

рывке Иисус похвалил тех, которые уверовали, не увидев. Хотя Иисус похвалил людей за то, что они, не видя, веруют, из этого не следует, что Он похвалил людей за веру без достаточных доказательств. У Фомы должно было хватить мыслительных способностей поверить в воскресение Иисуса из мертвых, и это основывалось на собственных утверждениях Христа и свидетельстве остальных апостолов; однако, он отказывался верить, не увидев Иисуса сам (Иоан. 20:25). Самаряне поверили (не слыша и не видя сами) благодаря свидетельству самарянки (Иоан. 4:39). Когда они лично услышали Иисуса, они поверили, но не из-за свидетельства женщины, но потому, что услышали Его своими ушами.

ВЕРА И СОМНЕНИЕ

Неверно утверждать, что сомнение это неотъемлемая часть сущности веры. Библия во многом свидетельствует о ложности такого утверждения. Павел отметил в Послании к Римлянам 14:23: «А сомневающийся (*diakrinomenos*), если ест, осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех». Также, Иаков писал: «Но да просит с верою, ни мало не сомневаясь (*diakrinomenos*), потому что сомневающийся (*diakrinomenos*) подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой» (1:6). Павел утверждал относительно веры Авраама: «Не поколебался (*diekriithe*) в обетовании Божиим неверием, но пребыл тверд в вере, воздав славу Богу, И будучи вполне уверен, что Он силен и исполнить обещанное» (Рим. 4:20-21). Слово «поколебался» имеет общий корень со словами «сомневаясь» и «сомневающийся» (Иак. 1:6). Еще одно свидетельство того, что вера Авраама не была верой сомнения, проявляется в выражении «будучи вполне уверен» (от слова *plerophoretheis*, которое описывает основание для его веры в Бога). Авраам был полностью убежден (то есть, уверен), что Бог исполнит обещанное.

Могут возразить, что вера Авраама содержала элемент сомнения (основываясь на Послании к Евреям 11:8, где об Аврааме сказано: «Верою Авраам ... пошел, **не зная** [выделено мной — Д.Л.], куда идет»). То, что Авраам не был «вполне уверен» относительно конечного пункта своего путешествия, ни в коем

случае не отрицает веру Авраама. Следует сказать, что вера Авраама не содержала никакого элемента сомнения, учитывая то, что он был **убежден**, что Бог исполнит Свое обещание, хотя он и не знал другого, — а именно, куда Бог хотел его привести. Очевидно, что, так как Авраам не знал, куда он направлялся, у него были сомнения относительно того, **куда** он шел; однако, относительно того, **что** Бог собирался сделать, вера Авраама была непоколебима. Он верил Богу и действовал на основе того, что сказал Бог.

Важно отметить, что нет ничего плохого в том, что у человека возникают сомнения по поводу его веры. Томпсон отмечал, что «сомнение не истребляет веру; сомнение испытывает веру. ... У веры есть собственный ответ на сомнение, ибо сомнение это возможность веры исследовать себя и свою причину» (1955, с. 78). Иногда мы обнаруживаем, что наша вера необоснованна. Например, родители учат ребенка тому, что крещение необходимо для спасения. Ребенок **верит** тому, что говорят родители, и, возможно, **действует** на основе учения родителей. Только какое-то время спустя ребенок (теперь уже будучи более взрослым) начинает исследовать свою точку зрения и поступок, который за ней последовал. В этом нет ничего плохого, так как свидетельство, представляемое людьми, может быть многократно подвержено сомнению. Итак, молодой человек начинает поднимать вопросы относительно определенного убеждения или действия. Он обнаруживает, что то, чему его учили, согласуется со Словом Божиим, и поэтому он по-прежнему имеет право придерживаться своей веры. По прошествии этого процесса сомнений он может быть **уверен** в своей вере, так как эта вера теперь основывается не только на свидетельстве его родителей, но на определенных утверждениях Слова Божьего. Так как Бог существует и Он совершенен в Своей целостности, то Слово Божье должно быть истинно. Таким образом, любая вера, основанная на Слове Божьем, должна быть истинной и надежной и не представлять повода для дальнейших сомнений.

Эта концепция библейской веры являет собой противоположность учениям некоторых, утверждающих, будто вера всего на один шаг удалена от уверенности — то есть, что вера предполагает подобие «прыжка» в неизвестность. Такую концепцию мож-

но избежать, если мы будем помнить, что вере должно предшествовать знание. Мы признаем, что эта точка зрения непопулярна в современном обществе. Фрэнсис Шеффер отмечал: «Знание предвосхищает веру, это крайне необходимо для понимания Библии. Сказать, и это следует сделать любому христианину, что только вера в Бога, основанная на знании, есть истинная вера, означает сказать то, что производит взрыв в мире двадцатого столетия» (1968, с. 142).

ВЕРА И СВИДЕТЕЛЬСТВО

Вера может основываться на свидетельстве других людей. Хотя некоторые не смогли или не захотели распознать этот факт, Библия учит тому, что человек может иметь веру (и знание), основанную на свидетельстве другого. Попросту неправда то, что человек не может быть уверен в чем-либо, пока не испробует это лично. Томас Пейн в книге «Век разума» писал, что явленное одному человеку и «раскрытое любому другому человеку есть откровение только для этого человека». Явленное перестает быть откровением, когда его рассказывают другим людям, а потому другие необязаны этому верить. Внимательное изучение Библии показывает, что это не так.

После того как Господь явился Марии Магдалине, она рассказала об этой встрече другим, бывшим с Господом, но они «не поверили» (Мар. 16:9-11). Некоторое время спустя Господь явился двоим ученикам, и они рассказали остальным, «но и им не поверили» (Мар. 16:12-13). Когда Господь явился одиннадцати, Он «упрекал их за неверие и жестокосердие, что видевшим Его воскресшего не поверили» (Мар. 16:14).

Таким образом, Иисус отрицает точку зрения, что человек может знать только то, чему он лично является свидетелем, и установил общий принцип того, что знание может быть достигнуто на основе свидетельства, заслуживающего доверия. Этим самым поднимается вопрос относительно того, когда свидетельство заслуживает доверия. Очевидно, что есть такое явление, как лжесвидетельство. Любое убеждение, основанное на лжесвидетельстве, непременно будет ложным убеждением, и ни в коем случае такое убеждение не может быть привязано к библейской вере. Так как Бог не может лгать (1 Цар. 15:29; Евр.

6:18) и так как Бог говорил посредством святых людей Божьих (2 Тим. 3:16-17; 2 Пет. 1:20-21), то мы с уверенностью можем принять свидетельство Библии как безошибочное. Если мы можем это сделать, то мы можем как верить истине, так и познавать ее.

ВЕРА И ЗНАНИЕ

Люди издавна принимали различные точки зрения в вопросе веры и знания. Это неизбежно, до тех пор пока эти понятия будут противопоставляться друг другу. Тертуллиан прояснил это разделение, когда спросил: «Какое отношение имеют Афины к Иерусалиму?» Для него философия была антагонистична христианству. Августин и Ансельм последовали этой традиции в их призыве верить для того, чтобы понять. В этом смысле вера была начальным (и, возможно, единственным) способом добраться до истины. Довольно интересно, что в исламской религии царствовал разум. Авиценна и Аверроэс (Ибн-Рушд) в средние века настаивали, что разум ведет к абсолютной истине и что вера есть ничто иное, как короткий путь для неспособных мыслить. Фома Аквинский предпринял попытку примирить эти крайности, утверждая, что как вера, так и знание являются путями к истине; однако, он утверждал, что один и тот же человек не может одновременно верить и познавать одну и ту же истину посредством природного разума. Таким образом, даже в размышлениях Фомы Аквинского был разрыв между верой и знанием. Последователь его учения не желает верить в то, что он может познать, и не претендует на знание того, во что можно только верить.

