

К.М. Антонов

Проблематизация идеи вечных адских мук в философской эсхатологии Н.А. Бердяева

Антонов Константин Михайлович – доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии и религиоведения богословского факультета ОЧУ ВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет» (ПСТГУ). Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;

e-mail: konstanturg@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

В статье на основании работ Н.А. Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация», «Истина и Откровение. Прологомены к критике откровения», «Самопознание» анализируется отношение философа к идее «вечных адских мук». Рассматриваются проблемы, связанные с осуществлением рациональной реконструкции мысли философа, обосновывается возможность и необходимость философского обсуждения богословских проблем. Эксплицируется релевантный контекст становления мысли Бердяева по этой теме: рассмотрение проблемы ада в русской философии XIX – начала XX в. Демонстрируется, что если в работе «О назначении человека» Бердяев указывает на антиномичность идеи ада, воспроизводит «внутренний диалог души об аде», различая объективную и субъективную постановку вопроса, то в более поздних работах он дает фронтальную и систематическую критику этой концепции, которая включает несколько линий аргументации: апологетическую, психологическую, историко-религиозную (в том числе затрагивающую статус евангельских свидетельств), социологическую, этическую, онтологическую. Автор реконструирует предложенные Бердяевым аргументы по всем указанным линиям и приходит к выводу, что полностью отвергая объективно-онтологическую постановку вопроса о вечных адских муках, Бердяев указывает на реальность экзистенциального опыта ада, присущего каждому человеку. В заключение резюмируются формы и аспекты идеи ада, рассмотренные в работах Бердяева, они соотносятся с промежуточными итогами современных дискуссий, указывается на необходимость богословского осмысления намеченной Бердяевым интерпретации идеи ада.

Ключевые слова: Бердяев, русская религиозная философия, философская теология, эсхатология, ад, вечные адские муки

Ссылка для цитирования: Антонов К.М. Проблематизация идеи вечных адских мук в философской эсхатологии Н.А. Бердяева // *Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2022. Т. 6. № 2. С. 90–113.

Благодарности: Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 21-011-44030 «Мышление бытия и вера Откровения: пути соотношения в немецкоязычной протестантской теологии и русской религиозной философии XX века».

Problematising the Idea of Eternal Hell Torments in Nikolai Berdyaev's Philosophical Eschatology

Konstantin M. Antonov

Saint-Tikhon's Orthodox University. Likhov, 6-1, Moscow 127051, Russian Federation;

e-mail: konstanturg@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0982-2513>

In the article based on the following works of N.A. Berdyaev: “The Destiny of Man. An Essay in Paradoxical Ethics”, “Creativity and Objectification. An Essay in Eschatological Metaphysics”, “Truth and Revelation. Prolegomena to the Criticism of Revelation”, and “Self-Knowledge: An Essay in Autobiography” the author analyzes the philosopher's attitude to the idea of ‘eternal hell torments’. The author addresses the problems related to a rational reconstruction of Berdyaev's thought, and argues for the possibility and necessity of philosophical discussion of theological problems. The relevant context for the development of Berdyaev's thought on the topic is explicated, namely, the discourse on the problem of hell in Russian philosophy of the 19th and the early 20th centuries. It is demonstrated that if in “The Destiny of Man” Berdyaev points to the antinomian nature of the idea of hell and reproduces ‘the soul's inner dialogue about hell’, distinguishing between the objective and subjective phrasing of the question, in the later works he gives a straightforward and systematic criticism of this concept, which includes several lines of argumentation: apologetic, psychological, historical-religious (that included speaking on the status of evangelical testimonies), sociological, ethical, and ontological. The author reconstructs the arguments proposed by Berdyaev along all of these lines and comes to the conclusion that, while completely rejecting the objective-ontological formulation of the issue of eternal hell torments, Berdyaev points to the reality of the existential experience of hell inherent in every person. The author concludes by summarizing the forms and aspects of the idea of hell, as considered in Berdyaev's works, these are contrasted with the provisional results of modern discussions, and the need for theological understanding of Berdyaev's interpretation of the idea of hell is indicated.

Keywords: Berdyaev, Russian religious philosophy, philosophical theology, eschatology, hell, eternal hell torments

Citation: Antonov K.M. “Problematising the Idea of Eternal Hell Torments in Nikolai Berdyaev's Philosophical Eschatology”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 6, No. 2, pp. 90–113.

Acknowledgements: This article was prepared with the financial support of RFBR grant “Thinking of Being and Faith of Revelation: Ways of Correlation in German-speaking Protestant Theology and Russian Religious Thought of the 20th Century”, project number 21-011-44030.

Существование вечного ада означало бы самое сильное опровержение существования Бога, самый сильный аргумент безбожия

Н.А. Бердяев
Самопознание

Проблема ада и вечности адских мук – одна из наиболее острых и болезненных проблем христианского богословия, обсуждавшаяся на протяжении всей его истории. Многие авторитетные богословы и учителя Церкви (Ориген, Григорий Нисский) высказывали свои сомнения относительно «вечности» ада. Более того, можно сказать, что данная проблема имеет более общее и чисто философское значение и, в качестве некоторого предельного этического мысленного эксперимента, обсуждающего соотношение любви, справедливости и свободы, может обсуждаться безотносительно христианства, теизма и вообще религиозного мировоззрения. При этом, если в XIX–XX вв. эта тема несколько утратила свою популярность, то в конце XX в. она, в контексте возрождения проблематики философии религии и философской теологии, снова вернулась в дискуссионное поле [Уоллс 2013: 720–721; Шохин 2018: 252–259]. Среди современных мыслителей, близких «континентальной» традиции, вопрос о вечных муках и всеобщем спасении поставил совсем недавно Д.Б. Харт [см.: Харт 2021]. В настоящее время в его разработку вносят свой вклад и отечественные исследователи, которые, однако, к сожалению, сосредотачивают свое внимание на анализе только зарубежных дискуссий [Кузев 2013: 128–144, Шохин 2013: 145–159; Гаспаров 2021: 51–71; Мишура 2021: 72–91].

Между тем, следует отметить, что в русской религиозно-философской традиции, с ее постоянным и подчеркнутым вниманием к мифу и метафизике, эта тема сохраняла свою актуальность вплоть до середины XX в., когда ее развернутые трактовки (причем в критическом по отношению к традиционному пониманию ключе) предложили в своих последних произведениях прот. С. Булгаков и Н.А. Бердяев. В настоящей статье я попытаюсь предложить реконструкцию позиции второго из них. Для этого я в начале остановлюсь на основных понятиях и методологических трудностях и особенностях моего подхода, затем кратко опишу основной контекст мысли Бердяева – дискуссию об аде в русской религиозной мысли, затем – осуществлю реконструкцию его позиции, опирающуюся на основные тексты, посвященные данной проблеме и в заключение попытаюсь соотнести их с современными дискуссиями на эту тему, обосновать необходимость богословского осмысления основных выводов мыслителя.

1. Методологические пролегомены: основные понятия и подход

Под «эсхатологией» традиционно понимается «учение о конечных судьбах мира и человека» или, иначе, «учение о последних вещах». Несмотря на то, что традиционно эсхатологические идеи относятся к сфере богословских концепций, эсхатологическая проблематика как проблематика «конца», давно уже вошла в сферу внимания философского мышления. В работе «Творчество и объективация» Н.А. Бердяев, в частности, характеризовал свою концепцию

как «эсхатологическую метафизику», понимая под этим «рассмотрение всех вопросов... в свете конца». Бердяев критичен по отношению к тому, что до сих пор «эсхатология оставалась частью догматической теологии и притом не самой главной». Свою работу он понимает как «опыт гносеологического и метафизического истолкования конца мира, конца истории», однако речь при этом не идет о «проповеди конца мира», скорее, речь идет об остром ощущении его конечности, духовном опыте исторических катастроф, «остром чувстве царящего в мире зла и горькой участи человека в мире» [Бердяев 1995: 164–165]. Конец мира, истории, бытия, по Бердяеву, означает прорыв к трансцендентному смыслу, осуществляющийся как в индивидуально-личностной (не только в форме смерти, но и в форме единичного и уникального творческого акта, в осуществлении которого личность преодолевает конечность и статику бытия), так и в универсально-исторической перспективе. Именно здесь встает вопрос о конечной участи человека. В своем основном этическом трактате, «О назначении человека», Бердяев третью, заключительную часть называет «О последних вещах. Этика эсхатологическая» и посвящает ее, по видимости, традиционным топосам: вопросам смерти и бессмертия, ада и рая. Это дает исследователю право рассматривать проблему ада и вечных мук как эсхатологическую не только в чисто богословском, но и в философском и, конкретнее, специально бердяевском смысле.

