я не верю в реальность других возможных миров в том смысле, в каком это понимал сам Льюис, и не вижу в его модальной семантике чего-то большего, чем удобный способ говорить о возможностях по отношению к объектам, существующим в нашем мире. Однако если на минуту вообразить, что все возможное многообразие зла где-то реализовано, то его размеры явно будут больше, чем в христианском вечном аду. Конечно, Льюис не считал себя творцом своих возможных миров, однако та совокупная реальность, в которую он верил и предлагал поверить нам как в действительно существующую, явно превосходит по количеству страданий и зла любую другую, поскольку в ней реализовано *все возможное* зло. Поэтому, если вообще имеет смысл говорить о выборе какого-то образа реальности из перспективы его моральной привлекательности, то, с точки зрения количества наличествующего в ней зла, совокупность льюисовских возможных миров является не слишком привлекательной альтернативой.

Однако вернемся к ответам Леймонта на льюисовские возражения против вечного ада. Что означает то, что грешники заслуживают вечного наказания, поскольку их воля навсегда прилеплась к греху? В свете той онтологической модели отношений между Богом и Его творением, которая была описана во втором разделе данной статьи, это означает не что иное, как то, что некоторые из рациональных агентов не реализовали ту способность к вечному блаженству, которая была им дарована Богом. Их воля — поскольку она в силу их свободного решения оказалась навсегда соединенной с преходящими объектами желания (например, славой, властью, богатством, чувственными удоволь-

30. Подробнее о моральных импликациях модального реализма см.: Фролов К. Г. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 69–79.

ствиями и т.п.) — постоянно причиняет им страдания, так как они не могут получить удовлетворения из-за отсутствия своих объектов в вечной жизни. Почему Бог не может дать насельникам ада «второй шанс»? Или воздействовать на них до тех пор, пока их воля — не исправиться? Ответ на эти вопросы довольно прост: рай и ад — это эсхатологические, то есть последние, окончательные, итоговые состояния творения. Если в рамках этих состояний еще мог бы существовать «второй шанс» или воля после смерти могла бы изменить объект своего желания, то они не были бы окончательными³¹.

Что касается второго аспекта ответа Леймонта на возражение Льюиса, то здесь следует отметить, что было бы неверным считать Бога творцом ада даже по аналогии с правителем, который строит тюрьму для наказания преступников. Бог не творит ада, так же как не творит Он и смерти. Ад — так же как и смерть — возникает как результат греха, то есть нарушения божественного порядка вещей. Однако несмотря на это, ад является наказанием, хотя и не в том смысле, в каком это иногда представляют современные сторонники теодицеи от свободной воли. Последние считают, что грешники находятся в аду потому, что они сами *хотят* находиться в аду. С точки зрения более традиционного понимания природы греха, грешники хотят наслаждаться временными благами как вечными, но поскольку это невозможно, они испытывают страдания из-за неудовлетворенности своего желания. Их состояние действительно является наказанием в силу того, что они претерпевают его вопреки своему желанию, и они переживают его как мучительное, поскольку их желание никогда не находит удовлетворения, но в то же время оно — результат их собственного выбора. Выбор как таковой — часть природы рационального агента, поэтому если бы Бог воспретил этот выбор, то Он поступил бы против природы, то есть совершил бы насилие. Бог лишь постоянно оказывает человеку помощь, необходимую для того, чтобы тот имел возможность совершить правильный выбор, но никогда не прину-

31. О бесперспективности теорий «второго шанса» см.: Kvanvig, J. L. *The Problem of Hell*, p. 71 ff. В литературе также обсуждается вопрос о симметричностирая и ада. Бенджамин Матесон привел аргумент против возможности обращения грешников в аду на основании принципа симметричностирая и ада. Если грешник, находясь в аду, может обратиться к Богу, то и праведник, находясь в раю, также может отпасть от Бога, что является абсурдным. Однако, на мой взгляд, финальностьрая и ада играет более важную роль, чем требование их симметричности. Подробнее см.: Matheson, B. (2014) "Escaping Heaven", *International Journal of Philosophy of Religion* 75(3): 197–206.

ждает к нему. Однако сама возможность вечного ада является необходимым спутником творения, без нее не было бы самого творения как чего-то отличного от Бога, то есть благого не по сущности, а по причастности. Таким образом, самым творением Бог *необходимо* допустил возможность вечного ада³², однако тот, кто совершил грех, то есть нарушил порядок в его направленности к Богу как высшему благу, сделал эту возможность актуальной.

4. Заключение

В заключение следует указать на два момента в концепции традиционного христианского теизма, без которых учение о вечном аде, даже при условии его полной интеллектуальной состоятельности, представлялось бы жестокосердным и потому плохо совместимым с человечностью в моральном понимании этого слова.

Во-первых, это безусловность прощения, которое Бог дарует тем грешникам, которые искренне обращаются к Нему, то есть переориентируют свою волю от конечных благ к высшему благу. Универсалисты часто обвиняют «инферналистов» в искажении христианской благой вести, указывая на то, что цель евангельской проповеди не в том, чтобы запугивать людей муками ада, а в том, чтобы освободить их от демонического образа карающего Бога. В целом это, без сомнения, верно, но такое освобождение вряд ли может состоять в отрицании возможности вечного ада, поскольку реальность прощения подразумевает реальность греха и его последствий (в том числе и вечного ада), без которой само прощение не имело бы той ценности, которую ему приписывает христианство.