Попытки занять позицию веры или знания по-прежнему продолжают (и, вероятно, будут продолжаться) — с неудачными последствиями. Томпсон отмечал:

Те, кто принимают сторону знания в противовес вере, склонны предполагать, что когда вера вступает в конфликт с тем, что они воспринимают как знание, заблуждение покоится в доводах веры. Те, кто встают на сторону веры в противовес знанию, склонны рассматривать как ложный всякий довод знания, который не соответствует их собственной системе веры (1955, с. 76-77).

Проблема всех стремлений противопоставить веру и знание исходит из непонимания правильного библейского учения. Биб-

лия учит тому, что вера и знание дополняют друг друга, и когда на первый взгляд они кажутся противодействующими, то что-то не так с тем, что принимают за веру или считают знанием или с обоими понятиями. Это так, потому что оба эти понятия имеют отношение к **истине** (хоть и не одинаково), а истина абсолютна в своем постоянстве. Если знание и вера неразделимы, это должно быть от того, что они некоторым образом связаны. Разум (знание) и воля (вера) дополняют друг друга. Знание без веры приводит к теориям. [Дополнительные комментарии см. Томпсон, 1955, с. 76-79.]

Библия понятно и различными способами учит тому, что нельзя противопоставлять веру и знание. (1) Вера и знание никогда не противопоставляются в Новом Завете. Вера противопоставляется видению, а не знанию или разуму. В Послании к Евреям 11:1 мы читаем: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом». Также, Павел писал во 2 Послании к Коринфянам 5:7: «Ибо мы ходим верою, а не видением». Эти стихи наглядно показывают, что вера противопоставлена «видению», или зрению. Зрение это разновидность чувственного восприятия и, следовательно, способ достижения знания. Таким образом, вера противопоставляется не знанию, а способу обретения знания. Это не означает, что вера и зрение не могут действовать совместно. Иисус сказал Фоме: «ты **поверил**, потому что увидел Меня» (Иоан. 20:29). Вера Фомы основывалась на свидетельстве его органов чувств, а именно, на его зрении. Затем Иисус сказал Фоме: «Блаженны **не видевшие и уверовавшие**» (Иоан. 20:29, выделено мной — Д.Л.). Это показывает, что вера может быть там, где нет зрения, но, обратите внимание, в этом стихе не сказано, что вера может быть там, где нет знания.

Некоторые уверовали в Иисуса не потому, что они Его видели, а по причине других доказательств. Примером служат самаряне, которые «уверовали в Него по слову женщины, свидетельствовавшей, что Он сказал ей все, что она сделала» (Иоан. 4:39). Эта женщина-самарянка поверила, потому что лично видела Иисуса, и, таким образом, попадает в ту же категорию, что и Фома (который поверил на основе своего зрения). Однако, самаряне поверили, основываясь на свидетельстве женщины, а потому попадают в категорию тех, которые уверовали, но не видели.

Эти самаряне, а также «еще большее число», после уверования, основанного на свидетельстве женщины, «уверовали по Его слову, А женщине той говорили: уже не по твоим речам веруем, ибо сами слышали и узнали, что Он истинно Спаситель мира, Христос» (Иоан. 4:41-42).

Эти примеры показывают, что ходить по вере и ходить по видению это две разные вещи. Человек может поверить и узнать то, что нельзя увидеть, как сделали самаряне, которые вначале уверовали, не видя. Их убеждение основывалось на личном свидетельстве. Ходить видением означает принимать только те истины, которые можно увидеть или продемонстрировать (возможно, даже каким-то другим органом чувств). Коротко говоря, это управляется тем, что можно непосредственно увидеть. Есть множество вещей, которые можно познать и которые нельзя увидеть непосредственно, например, существование Бога (Рим. 1:20-21). Далее, я могу узнать и поверить в то, что Ной построил ковчег, что Иону проглотила огромная рыба и т.п., даже если я никогда не «видел» этих событий. Но, так как вера приходит от слышания, а слышание — от слова Божьего (Рим. 10:17), я могу ходить по вере — то есть, принять Бога и Его слово и верить тому, что говорит Писание.

(2) Вера и знание могут иметь один и тот же объект. Например, давайте рассмотрим следующее:

(а) Бога можно познать и в Него можно верить. «А Мои свидетели, говорит Господь, вы и раб Мой, которого Я избрал, чтобы вы знали и верили Мне, и разумели, что это Я: прежде Меня не было Бога, и после Меня не будет» (Ис. 43:10).

(б) Истину можно познать и в нее можно верить. «Которые запрещают людям жениться, запрещают употреблять те или иные виды пищи, созданной Богом для того, чтобы верующие и знающие истину ели с благодарностью» (1 Тим. 4:3, НЗСП).

(в) Божественность Христа можно познать и в нее можно верить. «И мы уверовали и познали, что Ты — Христос, Сын Бога живого» (Иоан. 6:69; ср. 4:42).

г) Иисус говорил, что можно познать и верить в одно и то же. «А если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем» (Иоан. 10:38).

(д) Павел говорил: «Я знаю, в Кого уверовал» (2 Тим. 1:12).

(3) Знание предшествует вере. Вера никогда не предшествует знанию, но вместо этого она обязана ему. Согласно Посланию к Римлянам 10:17, вера приходит после того, как люди получают знание Слова Божьего. Что касается библейской веры, где нет слова, там не может быть и веры. Где нет доказательств, там не может быть и веры.

Жители Верии были благоразумнее фессалоникийцев в том, что они: (а) охотно приняли слово и (б) ежедневно исследовали Писание с целью определить, было ли то, чему их учили, «точно ... так» (Деян. 17:11). Результатом их позиции и действия было убеждение (Деян. 17:12). Обратите внимание на то, что они уверовали только после того, как получили знание Слова Божьего. Иудеи в день Пятидесятницы поверили, что они убили Самого Мессию, которого они ожидали, и узнали, что они были виновны в этом, основываясь на «твердом знании» того, что Иисус был Господом и Христом (Деян. 2:22-36).

Кто-то может возразить, что точка зрения на веру и знание, представленная мной, ошибочна, так как утверждать, что если А знает Б, то А должен оправдать истинное убеждение о Б. Таким образом, если А знает Б, то А верит Б, но отсюда не следует, что если А верит Б, то А знает Б. Большинство философов, включая меня самого, готовы принять эту точку зрения на знание. Разве же это не противоречит точке зрения, которую я высказал, — что знание предшествует вере?

Этот вопрос зиждется на различии в «убеждении» и «вере», которое было рассмотрено выше. Придерживаться убеждения означает согласиться с истинностью какого-либо предположения, которое на самом деле может оказаться ложным; следовательно, некоторые убеждения не тождественны знанию. Однако, иметь веру означает не только иметь «убеждение» в смысле «убеждение в том, что» (должно быть истинным), но также в смысле «убеждение в» (которое есть доверие). Что касается библейской веры, она может основываться только на свидетельстве Слова Божьего. Где нет свидетельства, там не может быть и веры. Человек может ходить по вере, только когда он знает Слово Божье. Если человек может **знать**, что Бог существует, что Он совершенен в Своей полноте, и что Библия преподает определенную истину, то он может познать эту истину. Зная это, человек может пре-

даться этой истине — то есть, доверить этой истине свою жизнь. Другими словами, он может ходить верой и жить, принимая Бога и Его Слово такими, какие они есть.

ОБ АВТОРЕ

Дэвид Лайп, бакалавр искусств в Университете Фрида-Хардемана, г. Хендерсон, штат Техас. Степень магистра в аспирантуре Института религии Хардинга, г. Мемфис, штат Теннесси. Степень доктора философии – в Техасском университете. Ныне – преподаватель в Школе изучения Библии при Университете Фрида-Хардемана.

БИБЛИОГРАФИЯ

Davis, Stephen T. (1978), *Faith, Skepticism, and Evidence* (Cranbury, NJ: Associated University).