Однако прежде, чем обращаться непосредственно к анализу мысли Бердяева, кажется необходимым сделать несколько методологических оговорок.

1. В данном тексте я не решаю догматическую проблему ада и веду все рассуждение не в богословском, а в философском или, даже точнее – в историко-философском ключе. Его предметом выступает философская теология, т.е. ситуация, когда философ по каким-то причинам входит в пространство богословских дискуссий, ставит и решает богословские вопросы и проблемы, но делает это своими, философскими, методами и не претендует на речь от имени Церкви, но мыслит исключительно на свой страх и риск. Как справедливо заметил В.В. Зеньковский: «Бердяев не хочет быть богословом, он позволяет себе остаться философом и тогда, когда фактически трактует богословские темы» [Зеньковский 2001: 729].

2. Вопреки тому, что приведенное высказывание Зеньковского содержит явно критические коннотации, мне кажется, что такого рода «философские набег» в область богословия имеют большое значение, независимо от того, соглашаемся мы или не соглашаемся с конечными выводами данного философа. Философский анализ богословских утверждений и аргументов, ставший в последнее время нормой как в «континентальной», так и в «аналитической» традиции, позволяет лучше понять их генеалогию, их «социологию» как форм знания, их логическую структуру, условия их мыслимости, их этические импликации, онтологические обязательства, которые они налагают, в итоге – лучше представить себе, как выглядят эти утверждения и аргументы в глазах потенциальной аудитории богословских идей. Кроме того, вынося за скобки мировоззренческие обязательства, связанные с теми или иными богословскими концепциями, философ может представлять их как своего рода мысленные эксперименты (напр., этические дилеммы), имеющие значение не только для богословов или христиан, но и для всех людей, независимо от их убеждений.

3. Однако в случае Бердяева историко-философский анализ его аргументов встречается со специфическими сложностями. Такой анализ подразумевает выполнение трех операций: 1) помещение идей Бердяева в релевантный им контекст; 2) установление их места в этом контексте путем 3) осуществления рациональной реконструкции предложенной им системы аргументации. Отсюда можно будет попытаться 4) сопоставить их с итогами современных дискуссий, сделать предварительные выводы об их общефилософском и богословском значении.

Именно третья процедура оказывается наиболее проблематичной, причем по причинам двоякого рода. Снова сошлюсь на Зеньковского, точно указавшего стилистические истоки этой трудности: «В литературной манере Бердяева есть некоторые трудности, – часто читателю трудно уловить, отчего данная фраза следует за предыдущей: порой кажется, что отдельные фразы можно было бы легко передвигать с места на место – настолько неясной остается связь двух рядом стоящих фраз» [Зеньковский 2001: 718]. Зеньковский же рассматривает «афористичность», «фрагментарность», «публицистичность» и «профетизм» как черты не только стиля, но и метода бердяевского философствования. Все это находится в явном противоречии с аналитическими тенденциями современной мысли и существенно затрудняет выявление рациональных и общезначимых элементов в мысли философа.

Из этого вытекает вторая трудность: акцентируемая Зеньковским в связи с указанными чертами «личностность» бердяевского мышления заставляла исследователей его творчества относиться к рациональной стороне его мышления с пренебрежением и, в результате, в частности, его аргументация в вопросе об аде еще ни разу не становилась предметом серьезного анализа ни со стороны философов, ни со стороны богословов¹. Между тем она, несомненно, заслуживает очень серьезного отношения. Ниже я постараюсь обосновать тезис, согласно которому речь тут идет отнюдь не о личных эмоциях Бердяева, а о развернутой и довольно сложной системе аргументации, серьезном анализе предпосылок и следствий идеи «вечных адских мук», хотя и скрытой за присутствием Бердяеву несколько хаотичным, неакадемичным и отчасти художественным способом изложения. Для того, чтобы вычленил эти аргументы из бердяевского текста, чтобы отделить их друг от друга и представить в форме именно аргументов, соотносимых с обсуждаемыми в современных дискуссиях, его необходимо определенным образом препарировать, расчлнить, перефразировать, уточнить.

Понимание представления об аде в современных философско-религиозных и философско-теологических дискуссиях формулирует вслед за Хартум и Кванвигом в недавней статье И. Гаспаров. Он выделяет 4 довольно-таки ясных и отчетливых положения, обсуждение которых ведется, как он утверждает, главным образом в моральном или теологическом (скорее – онтологическом) ключе:

¹ О ней мимоходом, с похвалой этического характера, говорит Н.О. Лосский [Лосский 2007: 328], из современных исследований см.: [Дергалева 2014: 11–19; Гачева 2018a: 146–159].

- (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 воздаянием за грехи, совершенные в земной жизни [Гаспаров 2021: 54].

Ниже мы посмотрим, как «хаос» бердяевского мышления соотносится с этими положениями, и не позволяет ли он так или иначе наметить перспективы, выходящие за их рамки.

2. Контекст

Прежде чем переходить непосредственно к анализу мысли Бердяева, следует сказать несколько слов о ее контексте: постановке проблемы ада в истории русской мысли. В значительной степени эта работа проделана в статьях А.Г. Гачевой, посвященных постановке в ней теме апокатастасиса. В качестве исходных точек здесь предстают «логика всепрощения» старца Зосимы, предложенная Достоевским в «Братьях Карамазовых», «учение об активном, творческом христианстве», признающий условность апокалиптических пророчеств «активно-творческий эсхатологизм» (Бердяев) Н.Ф. Федорова, развивающий их подход Соловьева, для которого «идеи всеединства и богочеловечества логически исключали и разделение, и отверженность применительно к преображенному состоянию мира». Как следствие, «и для Федорова, и для Соловьева «осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа... равносильно осуждению всех», а догмат о вечных муках оказывается, по выражению Соловьева в 12-м «Чтении о Богочеловечестве», «гнусным». С этой позицией полемизировал К.Н. Леонтьев, критиковавший идею Достоевского о «мировой гармонии» и идею прогресса с догматической церковной позиции и утверждавший «всеобщее разрушение» как итог мирового процесса [Гачева 2018а: 31–34].

Все эти авторы чрезвычайно важны для Бердяева и их интуиции послужили важными точками отсчета его мышления, в том числе и в рассматриваемом здесь вопросе. Именно Федоров и его критическое восприятие Данте как «мстительного писателя» или «гения мести» [Бердяев 1996: 138; Бердяев 1931: 292] служит для Бердяева постоянной точкой отсчета в размышлениях о природе ада.

Леонтьев воспринимается им как человек, с глубочайшей серьезностью переживший «страх вечных адских мук»: «Переживание этого ужаса и страха он считал религиозным переживанием по преимуществу, он с ним связывал самую сущность христианской религии как религии искупления» [Бердяев 1926: 222]. Напротив, Вл. Соловьев, исходя из идеи богочеловечества «никогда не понимал христианства как исключительно религию личного спасения, а всегда понимал его как религию преображения мира, религию социальную и космическую» [Бердяев 1989а: 209], идея боговоплощения у него преобладала над идеей искупления, и это было основой для его отрицания вечности адских мук.

Сложнее всего выглядит в изображении Бердяева диалектика ада в мышлении Достоевского. Именно Достоевский наиболее глубоко исследовал пути человеческой свободы в ее связи со злом. Для Достоевского зло не является преходящим моментом в эволюции добра, «зло для него есть зло». С реальностью зла связана и реальность ада: «Зло должно сгореть в адском огне. И он проводит зло через этот адский огонь» [Бердяев 1923: 93]. Но эта реальность весьма специфична, свою критику «судебного» понимания христианства Бердяев возводит здесь к Достоевскому: «Не внешняя кара ожидает человека, не закон извне налагает на человека свою тяжелую руку, а изнутри, имманентно раскрывающееся Божественное начало поражает человеческую совесть, от опаляющего огня Божьего сгорает человек в той тьме и пустоте, которую он сам избрал себе» [Там же: 73–74].

В конце XIX – начале XX в. к критикам идеи вечного ада присоединяется новый ряд мыслителей, к которым А.Г. Гачева относит Розанова, Толстого, Несмелова. Все они так или иначе обращали внимание на элементы антропоморфной жестокости, присутствующие в этой концепции, причем не только на уровне религиозных представлений, но и на уровне их догматической фиксации (прежде всего, в «Догматике» митр. Макария)².

Все они оказали значительное влияние на становление мысли Бердяева. Против Розанова он утверждал христианский смысл мира, его конечное преобразование и всеобщее просветление, в сложном внутреннем диалоге с Толстым – пытался найти такой образ христианской догматики, который не подпадал бы под критическую аргументацию великого писателя, в учении Несмелова он уже в начале XX в. находил основания для утверждения возможности спасения «и язычников, и умерших, и даже падших духов» [Гачева 2018б: 149–150].