Во-вторых, учение о вечном аде не исключает надежды на спасение в отношении каждого человека, несмотря на то что, с человеческой точки зрения, в мире много греха. Льюис писал, что убеждение людей в существовании вечного ада не позволяет ему восхищаться теми, кто его разделяет, поскольку они поклоняются аморальному тирану. Однако, как было показано, учение об аде не предполагает, что Бог является тираном, обрекающим свой народ на несоразмерные страдания. Напротив, Он тщательно оберегает свободу своих творений, но при этом не лишает

32. Речь идет о метафизической возможности отклонения от божественной воли, но не о способности грешить. Бог не сотворил способности грешить ни у ангела, ни у человека.

их ответственности. Согласно христианскому учению, человеческая природа имеет естественную направленность к своему Творцу, и это дает надежду на спасение каждого человека, каким бы грешником он ни казался.

Библиография / References

- Кузев В.В. Проблема ада как составляющая проблема зла в христианской традиции // *Философия религии: альманах*. 2012–2013. М.: Наука–Восточная литература. 2013. С. 128–144.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. Перевод А.В. Апполонова. М.: Издатель Савин С.А., 2006. 817 с.
- Фокин А.Р. Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии*. 2018. № 1(2). С. 60–96.
- Фролов К.Г. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2020. Т. 13. № 1. С. 69–79.
- Шохин В.К. Так ли антигуманна христианская эсхатология? (Комментарии к статье В.В. Кузева.) // *Философия религии: альманах*. 2012–2013. М.: Наука–Восточная литература. 2013. С. 145–159.
- Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. Спб: Нестор-История, 2018.
- Appolonov, A. V. (ed.) (2006) *Foma Akvinskii. Summa teologii. Chast' pervaiia. Voprosy 1–64* [Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Part 1. Questions 1–64]. Moskva.
- Adams, M. M., Sutherland, S. (1989) "Horrendous Evils and the Goodness of God", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 63: 297–323.
- Feser, E. (2010) "Classical Theism" [<http://edwardfeser.blogspot.com/2010/09/classical-theism.html>, accessed on 15.08.2020].
- Fokin, A. R. (2018) "Doktrina bozhestvennoi prostoty: istoricheskie formy i sovremennye diskussii" [The Doctrine of Divine Simplicity: Historical Forms and Contemporary Discussions], *Trudy kafedry bogoslovii Sankt-Peterburgskoi duhovnoi akademii* 1 (2): 60–96.
- Frolov, K. G. (2020) "Etika i metafizika: k voprosu o vzaimootnoshenii" [Ethics and metaphysics: On the interaction between them], *Philosophy Journal* 13(1): 69–79.
- Greer, R. A. (1996) "Augustine's Transformation of Free Will Defence", *Faith and Philosophy* 13(4): 471–486.
- Hart, D. B. (2019) *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation*. New Haven and London: Yale University Press.
- Kvanvig, J. L. (1993) *The Problem of Hell*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Kuzev, V. V. (2013) "Problema ada kak sostavliaiushchaia problema zla v khristianskoi traditsii" [The problem of hell as a part of the problem of evil], in *Filosofia religii: al'manakh 2012–2013*, pp. 128–144. Moskva.
- Lamont, J. (2011) "Justice and Goodness of Hell", *Faith and Philosophy* 28(2): 152–173.
- Leftow, B. (1998) "Classical theism", in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis [<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/god-concepts-of/v-1/sections/classical-theism>, accessed on 15.08.2020].

- Lewis, D. (2007) "Divine Evils", in L. M. Antony (ed.) *Philosophers without gods. Meditations on atheism and secular life*, pp. 231–242. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Matheson, B. (2014) "Escaping Heaven", *International Journal of Philosophy of Religion* 75(3): 197–206.
- Menn, S. (1992) "Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good", *The Review of Metaphysics* 45(3): 543–573.
- Rowe, W. (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly* 16(4): 355–341.
- Shokhin, V. K. (2013) "Tak li antigumanna khristianskaia eskhatologiya? (Kommentarii k stat'e V. V. Kuzeva)" [Is the Christian Eschatology so Inhuman? Comments on Valery Kuzev's Paper], in *Filosofiya religii: al'manakh 2012–2013*, pp. 145–159. Moskva.
- Shokhin, V. K. (2018) *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'* [Philosophical Theology: Canon and Variability]. Sankt-Peterburg.
- Talbott, T. (1990) "The Doctrine of Everlasting Punishment", *Faith and Philosophy* 7(1): 19–43.
- Talbott, T. (2007) "Universalism" in J. Walls (ed.) *The Oxford Handbook of Eschatology*, pp. 446–461. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Talbott, T. (2014) *The Inescapable Love of God*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Talbott, T. (2017) "Heaven and Hell in Christian Thought", in E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/heaven-hell/>, accessed on 15.08.2020].