Frye and Levi (1941), *Rational Belief* (New York: Harcourt and Brace).

Kaufmann, Walter (1958), *Critique of Religion and Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Robinson, Richard (1964), *An Atheist's Values* (Oxford: Basil Blackwell).

Russell, Bertrand (1945), *A History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster).

Schaeffer, Francis (1968), *The God Who Is There* (Downer's Grove, IL: InterVarsity Press).

Thompson, Samuel (1955), *A Modern Philosophy of Religion* (Chicago, IL: Regnery).

Vine, W.E. (1940), *An Expository Dictionary of New Testament Words* (Old Tappan, NJ: Revell).

Дэвид Л. Лайп
доктор философии

ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ

ИЗЛОЖЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Среди основных философских проблем, имеющих наибольшее значение, присутствует вопрос эпистемологии (теории познания). Поиски знания и желание человека понять сущность и основные черты знания это вечная задача. Относительно проблемы тела/разума Шопенгауэр говорил о «загадке вселенной», или «узле мира» (*Weltknoten*), под которой имеется в виду, что все основные вопросы философии сходятся в проблеме тела/разума. Это, несомненно, может быть сказано об эпистемологии. В эпистемологии, возможно, больше, чем в любой другой области философии, все философские проблемы взаимосвязаны — проблемы, касающиеся языка, методологии, религии, нравственности, Бога и т.д., ставятся на карту, когда мы говорим об эпистемологии. Таким образом, задача эпистемологии имеет очень большое значение. Все, о чем мы философствуем, зависит от нашего знания. Если знание подвергается сомнению, тогда то, относительно чего мы, по нашему утверждению, имеем знание, подвергается сомнению. Конечно, ни одна другая область философского исследования не может быть более важной, чем та, которая исследует самые основания всякого знания, а именно эпистемология.

Целью этой работы является изучение некоторых соображений, относящихся к тому, как мы приобретаем знание, и виду знания, которое мы имеем. Эти вопросы распадаются на несколько ответвлений. Философия дает два основных исторических ответа на вопрос о том, как мы приобретаем знание — чувственный опыт и разум. Тех, которые настаивают, что первое есть

основание для всякого познания, называют **эмпиристами**, те же, кто настаивают на последнем, называются **рационалистами**. Рационалисты утверждают, что разум сам по себе, без помощи наблюдения, может обеспечить нам знание. Такое знание обычно называют *априорным*. Хотя мышление раскрывает, что следует из того факта, что X существует, эмпиристы утверждают, что мышление не может сообщить, существует ли X на самом деле. Чтобы это выяснить, нужно сходить и посмотреть.

Возможно, для более полного проникновения в различные подходы к познанию следует рассмотреть два основных вида знания — *априори* и *апостериори*. Рассмотрение этих двух различных видов знания покажет, что некоторые истины познаются независимо от опыта, в то время как другие познаются только после того, как были собраны свидетельства в ходе опыта.

Общая методология, которой я буду придерживаться в этой работе, состоит в следующем. (1) Мы обсудим значение двух слов, *априори* и *апостериори*. (2) Будут рассмотрены три основные характеристики *априорного* знания. Этот раздел также будет содержать взгляд на *апостериорные* критерии. (3) Будут сделаны некоторые общие наблюдения по поводу *апостериорного* знания. (4) Наконец, подводя итоги, я приведу несколько заключительных примечаний.

ЗНАЧЕНИЕ АПРИОРИ И АПОСТЕРИОРИ

Перед объяснением основных характеристик *априорного* знания, необходимо прийти к четкому пониманию самого выражения *априори*. *Априори* и его противоположность *апостериори* применяются в первую очередь к положениям, объектам, концепциям, представлениям, утверждениям, суждениям и пр. Самое раннее употребление этих латинских выражений встречается в произведениях Альберта Саксонского (14 век), который различал *demonstratio a priori* (доказательство от того, что прежде, то есть, от причины) и *demonstratio a posteriori* (доказательство от того, что после, то есть, от следствия). Подобное употребление можно проследить до Аристотеля, который в своей работе «Аналитики первая и вторая» утверждает, что то, на чем основано доказательство, должно предшествовать и быть лучше известным, чем то, что должно быть доказано.¹

К восемнадцатому столетию *априори* относилось к предположениям, объектам и пр., которые были всеобщими, необходимыми и совершенно независимыми от опыта, и чья истинность могла быть установлена законом противоречия. *Апостериори* относилось к положениям, объектам и пр., которые не могли быть установлены законом противоречия, и чья истинность должна была познаваться из опыта. Соответственно, Лейбниц различал «истины *априори*, или от причины» и «истины *апостериори*, или от факта».² Таким образом, различие между *априори* и *апостериори* стало различием между тем, что выводится из опыта и что нет. Это различие четко устанавливается Кантом.

Под термином «знание *априори*», следовательно, мы будем понимать не то, что независимо от того или иного вида опыта, но таковое абсолютно от любого опыта. Противоположно этому эмпирическое знание, или то, которое возможно только *апостериори*, то есть, посредством опыта.³

Следовательно, это различие приблизительно равно различию между тем, что эмпирично, и тем, что не эмпирично. В связи с этим, Кант также провел различие между необходимостью и возможностью — *априорные* истины необходимы, а *апостериорные* истины возможны.

Из приведенных выше наблюдений можно провести следующие различия. *Апостериорное* (эмпирическое) положение относится к фактическому высказыванию, которое может быть доказано или опровергнуто при обращении к свидетельствам, собранным посредством опыта. *Априорное* положение относится к всеобщим и необходимым истинам, которые не зависят от опыта, **за исключением** того, что опыт необходим для понимания составляющих его слов.

Кант четко дал понять, что, хотя все наше познание **начинается** с опыта, оно не **возникает** из него. Таким образом, мы знаем *априорно*, что сумма внутренних углов любого треугольника равняется 180° , но прежде чем это может быть познано *априорно*, кажется необходимым сказать, что мы должны иметь чувственный опыт — например, видеть треугольники, нарисованные на доске. Если мы понимаем вовлеченные в это термины, мы понимаем, что это есть необходимая, всеобщая, понятная истина, и никакой опыт не может показать обратное.

Со времен Платона философов поражал тот факт, что некоторые положения относятся к объектам и состояниям, которые

необходимо истинны, высоко вразумительны и абсолютно надежны. На Платона произвело такое впечатление то, что человек может познавать необходимые, вразумительные и абсолютно надежные факты и состояния независимо от опыта, что он развил свою теорию памяти; а именно, что душа рождается с этим знанием, но частично забывает его по причине своего воплощенного состояния. Отсюда, достижение знания в общем (и *априорного* знания в частности) это не постижение чего-либо нового, но **вспоминание** известного прежде, но забытого. В одной истории о Сократе говорилось, что он ведет мальчика-раба «посмотреть», что квадрат, сторона которого это диагональ данного квадрата, имеет площадь ровно в два раза большую, чем площадь этого квадрата. Сократ, не сообщая мальчику ответ, добивается его, задавая вопросы, которые служат просто как возможность для мальчика вспомнить то, что он знал, но забыл.

Платон видел, как знание таких состояний отличается от всех других видов знания. В следующих параграфах будет дано описание некоторых основных характеристик этого уникального вида знания, признанного Платоном. В сферу данной работы не входит подробный анализ всех характеристик *априорного* знания, которые можно было бы рассмотреть. Поэтому мы рассмотрим только три характеристики: (1) абсолютная необходимость; (2) несравнительная понятность; (3) абсолютная уверенность.

АПРИОРНОЕ ЗНАНИЕ

Во-первых, под «абсолютной необходимостью» понимается объект или состояние, которое не может быть иным. Можно привести различные примеры абсолютно необходимого состояния (и, следовательно, примеры *априорной* истины в целом).