Качественно новым этапом стало осмысление этой идеи в больших фило-софско-теологических трактатах второго десятилетия XX века.

Весьма специфическую позицию в этом вопросе занимал о. П. Флоренский, утверждавший в книге «Столп и утверждение Истины» (1914) принципиальную антиномичность православной эсхатологии, в частности, сформулировавший «антиномию геенны», в которой тезис: «невозможна невозможность всеобщего спасения» исходит из Божией любви к твари, а антитезис: «возможна невозможность всеобщего спасения» – из свободной любви твари к Богу [Флоренский 1990: 208–209]. При этом Флоренский рассматривает различные антропологические и эсхатологические концепции как «рационализации мистического процесса наказания и очищения» [Там же: 254], а решение антиномии видит в одновременном утверждении тезиса и антитезиса. В основе его лежит предположение об испытывающем и рассекающем человека мистическом огне, под действием которого греховная эмпирическая самость отделяется от подлинного ядра личности, причем так, что то, что для первой переживается как «непрестанная продолжаемость в дурную бесконечность» мучения, для второй предстает как «абсолютный по содержанию миг, когда соприкасаются

² О распространенности критического отношения к идее вечных мук в России начала XX в. свидетельствует, в частности, доклад св. муч. А. Журавковского, сделанный в 1916 г. в Киевском религиозно-философском обществе [Гачева 2018б: 150].

грех и взор Божий», как «огненная операция», результатом которой становится объективное спасение [Флоренский 1990: 244, 240]. Отметим для будущего, что изложение Флоренского строится на постоянной перемене точки зрения: субъективной – человеческого переживания и объективной – «для Бога», а также содержит в себе важный компаративистический элемент – сопоставление христианских представлений об аде с дохристианскими.

Бердяевская критика в адрес Флоренского хорошо известна, однако, именно учение о геенне вызвало у него скорее одобрительный отклик: «Учение свящ. Флоренского о геенне положительно оригинально, интересно и, вероятно, не ортодоксально, в нем все-таки найдут элементы ненавистного оригенизма, своеобразного гностицизма, отрицание ортодоксальных адских мук» [Бердяев 1989б: 562]. В дальнейшем мы увидим, что ряд его важных элементов был использован Бердяевым в собственных размышлениях.

Своеобразную призрачность и бессубъектность вечных адских мук утверждает, отчасти следуя Флоренскому в этом вопросе, и Е.Н. Трубецкой в своем «Смысле жизни» (1918), стремившийся, по признанию исследователей, отставить ортодоксальную концепцию [Белькинд 2014: 137–141; Гачева 2018б: 154; Митрофанов 2018]. С его точки зрения основная моральная трудность этой концепции возникает при его антропоморфном или, точнее, космоморфном восприятии: «Мы мыслим адские муки по образу и подобию нашего временного процесса, как что-то без конца длящееся во времени» [Трубецкой 1922: 120]. Кроме того, «ад возмущает совесть, поскольку мы представляем себе жизнь в аду, жизнь, обреченную на бесконечные мучения» [Там же: 121]. Однако переход к абсолютной смерти следует мыслить скорее как некое замершее мгновение, и никакой жизни в собственном смысле слова в аду и нет. Его отличие от Флоренского и приближение к ортодоксальной концепции заключается в том, как мыслится им этот окончательный переход: «Свободным самоопределением сотворенное существо на веки вечные отделяется от самого источника жизни и в этом отрешении испытывает крайнюю, беспредельную муку» [Там же: 120]. Тем самым, однако, утверждение о бессубъектности и призрачности адской муки, все-таки, остается декларативным. Пусть мука длится только миг, но сам же автор утверждает, что «в данном случае «миг» совпадает с вечностью и потому вмещает в себе ту беспредельность страдания, которая соответствует беспредельности утраты» [Там же]. Интересно, однако, представление Трубецкого о суде как «воспоминании всей прожитой человеком жизни до мельчайших подробностей» [Там же: 122], – которое, как мы увидим в дальнейшем, будет использовано Бердяевым.

К этому ряду мысли примыкает и Булгаков в «Свете Невечернем» (1917), где также утверждается антиномичность эсхатологии: ««Вечные муки» имеют лишь отрицательную вечность, это только тень, отбрасываемая самостью. Нельзя поэтому признать за ними положительной силы вечности, а поэтому и нельзя утверждать их неуничтожимость, хотя одинаково нельзя ее и отрицать. Здесь религиозная апория, и в смирении остановиться пред этой недоступной тайной повелевает религиозное целомудрие и скромность», которые, однако, позволяют сохранить надежду на победу «неизреченной любви Божией» [Булгаков 1994: 356]. При этом и стандартная догматическая постановка

вопроса, и оригенизм, и концепция переселения душ одинаково признаются рационализациями, «применяющими к жизни будущего века категории нашей временности» [Булгаков 1994: 356]. Тем не менее мыслитель утверждает качественную разницу между свободой в Боге, как переходе к новому бытийному возрасту, исключающему возможность греха без повреждения свободы, и свободой в зле, которая «предполагает судорожное волевое усилие непрерывного бунта, почему с нее и можно сорваться» [Там же]; развитие этого ряда мыслей в поздних работах – «Невеста Агнца» (1945) и «Апокалипсис Иоанна» (1948) – также приведет Булгакова к отрицанию вечного ада, концепции апокатастасиса, не отрицающей свободы человека, – об этих идеях Бердяев неизменно отзывался с большим одобрением [Бердяев 1996: 131–132].

Таким образом, мы видим, как в русской мысли второй половины XIX – начала XX в. нарастало своеобразное моральное беспокойство, связанное с проблемой вечных адских мук. Это беспокойство, связанное со своего рода «активистской» эсхатологией, восходящей к Федорову, соловьевской концепцией всеединства и моральной рефлексией, развитой Достоевским, начиная с середины второго десятилетия XX в., вылилось в ряд концепций, пытающихся либо уточнить, либо преобразовать стандартную эсхатологическую схему так, чтобы это моральное напряжение оказалось снято. Все они так или иначе указывали на невозможность окончательной рационализации «последнего разделения», пытались преодолеть антропоморфные и космоморфные элементы в его понимании, стремились тем или иным способом отличить божественную вечность и «вечность» ада, зачастую обыгрывали идею его онтологической прозрачности и своего рода бессубъектности.

Именно в этом контексте формировались идеи главного героя нашей статьи. К его текстам мы теперь и обратимся.

3. Проблема ада в работах позднего Бердяева

В своем отношении к идее вечного ада Бердяев прошел определенную эволюцию. В первой крупной работе – «Философии свободы» (1911), он, с одной стороны, утверждает непостижимость конкретной судьбы каждого человека, из чего следует, что «Мы должны жить с сознанием, что каждое существо может спастись, может искупить грех, может вернуться к Богу и что не нам принадлежит окончательный суд, а лишь Самому Богу» [Бердяев 1989в: 191]. С другой – говорит об опасности сострадания, о необходимости «беспощадного отношения к злу», и даже: «...если бы мы увидели того, кто окончательно и бесповоротно избрал путь зла, то он не мог бы уже вызвать к себе никакого сострадания» [Там же]. Тем самым моральная трудность, связанная с идеей вечного ада представляется ему преодоленной. В дальнейших работах эта тема отходит на задний план и возникает только в связи с историко-философскими изысканиями и в рецензиях, о которых шла речь выше. Она возвращается в эмигрантский период творчества и там оказывается связана с новым продумыванием пересечения этической и эсхатологической проблематики, с постановкой проблемы христианской апологетики в условиях новой эпохи мировой истории.

Наиболее предметно он обращается к этой теме в произведениях конца 20-х – начала 30-х гг.: «Философия свободного духа» (1927–1928) и «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), а затем в наиболее поздних: «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947) и «Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения». Эта книга является, по сути, последней работой Бердяева, она не была им полностью отделана и опубликована была только через много лет после смерти мыслителя. Отдельные замечания встречаются и в других работах, прежде всего, в «Самопознании» [Бердяев 1990: 286–287], однако мы ограничимся этими, уделив основное внимание «Назначению человека» и «Истине и откровению», в которых постановка этой темы дается наиболее оригинально и вместе с тем систематически.