Среди множества примеров, которые можно было бы привести, обратите внимание на следующие:

1. «Законы мысли». Эти «законы мысли», как их традиционно называют, могут формулироваться разными способами, так как они применяются как к положениям, так и вещам. В общем, они могут излагаться следующим образом:

(а) Закон тождества: «Какова бы ни была вещь, она именно такова».

(б) Закон противоречия: «Вещь не может быть и не быть той же самой вещью в то же самое время и в том же самом смысле».

(с) Закон исключения середины: «Вещь либо есть, либо нет».

2. «Дважды два равняется четырем.»

3. «Ответственность предполагает свободу.»

4. «Сумма внутренних углов треугольника равняется 180° .»

5. «Целое является суммой составляющих.»

6. «Нравственные ценности не могут воплощаться в безличностных существах.»

Можно было бы привести множество других примеров, поясняющих абсолютную необходимость *априорной* истины, но и этих вполне достаточно. Истинность приведенных выше высказываний никоим образом не зависит от опыта. Простое понимание употребленных слов достаточно для обнаружения их истинности.

Для понимания характеристики абсолютной необходимости проводятся следующие различия. Во-первых, абсолютная необходимость *априорного* знания может быть понятна при противопоставлении положений: (1) «Дважды два равняется четырем» и (2) «Наполеон потерпел поражение при Ватерлоо». Если рассматривать первое положение, то понятно, что, если человек понимает концепцию чисел (в данном случае, концепции «два» и «четыре»), то можно «увидеть» истинность этого положения, просто подумав над этим. Можно «увидеть», что «дважды два равняется четырем» истинно относительно любой конкретной ситуации (два человека, две книги и т.п.) в любом месте; отсюда, две книги плюс две книги равняется четырем книгам в любом возможном мире. Это не просто случайный факт, но абсолютная необходимость. Абсолютность необходимости не увеличивается изучением новых случаев «два плюс два равно четырем». Существует характеристика необходимости, присущей этому положению.

Сказанное выше может стать понятнее, если рассмотреть второе положение («Наполеон потерпел поражение при Ватерлоо») в противопоставлении с первым («дважды два равняется четырем»). Относительно первого положения есть внутренняя необ-

ходимость, объединяющая концепции «два» и «четыре». Второе положение относится к возможному состоянию, которое могло быть иным. Была возможность того, что Наполеон одержит победу при Ватерлоо, а не будет разгромлен. Тем не менее, никогда не было и не будет возможным (или вероятным), что «дважды два» окажется равным пяти. Ни одно эмпирическое обобщение не обладает абсолютной необходимостью, которая характеризует *априорное* знание.

Не следует заключать, что характеристика абсолютной необходимости, присущая приведенному выше *априорному* примеру («дважды два равно четырем»), ограничена только математикой. Можно увидеть, что такие положения, как «ответственность предполагает свободу», имеют признак абсолютной необходимости при противопоставлении со случайными фактами (например, «Наполеон потерпел поражение при Ватерлоо»). Абсолютную необходимость, очевидную в положении «ответственность предполагает свободу», можно «увидеть» простым пониманием вовлеченных в него слов. Истинность положения может быть познана не эмпирическим наблюдением, но осознанием природы или сущности состояния, о котором говорит данное положение.

Второе различие, которое поясняет абсолютную необходимость *априорной* истины, это противопоставление *априорных* истин с законами природы. Абсолютная необходимость таких состояний, как «дважды два четыре» и «ответственность предполагает свободу» отсутствует, когда мы рассматриваем законы природы. Можно представить, что законы природы, например, закон притяжения, были бы иными. То, что закон притяжения не является абсолютным, можно увидеть в явных исключениях этого закона (например, плавающий топор, о чем рассказывается в 4 Книге Царств 6:5-7, и хождение Петра по воде, как описано в Евангелии от Матфея 14:25-33).

Чтобы далее увидеть, что законы природы неабсолютны, давайте рассмотрим положение «Все вороны черные». Это утверждение надежно настолько, насколько надежно свидетельство, на котором оно основывается. Это положение всего лишь довольно вероятно, основываясь на прошлом опыте. То, что ворона может быть белой, возможно на земле или каком-то другом мыслимом мире.

Когда мы рассматриваем «необходимость» в законе природы, понятно, что эта «необходимость» не коренится в сущности рассматриваемого объекта или состояния. Неабсурдно думать о законе природы, чье действие приостановлено чудом (как в случаях с плавающим топором и Петром, ходящим по воде). Тем не менее, приостановка состояния, необходимо коренящегося в сущности существа, лежит за пределами чуда.

Во-вторых, *априорное* знание обладает характеристикой несравнительной понятности. Под «несравнительной понятностью» упоминается не строго объект или состояние сами по себе, как в «абсолютной необходимости». Эта понятность основывается и предполагается абсолютной необходимостью. Далее, эта понятность отчетливо связана с познаваемостью. Если мы сравним *априорное* состояние фактов с эмпирическими состояниями, тогда характеристика понятности и ее соотношение с познаваемостью может быть четко осознана. *Априорные* факты могут быть поняты (познаны), как они есть. Они осознаются не только потому, **что** они есть, но и **почему** они есть. *Априорные* состояния позволяет нашему разуму проникать в них **изнутри**. Если человек размышляет о случайных фактах или законах природы (как было рассмотрено в разделе об «абсолютной необходимости»), они могут познаваться только как скучные факты. Наш разум осознает их **извне**, и они не дают возможности для «проникновения» в самом полном смысле, то есть, проникновения в причины, лежащие в основе сущности рассматриваемого вопроса.⁵

Проникновение в необходимые состояния, такие как «дважды два четыре», значительно отличается от понимания закона природы, например, «все вороны черные». В первом примере состояние, о котором идет речь, не может быть иным. Однако, во втором случае истинность положений выводится индуктивным мышлением, основанном на наблюдении за фактами опыта. Хотя ворона может обладать понятностью и она может быть познана в общем, она не обладает несравнительной понятностью (допускающей проникновение в причины, лежащие в основе ее сущности) по причине ее вероятности (то есть, может быть и по-другому). Отсюда, хотя человек может знать, что конкретная ворона черная, из случая исследования сущности конкретной вороны не следует, что все вороны **должны** быть черными.

В-третьих, основной чертой *априорного* знания является абсолютная надежность. «Абсолютная надежность» не относится к объекту или состоянию как таковому; напротив, она касается соотношения между объектом или состоянием и нашим знанием о нем. Традиционно о знании эмпирических объектов или состояний говорят, что в нем отсутствует абсолютная уверенность, характерная для *априорных* фактов.

Давайте сравним два положения: (1) «Вещь не может быть и не быть той же самой вещью в то же самое время и в том же самом смысле», и (2) «Все вороны черные». Относительно первого положения, мы имеем абсолютную уверенность, что объект или состояние, о котором идет речь, истинны; однако, в отношении второго положения самое большее, что можно сказать, основываясь на прежнем опыте, это то, что, **возможно**, все вороны черные. В отношении закона противоречия, мы не обладаем большей уверенностью в его истинности, если нам будут представлены его новые примеры. Его истинность самоочевидна и познается непосредственно без вероятности ошибки. Нет необходимости прибегать к эмпирическим методам, чтобы познать, что ручка, которую я держу, не может обладать как синим, так и зеленым качеством одновременно и в одном и том же смысле. Самоочевидная истинность закона противоречия состоит в том, что ни одна ручка не может быть как синей, так и зеленой в одно и то же время и в одном и том же смысле.

Истинность положения «Все вороны черные» не так самоочевидна. Следует признать, что, по крайней мере, возможно, что может быть белая ворона. Хотя мы можем знать, что конкретная ворона черная, из этого не следует, что все вороны черные или будут черными, когда вылупятся из яиц. Следовательно, нельзя обладать абсолютной уверенностью в том, что **все** вороны черные.

Можно утверждать, что для того, чтобы познаваемый предмет обладал абсолютной надежностью относительно объекта или состояния, эта надежность должна формироваться абсолютно необходимым состоянием. Однако, хотя о необходимых состояниях можно сказать, что они **несомненно истинны**, отсюда не следует, что каждый объект или состояние, будучи несомненно истинным, является необходимым. Например, то, что

в данный момент я пишу ручкой, несомненно истинно; но это необязательно истинно. Могло быть и так, что ни я, ни ручка никогда не были сотворены. Мы оба могли быть иными. Тем не менее, мне представляется, что только то, что объект, положение или состояние могло быть иным, не означает, что несомненность объекта, положения или состояния менее надежна. Когда существование объекта или состояния имеется как **данное**, то **возможно** достичь **знания** о нем, то есть, человек обладает такой несомненностью, что невозможно ошибиться в этом конкретном случае.

Можно иметь уверенность в *априорных* истинах и можно иметь уверенность в эмпирических истинах. Однако, эта уверенность, как представляется, отличается не по **степени**, но в соответствии с **типом** или **методом**. Знание *априорных* истин достигается **непосредственным проникновением** в сущность объекта или состояния; в то время как знание эмпирических истин добывается посредством **повторяемого наблюдения**. По этой причине некоторые пришли к выводу, что никто не может обладать уверенностью относительно эмпирических истин. Представляется понятным, что утверждать, что никто не может обладать уверенностью по причине прошлых ошибок, означает делать утверждение абсолютной надежности, что мы совершали прошлые ошибки, отсюда следует вероятность абсолютной надежности относительно эмпирических наблюдений. Об этом более подробно будет сказано в следующем разделе.

АПОСТЕРИОРНОЕ ЗНАНИЕ

Человек может также обрести знание через эмпирические наблюдения и знать, что мы получаем знание таким способом; однако, не все перцепционные опыты дают знание. Можно говорить о правдивых, иллюзорных и обманчивых перцепциях (ощущениях, восприятиях). Как иллюзорное ощущение (когда человек воспринимает какой-то физический объект, но совершается ошибка относительно качеств, положения или опознания предмета), так и обманчивое ощущение (в котором ошибка совершается, потому что человек **думает**, что воспринимает объект, когда он не имеет никакой внешней реальности) предполагают ложное убеждение. Мы не можем обрести знание из ложных убеждений, какими бы убедительными ни были свидетельства. В прав-

дивом ощущении, как в правильном мышлении, могут формироваться истинные убеждения, и из истинных убеждений мы можем черпать знание. Под «правдивым ощущением» понимается та форма узнавания чего-либо, в чем объект сразу же раскрывается подлинно или истинно. Истина это внутренний аспект правдивого ощущения.

Чтобы еще сильнее прояснить значение правдивого ощущения, необходимо отметить следующие различия. Во-первых, в правдивом ощущении объект, который узнает человек, является аутоприсутствующим (это также истинно в иллюзорном ощущении, где объект присутствует, но совершается ошибка относительно его качеств, положения или опознания). Это пребывание присутствует в физической форме и ощущается немедленно. Знание объекта не приобретается индукцией или дедукцией. Объект присутствует там реально перед разумом человека.

Во-вторых, в правдивом ощущении объект раскрывается разуму как имеющий смысл. Между воспринимающим субъектом и рассматриваемым объектом возникает непосредственный контакт, потому что объект «говорит» с нами и сообщает нам о себе. Этот признак перцепции касается важной характеристики знания, а именно, восприимчивости знания. «Восприимчивость» описывает осознанное отношение между субъектом и объектом, где отношение идет от объекта к субъекту. Когда объект воспринимается в правдивом ощущении, мы истинно становимся сопричастны этому объекту. Это не означает, что мы становимся объектом. Напротив, мы обладаем объектом духовно таким образом, что между субъектом и объектом поддерживается четкое различие.⁶

В-третьих, можно говорить о трансцендентном качестве, относящемся к правдивому ощущению. Под этим имеется в виду, что в осознании существования объекта мы на самом деле переступаем пределы чувственного восприятия, то есть, мы идем дальше чувственного восприятия в интуитивном, интеллектуальном представлении об определенных качествах. В качестве пояснения можно рассмотреть восприятие картины. Дело не в том, что человек просто воспринимает цвет картины. Напротив, картина разворачивается перед нами таким образом, что ее эстетические качества понимаются так же быстро, как и ее цвет. Более того, мы **понимаем**, что эти нематериальные эстетические каче-

ства, которые мы воспринимаем, хотя они присущи тому, что мы воспринимаем органами чувств, не охватываются этими чувствами как таковыми. Восприятие эстетических качеств (например, картины) осуществляется более в том, что некоторые обозначили как «духовное восприятие», а не в чувственном восприятии. Таким образом, можно говорить о переходе чувственного восприятия как такового в духовное восприятие некоторых качеств и свойств объектов.⁷

Я утверждал выше, что мы часто совершаем ошибки, высказываем ошибочные суждения и т.п. относительно того или иного перцепционного (восприимчивого) опыта. Я открыто признаю, что не знаю в точности, как достигается уверенность в восприятии (по крайней мере, на данном этапе моих исследований); но представляется неоспоримым, что, по причине уверенности в отношении **иллюзорных** восприятий (если только **мы знаем**, что совершили ошибочные восприятия), мы способны иметь уверенность относительно **правдивых** восприятий. Однако, далее я утверждаю, что, по причине ошибок, совершенных в эмпирических исследованиях и эмпирических фактах, добиться эмпирической уверенности (процедура, которая вовсе не нужна для достижения *априорного* знания), уверенности в *априорных* истинах, это **гораздо более непосредственно**. Так происходит, потому что *априорные* объекты и состояния раскрываются нашему разуму таким образом, что мы можем **немедленно** проникнуть в их значимую, необходимую сущность.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ПРИМЕЧАНИЯ

Основным тезисом этой работы было рассмотреть некоторые вопросы, касающиеся того, как мы обретаем знание и вид знания, которым мы обладаем. Я предпринял попытку дать ответ при: (1) рассмотрении значения *априори* и *апостериори*, (2) указании на основополагающие черты *априорного* знания и (3) изложении основных наблюдений на *апостериорное* знание.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Kalweit, Paul, ed. (1955), *Encyclopedia of Religion and Ethics s.v. «a priori.»*
2. Wiener, Philip P. ed. (1951), *New Essays on the Human Understanding* (New York: Scribners & Sons).

3. Hutchins, Robert, ed. (1952), Immanuel Kant's *The Critique of Pure Reason* (Chicago, IL: Encyclopedia Britannica).
4. See von Hildebrand, Dietrich (1973), *What is Philosophy?* (Chicago, IL: Franciscan Press), pp. 67-68 for a more detailed statement of this point.
5. *Ibid.*, pp. 69-70.
6. *Ibid.*, pp. 172-74,14,15.
7. Seifert, Josef, «Essence and Existence,» *Alethia*, June 1977, 1:129-131.

ВЕРА И РАЗУМ

ВСТУПЛЕНИЕ

Точное соотношение веры и разума неизменно остается предметом спора в христианском мире. Почти с самого возникновения христианства были серьезные размышления на эту тему. Зачем же тогда, кто-то может спросить, предлагать еще одно сочинение по этому поводу? Я мог бы предложить, по меньшей мере, три причины.

Во-первых, всегда существует необходимость изучения **библейской** веры. Многие исследования этой темы, как я полагаю, упустили из виду важное библейское свидетельство, которое будет представлено и рассмотрено в этой книге. Так как в конечном счете вопрос звучит так: «Чему учит Библия относительно веры и разума?», то нам не следует отделять свои размышления от библейского основания. К сожалению, это происходило слишком часто.