3.1. Внутренний диалог души об аде в книге «О назначении человека»

В «Назначении человека» Бердяев квалифицирует проблему ада как «конечную» и «основную проблему этики» [Бердяев 1931: 286]. Тем не менее, мы не найдем здесь точной формулировки ни этой проблемы, ни той концепции, по поводу которой она возникает. Речь идет скорее о теме ада, различные «мучительные» или «антиномичные» аспекты которой как бы сшиваются между собой за счет специфического способа изложения: описания «внутреннего диалога души самой с собой», в котором «ни одна из сторон не побеждает окончательно» [Там же]. Я не буду проследивать все перипетии этого диалога во всех их деталях, остановлюсь лишь на наиболее значимых моментах.

Первоначальное противоречие морального сознания, заложенное в концепцию вечного ада, обнаруживается именно современной эпохой: «Современное отрицание ада делает жизнь слишком легкой, поверхностной и безответственной. Утверждение же ада лишает нравственную и духовную жизнь смысла, ибо вся она протекает под пыткой» [Там же]. Таким образом, ад оказывается одновременно и этически неприемлемым, и этически необходимым. С одной стороны, он лишает моральную и религиозную жизнь личности всякой ценности, убивает возможность автономной этики и бескорыстной религиозной жизни поскольку «делает человека утилитаристом, гедонистом и эвдемонистом» [Там же]. С другой – он выступает как условие возможности человеческой свободы: «Ад нужен не для того, чтобы восторжествовала справедливость и злые получили воздаяние, а для того, чтобы человек не был изнасилован добром и принудительно внедрен в рай, т.е. в каком-то смысле человек имеет нравственное право на ад, право свободно предпочесть ад раю» [Там же: 287]. Онтологической основой идеи ада, с этой точки зрения, оказывается идея личности, психологической – «острое и напряженное чувство личности, ее неистребимости» [Там же: 288]. Проблема усугубляется еще и тем, что с точки зрения свободы ад одновременно и необходим, и невозможен: «Нельзя отрицать ада, потому что это сталкивается со свободой, и нельзя признавать ада, потому что свобода восстает против этого» [Там же: 294]. Идея ада превращается в «рок», тяготеющий и над человеком, и над Богом (к этому вопросу мы еще вернемся позднее).

Следуя Флоренскому, Бердяев рассматривает проблему то с объективной точки зрения, так сказать с «позиции Бога», то с субъективной, как определенное переживание субъекта. Объективная точка зрения в отношении ада оказывается невозможной: она с неизбежностью имплицитно либо «неудачу творения» и увековеченный дуализм, либо двойное предопределение, подрывает либо всемогущество Бога, либо Его всеблагость [Бердяев 1931: 288, 294]. Психологически такая объективация ада имеет двойной исток: он коренится либо в безысходности дохристианского «греховного человечества, не знающего спасения, не могущего ни жить в вечности, ни окончательно умереть», либо в ображении «добрых», познавших спасение, «создается самим добром для «злых» и для «зла»» [Там же: 292]. Подлинное преодоление происходит не путем «оттеснения зла в особый порядок бытия», а путем его «просветления и преображения» [Там же: 318].

Однако вполне возможна субъективная точка зрения на ад. Ад как человеческое переживание представляет собой неустрашимую реальность духовной жизни. В ее описании у Бердяева чувствуются мотивы и Флоренского, и Трубецкого, и Булгакова: «Переживание вечных адских мук есть невозможность вырваться из замкнутости субъекта в своем мучительном переживании... Ад совсем не есть вечность, ад есть бесконечное продолжение во времени... Ад есть по существу призрачная, фантазмагорическая, небытийственная сфера. Но он может быть величайшей психологической, субъективной реальностью для человека» [Там же: 289–290]. При этом Бердяев корректирует эту постановку проблемы в экзистенциалистском ключе: «Я могу переживать адские муки и почитать себя достойным адских мук. Но... нельзя примириться с адом для других» [Там же: 296] – поскольку это неизбежно означает объективацию ада и рационализацию эсхатологии.

Вновь сходясь со своими предшественниками, Бердяев утверждает неприемлемость рационализаций в отношении эсхатологической проблематики в целом и темы ада в частности: «Все рациональные эсхатологии кошмарны. Кошмарна идея вечных адских мук, кошмарна идея бесконечных перевоплощений, кошмарна идея исчезновения личности в божественном бытии, кошмарна даже идея неизбежного всеобщего спасения. Эта кошмарность свидетельствует о том, что нарушается тайна принудительной рационализацией» [Там же: 303].

Подобно Булгакову в «Свете Невечернем», Бердяев соединяет антирационалистический пафос с утверждением надежды на победу божественной любви: «Мы не можем и не должны строить никакой рациональной онтологии ада, ни оптимистической, ни пессимистической. Но мы можем и должны верить, что сила ада побеждена Христом и что последнее слово принадлежит Богу и Божьему смыслу» [Там же].

Таким образом, с проблемой ада связан не только моральный, но и онто-гносеологический парадокс: с одной стороны, «проблема ада есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации» [Там же], но с другой: «мистическое и апофатическое богопознание не знает ада. Ад исчезает в бездонной и невыразимой глубине Божества (Gottheit). Ад принадлежит катафатическому и рационалистическому богопознанию» [Там же].

В целом, как представляется, голос «в защиту» ада звучит в этом внутреннем диалоге гораздо слабее, чем голос «против». Его тем не менее нельзя сбрасывать со счетов: не только субъективная реальность переживания ада оказывается весьма объективной, но и принудительный апокатастасис здесь не менее «кошмарен», чем вечный ад. Несмотря на весьма разностороннее обсуждение темы, Бердяеву, пожалуй, не удастся здесь окончательный синтез. Этот синтез осуществляется в более поздних, уже предсмертных, работах.

3.2. Система аргументации в книге «Истина и откровение»

Наиболее полный подбор аргументов против «объективной» концепции ада мы находим в последней работе мыслителя «Истина и откровение. Опыт критики всякого откровения». Этот труд в целом подводит итог философии религии и философской теологии мыслителя и в этом качестве анализировался мною раньше [Антонов 2019: 57–78; Антонов 2020: 24–87]. Здесь я сосредоточусь именно на теме ада и попытаюсь представить аргументы Бердяева в максимально упорядоченной и рациональной форме. Для того, чтобы реконструировать его позицию в ее максимальной полноте, я буду дополнять изложение аргументами из других упомянутых выше работ. Мы будем двигаться от наиболее внешних, утилитарно-апологетических, психологических и социологических аргументов к наиболее философски существенным этическим и онтологическим.

Итак.

1) *Апологетический аргумент.* Среди русских религиозных мыслителей Бердяев был, возможно, сильнее других озабочен проблематикой и методологией христианской апологетики в современном мире. С точки зрения современного сознания «самая идея ада ужасна и способна вызвать самые крайние формы безбожия» [Бердяев 1996: 129]. Апологетически эта идея контрпродуктивна: «Если раньше запугивание адом оставляло людей в Церкви, то теперь оно мешает войти в Церковь... Это даже одно из главных препятствий для обращения в христианство дехристианизированного мира» [Там же]. Опыт ада, полученный как христианами, так и нехристианами в XX в., скорее отталкивает и тех, и других от этой идеи, чем актуализирует ее в сознании: «Предпочитают не проникаться религиозными верованиями, которые грозят пожизненными каторжными работами. Совершенно достаточно и земного ада, чтобы его еще проецировать на небо. Большая часть современных христиан, которым чуждо средневековое сознание, предпочитает об этом не думать» [Там же].

Иными словами, Бердяев видит тут три аспекта: а) ад отпугивает людей от Церкви; б) он провоцирует атеизм; в) он накладывает ограничение на воцерковление и катехизацию: современный христианин «вытесняет» идею ада из сознания, и это закрывает для него возможность честного и последовательного продумывания содержания и оснований своей веры.

2) *Психологический аргумент.* Психологическая интерпретация и объяснение явлений религиозной жизни – важный аспект отношения русских философов к религиозной теме. Активно используя при этом фейербахианский вариант идеи антропоморфной проекции, они демонстрировали как его возможности, так и его ограниченность, идею богочеловечества рассматривали

как условие возможности реализации этого механизма. В данном случае Бердяев находит вполне уместным именно редуccionистское его применение: «Человек не только слишком часто создает ад в земной жизни, но создает его на собственную голову и в вечной, потусторонней жизни. Он заражает и затемняет свет откровения собственной тьмой» [Бердяев 1996: 133–134]. Онтология ада коренится в «иллюзиях сознания, порожденных объективацией», «проецировании опыта адских мучений на вечную жизнь» [Бердяев 1995: 278]. Более конкретно «тьма» расшифровывается следующим образом: «Идея вечных адских мук есть одно из самых страшных порождений запуганного и больного человеческого воображения, в ней чувствуются переживания древних садических и мазохических инстинктов...» [Бердяев 1996: 130]³. Большую роль в этом «затемнении» играет также и инстинкт мести: «...мстительные и жестокие инстинкты людей строили мстительную и жестокую эсхатологию» [Бердяев 1995: 278].

Сюда же, отчасти, относится и его критика защиты идеи ада при помощи идеи свободы воли: здесь также происходит «перенесение на божественную жизнь отношений, существующих в земной жизни», поскольку «самая идея свободной воли оказывается идеей уголовного права и совершенно неприменима к божественной тайне» [Бердяев 1996: 131].

Проблема, на которую указывает здесь Бердяев, заключается не только в том, что идея ада возникает из специфических негативных человеческих «инстинктов», архаических переживаний сознания, но и в том, что она их закрепляет, способствует их развитию, легализует их действие в рамках христианства.

3) *Историко-религиозный аргумент.* Этот аргумент представляет собой расшифровку той отсылки к «древности», которая содержится в психологической аргументации. Бердяев пытается показать работу антропоморфной проекции в ходе религиозной истории человечества, создать своего рода «психологическую генеалогию» ада. Здесь мы снова обратимся к «Назначению человека», в котором эта линия мысли представлена с наибольшей подробностью. Идея ада описывается здесь как результат своего рода «мифотворческого процесса», который начинается в глубокой древности, когда древний человек смешивал «сновидения» с «действительностью» [Бердяев 1931: 291]⁴. Первоначально, полагает Бердяев, идея ада не была связана с идеей справедливости и воздаяния, а выражала «печальную судьбу смертных», от которой не знали спасения древние греки, и власть над человеком хтонических богов. Большую роль в их формировании играет неадекватная интерпретация сновидческих образов, в которых концентрировались тяготы и ужасы человеческого бытия:

³ Ср.: «Неверно думать, что учение о вечных муках лишь ужасает людей, оно также доставляет им удовлетворение и удовольствие» [Бердяев 1995: 278].

⁴ Следует отметить, что в целом Бердяев отнюдь не склонен к эволюционистскому и прогрессистскому пониманию истории духовной культуры, как может показаться из этих слов. Мировосприятие «первобытного» человека является, с его точки зрения, менее расчлененным, но зато более целостным, комплексным, сложным, мистичным. В этом отношении он опирается на Л. Леви-Брюля [Бердяев 1931: 94–95].

«Тут зарождается душевная ткань адских кошмаров человечества, образов подземного, сумеречного, мучительно-грезящего полусуществования» [Бердяев 1931: 292]. Аристократический Олимп и мистериальная религиозность выступали как своего рода компенсация и преодоление этого хтонического ужаса. Следующий шаг связан с иранским влиянием: «Религиозно-нравственный дуализм свойствен персидскому сознанию, и он достигает особенной напряженности в манихействе» – Бердяев утверждает присутствие персидских влияний в иудаизме и христианстве, связывая с ними «идею дьявола и его царства». Окончательно освободиться от манихейских элементов с присущим им отождествлением «добра» и «добрых», «зла» и «злых», с «древним чувством мести, перенесенным из времени в вечность», христианству так никогда и не удалось, полагает мыслитель [Там же].

Если резюмировать этот аргумент, то он состоит в том, что идея ада представляет собой результат переработки мифотворческой фантазией низших, подсознательных импульсов и инстинктов, реликт или «пережиток» негативных аспектов дохристианского религиозного сознания в христианстве, и в целом – инородное тело в структуре христианского сознания.

3а) *Евангельский аргумент*. Важным аспектом историко-религиозного аргумента является у Бердяева контраргумент, направленный против естественного возражения, заключающегося в том, что совершенно определенные указания на объективную вечность адских мук содержатся уже в текстах Евангелия. На это Бердяев отвечает, помещая язык Евангелия в его религиозный контекст и задавая вопросом «о непогрешимости авторитета текстов Священного Писания». Язык Евангелия, с его точки зрения, «приспособлен к традиционным религиозным понятиям той среды, в которой жил и проповедовал Иисус... Притчи, которые в данном вопросе наиболее важны, целиком выражены в языке и понятиях еврейской среды того времени... человеческая среда того времени верила в адские муки, и к ней нужно было обращаться на понятном ей языке» [Бердяев 1996: 132–133].

И поскольку «человеческая природа во Христе заключала в себе все ограничения этой природы, кроме греховности» [Там же: 133], ограниченность исторического горизонта той среды, в которой произошло воплощение должна учитываться при решении вопроса об авторитетности тех или иных текстов. В противном случае: «Буквальное принятие евангельского текста приводит не только к противоречиям, которые раскрывает библейская критика, но и не может быть согласовано с более высоким нравственным сознанием, которое раскрывается под влиянием... самого христианства» [Там же].

Естественным возражением Бердяеву в этом случае может быть указание на то, что такого рода «редукция к среде» отнюдь не является прозрачной процедурой, обладающей достаточно точными и проверяемыми критериями исполнения, а потому допускает серьезные злоупотребления. На это, однако, он мог бы возразить тем, что в какой-то степени такая процедура неизбежна и присутствует и в самом евангельском тексте, где Иисус указывает на «жестокосердие» слушателей, и в святоотеческой экзегезе. Вопрос о критериях, таким образом, оказывается обращен к защитникам «ортодоксальной» точки зрения не в меньшей степени, чем к ее оппонентам.

Так или иначе, этот ход мысли дает Бердяеву возможность еще раз подчеркнуть своеобразную инородность представления о вечном аде в смысловой структуре христианского сознания, инородность, восходящую к его основному источнику.

4) *Социологическая линия аргументов* находится в тесной связи с намеченной Бердяевым идеей социологии знания, согласно которой существует обратная пропорциональность между уровнем сложности, глубины и нравственного достоинства некоторой идеи и шириной круга людей, для которых она доступна [Бердяев 1934: 63–65]. С этой идеей также тесно связана концепция «объективации», т.е. представления результата творческого акта и откровения в качестве одного из объектов профанного мира вещей, включенного в совокупность присущих этому миру причинно-следственных связей и соответствующих социальных представлений [Там же: 56–57]. Объективация подразумевает соответствие «средне-нормальному, социально-организованному и организующему сознанию» [Бердяев 1995: 164]. Нечто подобное происходит и с христианством: «В истории христианства произошла объективация Евангелия, приспособление его к социальной организации Церкви» [Бердяев 1996: 133]. Идея ада является едва ли не главным выражением этого приспособления, инструментом сплочения и «организации религиозного общества» [Там же: 139]. Эта идея «имела прежде всего педагогически-социологический и политический смысл, как и жестокое уголовное законодательство» [Там же: 131]. Ее смысл – регулирование человеческого поведения, его приведение к социальной норме, но это регулирование, как мы уже видели при анализе «Назначения человека», не имеет этического значения, даже наоборот: «...идея ада лишает всякого смысла духовную и нравственную жизнь человека, так как ставит ее под знак террора... Запуганный человек на все согласен, чтобы избежать адских мук» [Там же].

Иными словами – поскольку могут быть прослежены социальные истоки и социальные функции идеи ада и поскольку эти истоки и функции являются скорее утилитарными, чем возвышенными – эта идея не может рассматриваться как часть откровения, как органический элемент христианского благовествования.

5) *Этический аргумент*. Выше уже шла речь о том, что, согласно Бердяеву, традиционная концепция ада, с одной стороны, осуществляет внеэтическое регулирование человеческого поведения, а с другой – делает практически невозможной автономную этику, вводя в мотивацию человеческих поступков аффект страха перед неизбежным наказанием. Однако этим этические проблемы, возникающие в связи с этой концепцией, не ограничиваются. Она непосредственно затрагивает также идеи справедливости, моральной направленности и свободы человеческой воли и морального единства человечества. Рассмотрим их.

5а) Обсуждая проблему справедливости в контексте критики «судебного понимания христианства», Бердяев предлагает такую картину «Страшного суда», стилистически очень напоминающую толстовские «остраняющие» описания:

«Адский приговор выносится всемогущим и всеблагим Богом, который сам все создал, в том числе и человеческую свободу, все предвидел и, значит,

предопределил. Приговор на вечность выносится за деяния слабого, конечного существа в очень короткий промежуток времени, существа, находящегося целиком во власти Бога» [Бердяев 1996: 130]. Вывод напрашивается: «Тут нет ничего, напоминающего даже очень ограниченную человеческую справедливость, не говоря уже о справедливости Бога» [Там же] – иными словами, признавая идею ада, мы должны либо пересмотреть свою концепцию справедливости, либо признать, что Бог несправедлив⁵.