Во-вторых, есть необходимость в таком исследовании, даже если не будет других причин, из-за нарастающего распространения агностицизма в пределах христианского мира. Я признаю, что это — серьезное обвинение, тем не менее, оно может быть задокументировано буквально в сотнях случаев, и некоторые из них будут упомянуты в данной работе. Есть люди, упрощенно утверждающие: «Там, где есть знание, там не остается места для веры». Это — искажение простого библейского учения. А другие просто перестали утверждать, что у веры должно быть основание. Несколько лет назад в Далласе, штат Техас, проводился семинар, во время которого произошли «дебаты» между всемирно известными атеистами и теистами, получившими образование в эмпирических науках, общественных науках и философии. Учас-

тники этой философской дискуссии были представлены Полом Куртцем, Энтони Флю, Уоллесом И. Мэтсоном и Каем Нильсеном со стороны атеистов, и Элвином Платингой, У.П. Элстоном, Джорджем Мавродесом и Ральфом Мак-Инерни со стороны теистов. Теисты должны были защищать существование Бога от утверждений атеистов. Испытывая шок и изумление, я слушал, как теисты Платинга и Элстон фактически призвали к отрицанию закона рационализма, который утверждает, что «можно делать только такие выводы, которые подкреплены доказательствами» (ср. 1 Фес. 5:21 и Ис. 41:21). Самым поразительным было то, что эти люди потратили огромное количество времени, **приводя доказательства** своего вывода о том, что следует отвергнуть закон рационализма — позиция, которая безнадежно противоречит сама себе. Они «рассуждали», что следует отвергнуть разум в отношении вопроса о Боге! И именно так они надеялись защитить существование Бога от нападков тех, которые подвергали сомнению Его существование? Так как эти люди занимают весомое положение в академических кругах, это приводило в уныние, если не сказать больше.

В-третьих, конечно, существует необходимость в изучении и понимании библейской веры по причине постоянного вызова, который бросают христианству из лагеря атеистов. В своей книге «Атеизм: доводы против Бога» («Atheism: The Case Against God») Джордж Смит писал:

Противоречие между христианским теизмом и атеизмом это, в основном, противоречие между верой и разумом. Это, говоря языком эпистемологии, является сущностью полемики. Разум и вера это два противоположных, взаимоисключающих термина: между ними нет примирения или общего основания (1979, с. 5).

Смит подвел итог своим утверждениям словами: «Логически невозможно примирить разум и веру» (с. 101). По крайней мере, одним из моих побуждений в опубликовании этой работы было показать, что позиция Смита абсолютно ложная. От нас не требуется прибегать к иррациональности, чтобы избежать вызова скептиков. Мое желание состоит в том, чтобы читатель пришел к такому же выводу через изучение материала, представленного в этой работе. Выводы, сделанные на основе представленных здесь разнообразных аргументов, становятся нашей общей обязанностью. Я иду по дороге размышлений относительно полемики по вопросу веры и разума; я приглашаю вас присоединиться ко мне в этом

путешествии. [Примечание. Дополнительную информацию по этой теме см. Штанио, 1983, с. 472-483; 1983, 14[4]:41-44; 1985, с. 164-171; 1986, с. 197-216].

КОНЦЕПЦИЯ «РАЦИОНАЛЬНОЙ ВЕРЫ»

Есть две крайности, которых следует избегать, будь то в изучении и представлении апологетики христианства или повседневной христианской жизни: (1) использование **только разума** и (2) использование **только откровения**. Говоря практическим языком, это не ситуация с союзами «либо» / «либо», но «как» / «так и». Должные отношения должны быть между разумом и откровением. Хотя некоторые деятели от религии постулируют некое подобие разделения веры и разума, я утверждаю, что это не так. Необходимо различать веру и разум, но никогда — не отделять одно от другого. В качестве примера, давайте рассмотрим соотношение мышления и тела. Тело не находится в мышлении, и мышление — не в теле. Тем не менее, они нераздельно связаны в этой нынешней форме существования. Следовательно, мышление и тело могут и должны различаться, но не отделяться. Подобным образом, вера и разум отличны друг от друга, но не изолированы. Для христианства важно и то, и другое, хотя каждый элемент должен действовать в своей должной сфере. Вера это в первую очередь действие как интеллекта, так и воли, в то время как разум это, в основном, действие интеллекта.

Библейская вера

Семья слов *pistis* и *pisteuo* в Писании родственна слову *peitho*. Эти три слова в Библии употребляются соответственно 244, 248 и 55 раз. Глагол *pisteuo* в основном относится к акту веры, в то время как форма существительного более четко изображает, что значит вера. Лидделл и Скотт определяют это существительное следующим образом: «средство убеждения, довод, доказательство» (1869, с. 1272-1273). Глагол *peitho* в активном залоге означает «быть полностью убежденным, верить, доверять: о том, во что верят» (1869, с. 1220). По меньшей мере, эти слова предполагают предварительное понимание (или знание) того, во что верить или чему доверять. Другими словами, вера основывается на знании. Более того, вера может привести к более полному выражению знания.

Вера употребляется в Писании в общем смысле для обозначения того, что раскрывается Богом как естественным, так и сверхъестественным образом (ср. Евр. 11:1,3,6; Пс. 18; Рим. 1:18-22 и 10:9-17). Писание свидетельствует, по крайней мере, о семи значениях, в которых употребляется слово «вера», пять из которых (первые пять в моем списке) играют неотъемлемую роль в спасении человека. Во-первых, вера используется для обозначения «верования» (Иоан. 12:42; Евр. 11:6). Во-вторых, вера иногда значит «доверие» (Иоан. 14:1; Рим. 4:17-20; Лук. гл. 7). В-третьих, вера часто относится к «покорности» (Числ. 20:12; Иоан. 3:36; Евр. 10:39; Рим. 1:5,8; 14:24-26). В-четвертых, вера зачастую относится к стойкости, преданности или «верности» (Авв. 2:4; Гал. 3:9; Евр. 10:23,38; Отк. 2:10). В-пятых, это слово употребляется объективно для обозначения содержания веры (Рим. 10:9; Иуд. 1:3; Гал. 1:11,23). В-шестых, иногда вера употребляется в отношении сильного личного убеждения (Рим. 14:2,23). В-седьмых, вера также употребляется время от времени, когда речь идет об одном из даров Духа (1 Кор. 12:8-9; Мат. 17:20; 1 Кор. 13:2). Хотя вера иногда противопоставляется видению (2 Кор. 5:7; Евр. 11:1; ср. исключение в Иоан. 20:29), сомнению (Иак. 1:6; ср. также Мат. 14:31 и 21:21) и делам закона (Рим. 3:28; Гал. 3:2-5), она никогда не противопоставляется знанию, чтобы указывать на разделение.

В Евангелии от Иоанна часто употребляется *pisteuo* с дательным падежом (Иоан. 2:22; 5:46; 8:31-47). В отношении сущности, служения и роли Иисуса, Иоанн употреблял *pisteuo* с придаточным предложением, вводимым союзом *hoti*, как в 8:24 («если не уверуете, что это Я»), 20:31 («дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос»), а также в нескольких других отрывках (см. Иоан. 13:19; 14:11 и 17:8). Слово *pistis* (верование) здесь близко к *gnosis* (знанию), как в Евангелии от Иоанна 6:69, «мы **уверовали** и **познали**, что Ты — Христос». Как вера, так и знание связаны с тем фактом, что Отец послал Иисуса (вера — Иоан. 11:42; 17:8,21; знание — Иоан. 17:3). Как вера (Иоан. 16:27-30), так и знание (Иоан. 7:17) осознают, что Он и Его учение исходят от Отца. Если знание относится к истине (Иоан. 8:32), вера не в меньшей степени относится к Тому, который есть Истина (Иоан. 14:1,6). Факт того, что Он есть Христос, является объектом веры (Иоан. 11:27; 20:31), но он также является совместным объектом как веры, так и знания (Иоан. 6:69).