Последний вывод, по сути, и делает Кальвин в его концепции двойного предопределения, включающего предопределение к вечной гибели. Заслуга Кальвина заключается в доведении этого ряда мысли до абсурда, однако, те же проблемы встают перед любой концепцией, «которая утверждает, что Бог наделил человека свободой, зная заранее, что эта свобода может его привести к гибели» [Там же: 122–123, ср. Бердяев 1931: 300]. «Свобода воли», дарованная человеку Богом, оказывается в этом случае своеобразной «ловушкой для суда и наказания» человека, а ортодоксальная постановка проблемы также не может избежать вывода о предопределении, как и кальвинизм.

Более широкая трактовка свободы, к которой прибегают порой «упорствующие защитники ада», заключается в том, что «люди сами себя определяют в ад в силу своей свободы и что Бог не может насильственно вводить в рай, ибо и Бог может с грустью сказать про себя, что насильственно мил не будешь» [Бердяев 1996: 130], позволяет избежать «юридизма», однако и она все-таки «есть перенесение на божественную жизнь отношений, существующих в земной жизни» [Там же: 131]. Здесь мы, таким образом, вновь сталкиваемся с механизмом антропоморфной проекции, на этот раз в его моральном измерении. Такая апелляция к свободе «есть рационализация совершенно иррационального, и эта рационализация непереносима не для разума, который многое может перенести, а для морального чувства...». Морально непереносимым здесь оказывается, судя по всему, представление о своеобразном божественном равнодушии, ограниченности божественной любви, неизбежно входящем в этот образный ряд. Существенно, что сама эта непереносимость истолковывается Бердяевым, как «действие подлинно божественного начала в человеке» [Там же].

Таким образом, концепция вечного ада оказывается разрушительна либо для нашего понимания справедливости (в случае, если она сопоставляется с идеей Суда), либо для нашего понимания свободы (которое либо поглощается идеей предопределения, либо оказывается своеобразной юридической или моральной ловушкой, причем ловушкой не только для человека, но и для Бога).

Следующим морально неприемлемым следствием идеи вечного ада оказывается устанавливаемое ею разделение человечества: «Или я попаду в ад, а мои добрые друзья будут в раю, или они попадут в ад, а я буду в раю. Но и первое, и второе одинаково неприемлемо для совести». Тем самым «в судьбу человечества вносится вечное разделение» [Там же: 135], нарушается базовый этический принцип межчеловеческой солидарности, который применительно к эсхатологии и сотериологии формулируется Бердяевым

⁵ Ср. обсуждение современного «возражения от пропорций» в: [Шохин 2018: 256].

следующим незамысловатым образом: «Спасаться нужно вместе» [Бердяев 1996: 135]⁶. Идея ада неизбежно нарушает этот принцип и оказывается проявлением «ложного религиозного индивидуализма и трансцендентного эгоизма» [Там же: 138].

Такое «резкое деление мира на две части: на мир света и добра и мир тьмы и зла» неизбежно приводит к моральному парадоксу: зло «вызывает у борющихся со злом представителей добра злое, беспощадное, ненавистническое отношение к злым или почитаемым за злых, например, к идейным врагам». На основе этого морального парадокса и возникает «этика ада», в рамках которой «те, которые борются против зла, в сущности не очень хотят, чтобы злые освободились от зла, они слишком часто хотят, чтобы вместе со злом погибли и злые», иными словами, готовят для них вечный ад. Эта этика ада легко секуляризуется, она «руководит и теми, которые не признают никаких религиозных верований. Она часто свойственна революционерам, например, марксистам» [Там же: 137–138, ср. Бердяев 1931: 296].

Резюмируя, можно сказать, что с идеей ада связаны неприемлемые для этического сознания предпосылки и следствия: она несовместима с идеей автономной этики, достойного и свободного человеческого выбора, она разрушает солидарность между людьми, несет в себе элементы эгоизма и мстительности, вносит этически неприемлемые элементы в человеческое представление о Боге, она разрушительна для понятия справедливости, трансцендируя его не в сторону любви, а в сторону произвола.

Этически приемлемым представляется Бердяеву признание достойным ада себя самого (что может уже рассматриваться как начальное движение к просветлению), этически невозможным – признание другим достойным ада, причисление себя к «праведным судьям» [Бердяев 1990: 286; 1995: 278].

б) *Онтологический аргумент* включает в себя два ряда мысли: проблему соотношения ада и свободы, и проблему соотношения ада и Бога.

б.1) Первый из них уже обсуждался в рамках анализа «Назначения человека» и отчасти – в рамках этической аргументации. Говоря совсем коротко, идея ада предполагает свободу, благодаря которой человек может отвергнуть Бога, но, в тоже время, идея вечного ада уничтожает свободу, поскольку выход из него оказывается для человека закрыт: «свобода человека, свобода твари не допускает принудительного, детерминированного спасения и свобода же восстает против идеи ада как рока. Нельзя отрицать ада, потому что это сталкивается со свободой, и нельзя признавать ада, потому что свобода восстает против этого» [Бердяев 1931: 294]. «Свободный» выбор с абсолютно катастрофическими и абсолютно неотменимыми последствиями оказывается для человека роковым, при этом либо рок захватывает в свою сферу и Бога, чей замысел о человеке и мире терпит неудачу, либо Бог, который предвидит выбор человеческой

⁶ Ср. расшифровку этой идеи в другом месте: «...ад, хотя бы для меня одного, которого в иные минуты я считаю себя достойным, есть неудача всего творения, есть трещина в царстве Божьем. И наоборот, рай для меня возможен, если не будет вечного ада ни для одного живущего и жившего существа» [Бердяев 1995: 278].

свободы, но все-таки «дает добро» на его реализацию, Сам становится роком для человека [Бердяев 1931: 294].

6.2) С отношением Бога и ада связана вторая линия онтологической аргументации. Бердяев опять-таки формулирует ее в виде парадокса: «В участке ада нет ни единого луча божественного света, хотя Бог должен быть всяческая во всем» [Бердяев 1996: 134].

Этот парадокс расшифровывается мыслителем в виде довольно длинного рассуждения, исходной точкой которого оказывается один из вариантов «ослабленной» формы учения об аде: «Один любвеобильный и добрый католик говорил мне, что Бог создал ад как особую сферу, как тюрьму, приготовленную для осужденных, но мы не знаем, будет ли там многочисленное население, может быть, и никого не будет» [Там же]. Бердяев видит проблему в том, что «тюрьма для осужденных навеки» вообще входит «в план Божьего миротворения» и при этом «Бог не мог не предвидеть, какое количество осужденных попадет в его тюрьму». Тем самым «тюрьма приобретает онтологическое значение... и в конце концов принадлежит к Царству Божьему», оказываясь «выражением высшей справедливости» [Там же]. Выше мы рассматривали этическую сторону этой проблемы, связанную с разрушением идеи справедливости, ее онтологическая сторона заключается в выборе между отрицанием благодати и любви как атрибутов Бога, и разрушением самих понятий о благодати и любви.

Но и отказ от идеи ада как онтологической тюрьмы, его интерпретация в контексте идеи свободы, также ведет к неприемлемым онтологическим следствиям: «идея ада разделяет мир и человечество на две противоположные части. Навеки остается Царство Божье, царство добра, и царство дьявола, царство ада. Адское царство сосуществует с Царством Божьим». Здесь опять возникают две возможности: 1) такое сосуществование «входило в план миротворения». В план же входит и предвидение будущего. Однако «в божественном предвидении всегда есть и предопределение. Для Бога не существует времени. То, что человек мыслит как возможное грядущее, для Бога уже предвечно осуществлено, т.е. уже осуществлены адские муки как входящие в план миротворения» [Там же]. В этом случае Бог оказывается ответственным за ад, более того, «признается, что Бог предвечно захотел ада, как захотел зла, ведущего в ад, ибо зло вытекает из свободы, сообщенной твари Богом» [Там же: 136] – мы вновь приходим к идее предопределения к аду, и теодицея оказывается неосуществима; 2) во втором варианте «Бог не может победить адской тьмы» [Бердяев 1996: 134]. В этом случае признание онтологичности ада ведет к признанию успеха дьявола, которому удастся не только стать «князем этого мира», но и «создать свое вечное царство тьмы и муки – ад» [Там же: 136], неподвластный Богу, т.е. к ограничению божественного всемогущества, признанию дуализма и «неудачи творения».

Таким образом, независимо от того, рассматриваем ли мы ад как наказание за грехи или как форму проявления свободы, он, по Бердяеву, оказывается несовместим с каким-то из основных параметров христианского понятия о Боге: либо с Его всеблагодатью, либо – с всемогуществом. Тем самым мы вновь приходим к известной апории о соотношении Бога и зла (крайним проявлением которого оказывается здесь ад), которую до недавнего времени

приписывали Эпикуру, но которая, скорее всего, восходит к Секту Эмпирику [Шохин 2017: 150].