Писание говорит о себе, что оно было написано с тем, чтобы произвести как веру (Иоан. 20:30-31), так и знание (1 Иоан. 5:13). Также, есть многочисленные отрывки, в которых вера и знание в основном относятся к одному и тому же объекту в то же самое время и при одинаковых обстоятельствах (см. 1 Тим. 4:3; 2 Тим. 1:12; Иоан. 4:42; 6:69; 17:8; 1 Иоан. 4:6,16 и 5:13). Более того, апостолы использовали разнообразные по виду доказательства, чтобы привести людей к преданности Христу. Например, в Книге Деяний 2:14-40 Петр использовал свидетельство очевидцев (см. Иоан. 4:39), чудеса, совершенные Христом (см. Иоан. 20:30-31) и предсказательное пророчество (см. Ис. 41:21 и след.). Косвенное, заслуживающее доверия свидетельство это также преобладающая линия доказательства, ведущего к вере (см. Лук. 1:1-4; Деян. 1:3; 2:36; 9:22 и 13:38). Таким образом, **вера зачастую изображается в Библии как знание, основанное на свидетельстве.**

Хотя этой проблеме будет уделено более пристальное внимание ниже, мы сказали уже достаточно, чтобы выдвинуть следующий тезис: любая концепция веры, которая отсекает ее от ее объективной, эпистемологической базы (основания знания), расходится с библейским учением. Говоря с точки зрения Библии, человек не верит в то, что есть Бог (или что-либо другое, принимаемое «верой»): (1) вопреки доказательствам; (2) без доказательств; или (3) вне доказательств. Напротив, человек верит на основе доказательств, достаточных для установления выводов (1 Фес. 5:21; Ис. 41:21). Это есть введение в концепцию «рациональной веры».

Библейская вера строится на предварительном понимании (знании) того, во что следует верить. Сведения относительно «спасающей веры» (то есть, того, что человек должен делать, чтобы спастись) исходит только от особого откровения (то есть, Писания — Рим. 10:17; Иоан. 6:44-45). Но есть другой вид веры, которая происходит от общего откровения (то есть, природы — Пс. 18:2-7; Рим. 1:19-22; Евр. 11:3,6 и др.). Ниже в данной работе, когда я буду говорить о доказательствах существования Бога, я буду говорить в первую очередь о таком виде веры. Я надеюсь пояснить, что такая вера строится и основывается на доказательствах — то есть, это «рациональная вера». Я намереваюсь наглядно показать, что я выступаю против любого представления о **нерациональной вере.**

Обретение знания

Я не могу надеяться (по причине ограниченности печатного места) сделать обзор различных слов греческого текста Писания, переведенных как «знать» (их несколько). Однако я буду исследовать многочисленные пути обретения знания, которые раскрываются в Библии. Коротко говоря, я буду исследовать виды свидетельств, которые могут быть использованы при доказательстве какого-либо дела. Я утверждаю, что термин «доказательство» не может быть ограничен тем, что можно увидеть, почувствовать, услышать, попробовать на вкус или понюхать (то есть, только эмпирическими свидетельствами). Каковы же тогда правомерные средства обретения знания?

1. Есть **индукция**, или попросту «сбор» доступных свидетельств.

2. Есть **дедукция** (Писание изобилует ее примерами), которая есть расположение свидетельств таким образом, чтобы можно было получить заключительные результаты (см. Мар. 3:4 и др.).

3. Есть использование **эмпирических данных** (см. Лук. 12:54-56), которое есть попросту непосредственное опытное узнавание объекта (напр., двери) или события (напр., погоды на улице).

4. Есть **надежное свидетельство** (см. Иоан. 20:25-31; 1 Пет. 1:8-11; 1 Кор. 15:1-8 и др.), которое есть свидетельство очевидцев, о которых известно, что они либо заслуживают доверия, либо их свидетельство не может подвергаться обоснованному сомнению.

5. Есть **интуиция** (см. Мат. 12:24-28), которую следует отделять от простой догадки или предчувствия (обычного современного понимания этого слова). Под интуицией я понимаю знание, никоим образом не зависящее от чувственного восприятия или эмпирического опыта. Его очевидность наступает незамедлительно, даже если ее осознание может потребовать некоторых усилий. Упомянутый выше отрывок представляет собой подобный пример в Писании. Интуитивно является нелепостью предполагать, что Иисус стал бы изгонять соратников сатаны, используя сатанинскую силу. Другие примеры включают метафизический **принцип непротиворечия** («вещь не может существовать и не существовать в одно и то же время и в одном и том же смысле») и логический **закон противоречия** (происходящий из метафизического принципа), который утверждает, что «противоречивые утверждения не могут быть истинны одновременно». Эти принципы познаются

незамедлительно и с абсолютной надежностью. Фактически, любая попытка отрицать их предполагает их наличие (то есть, если вы отрицаете любой из этих принципов, тогда ваше отрицание либо истинно, либо ложно; оно не может быть как истинным, так и ложным). И это знание не зависит даже от одного-единственного эмпирического наблюдения. Например, эти принципы сохраняют истинность для Вселенной в целом и даже для Самого Бога. Я знаю точно, что Бог не может существовать и не существовать в одно и то же время и в одном и том же смысле. Он либо существует, либо не существует. Здесь эмпирические наблюдения бесполезны. Тем не менее, это — правомерный путь к знанию.

6. Есть **метафизическая дедукция**, термин, который я создал, чтобы обозначить дедукцию, производимую от вещей, которые можно наблюдать, к вещам, которые, возможно, никогда не будут видимы (см. Лук. 17:20-21 и Евр. 11:3). Робинзон Крузо (как сказано в его истории) оказался на необитаемом острове. Во время прогулки по берегу моря, он обнаружил на песке след, который не принадлежал ему самому. Посредством дедукции он пришел к правильному выводу: (1) на острове было другое существо; и (2) это другое существо было человеком. Если он никогда не видел «Пятницу» лицом к лицу, несомненность его знания, тем не менее, не подвергалась опасности. Такая же концепция относится к аргументам в пользу существования Бога. Бог, так сказать, оставил Свои «следы» по всей Вселенной (обратите внимание: Книга Деяний 14:17, «не переставал свидетельствовать о Себе»). Естественно, что каждый человек обязан должным образом размышлять и делать правильные выводы на основе имеющихся свидетельств (Рим. 1:19-22; Пс. 18:2-7; Евр. 3:4 и др.).

В Писании или вне его нет ничего, что указывало бы на то, что только **одно** из этих средств обретения знания приводит к «доказательству», в то время как любое другое лишено этого статуса. Можно доказывать свои положения, используя любое или все из этих разумных средств обретения знания (при условии, что во внимание принимаются ограничения каждого метода). Стало очевидным, что сегодня многие придерживаются той точки зрения, что «знание» или «доказательство» ограничено только научным исследованием, и все то, что не является «научным», обозначается как «вера». Подобная дихотомия приводит к странностям, которые можно прочесть на тему веры и знания.

Например, один автор утверждает: «Мы знаем научное знание, и мы знаем то, что видимо, но вера есть уверенность в том, что мы принимаем и чего мы еще не знаем, но надеемся на это» (Томас, 1974, с. 137). Эта позиция согласуется с мнением философа Бертранда Рассела, сказавшего: «Любое доступное знание должно достигаться научными методами; и то, чего не может раскрыть наука, человечество знать не может» (1935, с. 243). Такая позиция явно ложная, потому что она отвергает другие важные средства достижения знания истины.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВЕРЕ

В предыдущей главе мы сделали обзор нескольких средств достижения знания истины, ни одно из которых не может быть названо единственной мерой «доказательства» (то есть, можно доказать свои положения, используя любой или все из таких подходов). К сожалению, разумные средства достижения знания зачастую не признаются многими, выступающими или пишущими на тему апологетики христианства. Энтони Флю, несмотря на то, что он атеист, правильно заметил, что для обычного человека сегодня слова «Нельзя доказать существование Бога» стали модным выражением» (1966, с. 19). Если кто-либо спросит: «А какая, собственно говоря, разница?», Флю отвечает: «Для верного христианина под вопросом оказывается **рациональность** верности» (1966, с. 19, выделено мной — Д.Ш.). Другими словами, разница состоит в **достоверности** и **возможности защитить** евангелие Христово, а также рациональность, или разумность, личных убеждений христианина. Коротко говоря, разница большая. В этой главе я попытаюсь показать два обстоятельства: (1) философскую подоплеку современных концепций веры и разума; и (2) какое влияние эти концепции оказали и продолжают оказывать на церковь.