В заключение отметим, что категорически отрицая любую онтологизацию ада (и вообще зла), Бердяев признает его психологическую реальность как переживания, как определенной формы духовного опыта. Мыслитель считает не только допустимым, но и необходимым говорить об экзистенциальном переживании ада, подобном тому, которое испытывали и описывали Леонтьев и Достоевский, Флоренский и Е. Трубецкой: «У человека есть подлинный опыт адских мук, но это лишь путь человека и лишь пребывание в дурном времени, бессилие войти в вечность, которая может быть лишь божественной» [Бердяев 1990: 287]. При этом «вечность» мук означает не бесконечную длительность во времени, а лишь интенсивность мучительного переживания известного мгновения во времени» [Бердяев 1996: 132]. Опыт ада тесно связан с опытом суда (понимание которого у Бердяева также существенно отличается от общепринятого), составляет как бы его существенный, необходимый элемент: «Это суд самого подсудимого, ужас от собственной тьмы вследствие видения света и после этого преобразование светом» [Бердяев 1990: 287]. И к этому опыту Бердяев призывает относиться со всей серьезностью.

4. Выводы: виды и аспекты ада и его преодоление в мысли Бердяева

Прежде всего, следует упорядочить те формы учения об аде, которые так или иначе обсуждаются Бердяевым в его текстах. Фактически, Бердяев рассматривает четыре формы онтологического учения об аде, которые можно представить в следующем порядке: 1) сильная форма (бл. Августин, Кальвин): исходное деление людей на спасенных и осужденных, двойное предопределение, предопределение к гибели, исходящее от Бога; 2) классическая форма (Фома Аквинский, Данте, Эдвардс): реальность и вечность мучений, оправдание ада на почве идеи справедливости, при этом Бог не желает гибели грешников, но справедливо наказывает их за грехи; 3) в соответствии с этим выделяются две слабые формы: (1) («добрый католик») в которой ослабление идет по линии наказания: Бог создает ад, но неизвестно, окажется ли в нем кто-нибудь; (2) где ослабление идет по линии свободы: Бог не создает ад, люди сами создают его, по своей свободной воле отказываясь от богообщения (но отказываясь окончательно), именно в этом и заключаются «мучения» («либертарианская модель» [Шохин 2018: 257]).

При этом надо сказать, что хотя Бердяев далеко не всегда различает между ними ясно и отчетливо, он все же выстраивает определенную диалектику этих форм и довольно убедительно демонстрирует сводимость форм 2, 3(1) и 3(2) к первой. Для этого он сопоставляет их с божественными атрибутами всеведения, всемогущества и всеблагости.

Бердяев (как и другие русские мыслители XX в.) вполне отдает себе отчет в той базовой трудности, которая связана с отрицанием концепции вечного ада – проблеме свободы. Однако он предполагает, что трудности, связанные с признанием этой концепции, гораздо более значимы и вряд ли преодолимы вообще.

Фактически, он демонстрирует: 1) «слишком человеческие» истоки и причины поддержания этой концепции; 2) ее этически неприемлемые следствия; 3) невозможность построения когерентной системы христианского богословия при условии признания вечного ада в какой бы то ни было форме.

В итоге Бердяев признает идею вечных адских мук «предельным выражением судебной и утилитарной религиозности» и призывает к «духовному излечению от идеи ада», путем этического растождествления зла и его носителей, создания «этики анти-ада, которая никого не считает возможным толкать в ад, которая хочет спасения всех, просветления и преобразования не только злых, не только Каина и Иуды, но и самого дьявола, т.е. хочет братского, коммюнитарного спасения, признает ответственность всех за всех» [Бердяев 1996: 141, 138]. Именно в этом смысле следует понимать известную фразу философа: «Отношением к идее вечного ада может измеряться высота нравственного сознания» [Там же: 129].

Возникающая здесь проблема свободы решается мыслителем через «экзистенциальную» концепцию ада, как предельного опыта зла, в свою очередь понимаемого как «испытание свободы».

В отличие от о. С. Булгакова, в своей критике этой концепции остающегося в основном на богословской почве, Бердяев развивает большой комплекс аргументов апологетического, психологического, историко-религиозного, социологического, этического и онтологического порядка. Не все они представляются одинаково сильными, в ряде случаев они существенным образом определены состоянием науки времени жизни Бердяева и контекстом дискуссий в рамках русской религиозной мысли (хотя интеллектуальный кругозор Бердяева явным образом выходит за рамки этого контекста и включает также и французские, и немецкие дискуссии первой половины XX в.). Очевидной проблемой является отсутствие у Бердяева аналитически расчлененного понятия ада и определения «проблемы ада» подобного тем, которые мы находим в современной литературе (Гаспаров, Мишура). Представляется, тем не менее, что ему удалось, несмотря на это, обнаружить такие аспекты данной проблемы, которые в современных дискуссиях не звучат.

Имея в виду четыре базовых положения учения об аде, как их формулирует, вслед за Хартум и Кванвигом, Гаспаров (см. выше), можно сказать, что Бердяев прежде всего отрицает их общую базовую предпосылку: с его точки зрения не существует ада, как места, куда можно «попасть» или «не попасть». Далее, он выступает как последовательный универсалист в том смысле, что он отрицает возможность деления людей на достойных ада и достойных рая и моральную вменяемость человеческой нравственной позиции, которая соглашается такое деление осуществить. Он, разумеется, выступает как последовательный анти-аннигиляционист, но не в том смысле, что не прекращают свое существование те, кто «попадает в ад», а в том смысле, что созданные Богом для конечного преобразования создания не могут уничтожиться, при этом в акте окончательной и только апофатически мыслимой эсхатологической встречи с Богом «аннигилируются» совершенные ими грехи и породившие их дурные страсти. Он, очевидно, является анти-этерналистом, полагая «вечность» адских мук обозначением не их темпоральности, но их интенсивности. Отрицая

в принципе «судебное» понимание христианства, он является также и анти-ре-трибуционистом, направляя острие своей критики против концепции суда и воздаяния, считая их «экзотерическими» и неадекватными интерпретациями трагедии свободы, развертывающейся в отношениях между Богом и человеком.

Таким образом, введение аргументов мыслителя в контекст современных дискуссий, их перевод на языки современной философской, богословской и социальной мысли, их критический анализ, их преодоление (если оно окажется возможным) – представляются необходимым условием построения ответственной, отвечающей требованию интеллектуальной честности христианской эсхатологии.

Список литературы

Антонов, 2019 – Антонов К.М. Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н.А. Бердяева // *Философия религии: аналитические исследования*. 2019. Т. 3. № 1. С. 57-78.

Антонов, 2020 – Антонов К.М. Как возможна религия? Философия религии и философские проблемы богословия в русской мысли XIX–XX веков: В 2 ч. Ч. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 368 с.

Белькинд, 2014 – Белькинд Г. Оправдание смысла // Евгений Николаевич Трубецкой – Философия России первой половины XX века / Под ред. С.М. Половинкина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 375 с.

Бердяев, 1923 – Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-Press, 1923. 239 с.

Бердяев, 1926 – Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж: YMCA-Press, 1926. 269 с.

Бердяев, 1931 – Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 318 с.

Бердяев, 1934 – Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Париж: YMCA-Press, 1934. 188 с.

Бердяев, 1989а – Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-press, 1989. С. 205–213.

Бердяев, 1989б – Бердяев Н.А. Стилизованное православие (отец Павел Флоренский) // Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-press, 1989. С. 543–566.

Бердяев, 1989в – Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 12–253.

Бердяев, 1990 – Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.

Бердяев, 1995 – Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева; прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 164–287.

Бердяев, 1996 – Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике откровения. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. 383 с.

Гаспаров, 2021 – Гаспаров И.Г. Является ли злом существование ада? // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2021. № 39 (4). С. 51–71.

Гачева, 2018а – Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая: Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев // *Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»*. 2018. № 1 (11). С. 24–37.

Гачева, 20186 – Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья вторая. От начала века к русской эмиграции первой волны // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 2 (12). С. 146–159.

Дергалев, 2014 – Дергалев С., прот. Эсхатологические взгляды Н.А. Бердяева // Труды Белгородской духовной семинарии. 2014. № 2. С. 11–19.

Зеньковский, 2001 – Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект: Раритет, 2001. 880 с.

Кузев, 2013 – В.В. Кузев. Проблема ада как составляющая проблемы зла в христианской традиции // Философия религии: альманах 2012–2013 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. Наука – Восточная литература, 2013. С. 128–144.

Лосский, 2007 – Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. М.: Академический проект, 2007. 551 с.

Митрофанов, 2018 – Митрофанов Г. Князь Евгений Николаевич Трубецкой – философ, богослов, христианин. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. 136 с.

Мишура, 2021 – Мишура А. Бесплезная свобода и проблема ада // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (4). С. 72–91.

Уоллс, 2013 – Уоллс Дж.Л. Рай и ад // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт и М.К. Рей; ред. М.О. Кедрова / Ин-т философии РАН. Языки славянской культуры, 2013. С. 718–747.

Флоренский 1990 – Флоренский П.А. Том 1. Столп и утверждение Истины (I). М.: Правда, 1990. 492 с.

Харт 2022 – Харт Д.Б. Чтобы все спаслись. Рай, ад и всеобщее спасение. М.: ЭКСМО, 2021. 240 с.

Шохин 2013 – Шохин В.К. Так ли антигуманна христианская эсхатология? (комментарии к статье В.В. Кузева) // Философия религии: альманах 2012–2013 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. Наука – Восточная литература, 2013. С. 145–159.

Шохин 2017 – Шохин В.К. Стоит ли философии религии быть чем угодно? Рец. на: Философия религии: учебник для академического бакалавриата / М.М. Шахнович, ред. М.: Юрайт, 2016. 273 с. // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 146–157.

Шохин 2018 – Шохин В.К. Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018. 496 с.

References

Antonov, K. Ideya «kritiki otkroveniia» v filosofii religii i filosofskoj teologii v pozdnem tvorcestve N.A. Berdyaeva [The idea of “critique of revelation” in the philosophy of religion and philosophical theology in the late works of N. Berdyae], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*, 2019. Vol. 3, No. 1, pp. 57–78.

Antonov, K. *Kak vozmozhna religiya? Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoj mysli XIX–XX vekov: V 2-h ch. Ch. 2* [How is Religion Possible? Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Thought of XIX–XX centuries: in 2 P. P. 2]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2020. 368 p.

Bel’kind, G. Opravdanie smysla [Justification of Sense], *Evgenij Nikolaevich Trubeckoj – Filosofiya Rossii pervoj poloviny XX veka*. Ed. by S.M. Polovinkin, T.G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya enciklopediya, 2014, pp. 133–148.

Berdyaev, N. *Mirosozercanie Dostoevskogo* [Dostoevski’s Worldview]. Praga: YMCA-Press, 1923. 239 p.

Berdyayev, N. *Konstantin Leont'ev. Ocherk iz istorii russkoj religioznoj mysli* [Konstantin Leont'ev. An Essay from the History of Russian Religious Thought]. Paris: YMCA-Press, 1926. 269 p.

Berdyayev, N. *O naznachanii cheloveka. Opyt paradoksal'noj etiki* [On Destiny of Man. An Essay of Paradoxical Ethics]. Paris: Sovremennye zapiski, 1931. 318 p.

Berdyayev, N. *Ya i mir ob'ektov* [I and the World of Objects]. Paris: YMCA-Press, 1934. 188 p.

Berdyayev, N. *Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva* [The Main Idea of Vl. Solov'ev], in: N. Berdyayev. *Sobranie sochinenij. T. 3: Tipy religioznoj mysli v Rossii*. [Collected Papers. Vol. 3. Types of Religious Thought in Russia]. Paris: YMCA-press, 1989, pp. 205–213.

Berdyayev, N. *Stilizovannoe pravoslavie (otec Pavel Florenskij)* [Stylized Orthodoxy (fr. Pavel Florenskij)], in: N. Berdyayev. *Sobranie sochinenij. T. 3: Tipy religioznoj mysli v Rossii*. [Collected Papers. Vol. 3. Types of Religious Thought in Russia]. Paris: YMCA-press, 1989, pp. 543–566.

Berdyayev, N. *Filosofiya svobody* [The Philosophy of Freedom], in: N. Berdyayev. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 12–253.

Berdyayev, N. *Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii)* [Self-Knowledge. An Essay in Autobiography]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1990. 336 p.

Berdyayev, N. *Tvorchestvo i ob'ektivaciya. Opyt eskhatologicheskoy metafiziki* [Creativity and Objectification. An Essay in Eschatological Metaphysics], in: N. Berdyayev. *Tsarstvo duha i tsarstvo kesarya* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar], ed. by P.V. Alekseev, R.K. Medvedeva. Moscow: Respublika, 1995, pp. 164–287.

Berdyayev, N. *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike otkroveniia* [Truth and Revelation. Prolegomena to the Criticism of Revelation]. Saint Petersburg: Izd-vo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta, 1996. 383 p.

Gasparov, I. *Yavlyaetsya li zlom sushchestvovanie ada?* [Would Existence of Hell Be an Evil?], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2021, No. 39 (4), pp. 51–71.

Gacheva, A.G. *Apokatastasis v russkoj religiozno-filosofskoj mysli poslednej treti XIX – pervoj treti XX v. Stat'ya pervaya: F.M. Dostoevskij, N.F. Fedorov, V.S. Solov'ev* [Apocatastasis in Russian philosophical conceptions of 1870–1930. The first article: Dostoevsky, Fedorov, Soloviev], *Vestnik RGGU. Seriya «Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie»*. 2018, No. 1 (11), pp. 24–37.

Gacheva, A.G. *Apokatastasis v russkoj religiozno-filosofskoj mysli poslednej treti XIX – pervoj treti XX v. Stat'ya vtoraya. Ot nachala veka k russkoj emigracii pervoj volny* [Apocatastasis in Russian religious and philosophical thought of 1870–1930s. The second article. From the beginning of 20th century to Russian emigration of the first wave], *Vestnik RGGU. Seriya «Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie»*. 2018. No. 2 (12), pp. 146–159.

Dergalev, S. *Eskhatologicheskie vzglyady N.A. Berdyayeva* [N.A. Berdyayev's eschatological views], *Trudy Belgorodskoj duhovnoj seminarii*. 2014, No. 2, pp. 11–19;

Zen'kovskij V. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow: Akademicheskij Proekt, Raritet, 2001. 880 p.

Kuzev, B. *Problema ada kak sostavlyayushchaya problemy zla v hristianskoj tradicii* [The Issue of Hell as Part of the Problem of Evil in the Christian Tradition], *Filosofiya religii: al'manah 2012–2013*, ed. by V.K. Shohin. Nauka – Vostochnaya literatura, 2013, pp. 128–144.

Losskij N.O. *Istoriya russkoj filosofii* [History of Russian Philosophy], Moscow: Akademicheskij proekt, 2007. 551 p.

Mitrofanov, G. *Knyaz' Evgenij Nikolaevich Trubeckoj – filosof, bogoslov, hristianin* [Prince Evgenij Nikolaevich Trubeckoj – a philosopher, theologian, christian]. Saint Petersburg: Izd-vo SPbDA, 2018. 136 p.

Mishura, A. *Bespoleznaya svoboda i problema ada* [Idle Freedom and the Problem of Hell], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2021. No. 39 (4), pp. 72–91.

Walls, J. Raj i ad [Paradise and hell], *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoj teologii* [The Oxford Handbook of Philosophical Theology], ed by Tomas P. Flint, Majkl K. Rej, M.O. Kedrova. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2013, pp. 718–747.

Florenskij, P.A. *Tom 1. Stolp i utverzhenie Istiny. Opyt pravoslavnoj teodicei (I)* [Vol. 1. The Pillar and Ground of the Truth: an Essay in Orthodox Theodicy (I)]. Moscow: Pravda, 1990. 492 p.

Hart, D. *Chtoby vse spaslis'. Raj, ad i vseobshchee spasenie* [That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation]. Moscow: EKSMO, 2021. 240 p.

Shokhin, V. Tak li antigumanna hristianskaya eskhatologiya? (kommentarii k stat'e V.V. Kuzeva) [Is the Christian Eschatology so Inhuman? Comments on Valery Kuzev's Paper], *Filosofiya religii: al'manah 2012–2013*, ed. by V.K. Shokhin. Nauka – Vostochnaya literatura, 2013. 582 p. Pp. 145–159.

Shokhin, V. Stoit li filosofii religii byt' chem ugodno? Rec. na: *Filosofiya religii: uchebnik dlya akademicheskogo bakalavriata* / M.M. Shakhnovich, red. Moskva: Yurajt, 2016. 273 s. [Is it Worth for Philosophy of Religion to Be Anything You Like? – Review of: Philosophy of Religion: A Textbook for Academic Bachelor's degree / M.M. Shakhnovich, ed. Iurait, 2016], *Vestnik PSTGU. Ser. 1. Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. 2017, No. 70, pp. 146–157.

Shokhin, V. *Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'* [Philosophical Theology: Canon and Variability]. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya, 2018. 496 p.