Многочисленные факторы способствовали современной концепции «веры». Например, Иммануил Кант предпослал второму изданию своей знаменитой книги «Критика чистого разума» такие слова: «Я, таким образом, нашел необходимым отрицать **знание**, чтобы оставить место для **веры**» (1965, В:XXX). Датский философ и богослов Сорен Киркегаард утверждал, что абсолютная граница, к которой неизменно стремится, но не может проник-

нуть, наш разум, это Непознанное, которое, по его предложению, мы должны называть «Богом» (1936, глава 2). Другими словами, человеческий разум достиг своего предела. Следовательно, человек должен избавиться от рациональности, для того чтобы совершить «страстное самопосвящение» Богу посредством веры (то есть, человек должен совершить «прыжок веры» за пределы всех понятий знания и разума). Вера в Бога (для Киркегаарда) не была ни рационально, ни эмпирически обоснована; так и существование Бога не является ни рационально несомненным, ни эмпирически очевидным.

В своей книге «Желание верить» («The Will to Believe», 1903) Уильям Джеймс утверждал, что люди должны во что-то верить из психологической необходимости. То, что предлагается в качестве нашей веры, это **гипотеза**, предположение. Если мы обозначим решение, сделанное на основе различных гипотез, как **выбор**, тогда наши выборы могут быть нескольких типов: (1) существующий или утративший основное свойство; (2) принудительный или такой, которого можно избежать; и (3) важный или незначительный. Джеймс предположил, что истинный выбор принадлежит принудительному, существующему и важному типу. «Религиозная гипотеза» выбирается на основе самой значительной «наличной ценности» (термина, который он часто использовал в своих сочинениях), несмотря на тот факт, что подобные вопросы вовсе не могут быть решены интеллектуальным путем. Предпочтя не оставаться агностиком, Джеймс предположил, что человек выбирает веру в бога, так как это, очевидно, меньший риск (см. также «Письма к провинциалу» Паскаля). В своем сочинении «Нравственный философ и нравственная жизнь» («The Moral Philosopher and the Moral Life», 1903) Джеймс утверждал, что человеку следует жить, «как будто» Бог существует, потому что это принуждает его вести более нравственно сдержанный образ жизни. Никто не может **знать**, что Бог существует, сказал Джеймс, но для того, чтобы вести наилучший нравственный образ жизни, мы должны жить, **как будто мы знаем**, что Он существует.

После Канта многие мыслители не только различали веру и разум, но и **разделяли** их. Считалось, что вера и разум занимают две совершенные различные сферы реальности. О вере говорили в рамках вероятности, мистического опыта, сверх-

рациональности, нерациональности, ее пребывания «за пределами знания» и т.п., но ни в коем случае как о форме знания. Это предположение возымело такое большое влияние, что члены тела Христова начали отстаивать его как истинное. Это, без сомнений, помогает объяснить следующие поразительные высказывания. «Во всех проблемах религиозной эпистемологии мы подходим к вопросу различения абсолютно доказуемого знания и того, что в той или иной мере зависит от веры. ... Другими словами, люди с крепкой верой «ведут себя словно» у них есть абсолютное знание, даже если в этой жизни у них никогда не может быть чего-то большего, чем крепкая вера» (Томас, 1974, с. 131-132). «Абсолютное, конечное знание, за которым не может быть большего, не оставляет места для веры. Одно из определений веры в словаре Уэбстера таково: «твердое убеждение в том, чему нет доказательств». ... Мы ведем себя так, словно у нас такая же уверенность, как у апостолов. Это — настоящая вера» (Томас, 1982). «Если вы спросите меня: «Можете ли вы абсолютно доказать существование Бога?», я должен ответить «нет». Никто не может категорически доказать Бога. ... Его нельзя доказать научно и несомненно так, как доказываются более обыденные вещи» (Барнетт, 1980). «... существование Бога ... не может быть доказано в конечном, абсолютном смысле. В конце концов, если мы — свободные существа, то должно быть место для веры. Выбор между верой и неверием покоится на убедительности доказательств за и против. ... Мы твердо верим, что сила доказательств лежит на стороне веры» (Гилберт, 1971, с. 8-9).

Позиции, занятые этими авторами относительно «рациональной веры», больше напоминают позиции Канта, Джеймса, Киркегаарда и Рассела, нежели те, которых придерживались Петр, Павел и Иоанн. Возможно, что некоторые неумышленно приняли точку зрения агностиков, но это все равно агностицизм. Признать, что христианство только возможно, означает признать вероятность того, что, по сути дела, оно может оказаться обманом! Можете ли вы — в самый нерациональный момент своей жизни — представить даже малейшую вероятность того, что апостолы проповедовали «Бога вероятности» или «Бога, который, может быть, есть»? Мне хотелось бы завершить эту главу словами Кларка Пиннока:

Мы должны представить основания нашей веры, что евангелие это откровение от Бога, а не человеческая конструкция, иначе **люди не воспримут его серьезно, если они уже не настроены это сделать**. ... Громкие риторические утверждения о том, что Бог «действительно» где-то там, не смогут заменить интеллектуально цельное богословие, которое подтверждает свою веру делами. Должны быть представлены доказательства, подкрепляющие уверенность в том, что Бог не сотворен по подобию человека, но есть Господь и Спаситель человечества (1982, выделено мной — Д.Ш.).

ТОЧКА ЗРЕНИЯ ФИЛОСОФИИ НА «РАЦИОНАЛЬНУЮ ВЕРУ»

В книге «Критика религии и философии» («Critique of Religion and Philosophy») Уолтер Кауфманн, несомненно, не являющийся другом христианства, попытался ответить на вопрос: «Почему люди верят так, как они верят?» и предложил, по меньшей мере, семь различных причин веры (1961, с. 132-134). Несмотря на его враждебный настрой против христианства, его список довольно исчерпывающий. Мне бы хотелось привести его здесь без длинных примечаний.

В любое утверждение (такое, как «Бог существует», или «Иисус основал только одну церковь», или «крещение необходимо для спасения души человека») можно верить, потому что: (1) в его поддержку были (или могут быть) представлены аргументы; (2) оно встретилось в книге, газете и т.п., и против него ничего не было высказано; (3) в его пользу могут действовать многочисленные факторы (оно может быть распространенным убеждением в культурном окружении человека и поэтому принимается посредством некоего «осмоса»); (4) новое убеждение согласуется с нашими прежними убеждениями; (5) может последовать наказание за неприятие убеждения (напр., общественный ostracism, разочарование родителей, пытки и т.п.); (6) может быть положительная награда за принятие такого убеждения; и (7) убеждение может быть принято, потому что оно удовлетворяет нас или отвечает психологическим потребностям.

Есть четкое отличие между первым убеждением и шестью другими. Принимая во внимание целостность библейского учения, очевидно, что Бог принимает только первое (1 Фес. 5:21; 1 Пет. 3:15). Убеждения можно разделить на две категории, основываясь на сущности их причин. Есть рациональные убеждения

и **нерациональные** убеждения. Рациональное убеждение это аргументированное убеждение, основанное на доказательствах. Иррациональные убеждения можно разделить на две подгруппы: (1) убеждения, не произведенные «причиной» как таковой, но некоей нерациональной причиной, такой как чувство, предубеждение, корыстный интерес, авторитет, привычка и склонность просто принимать то, что говорят; и (2) убеждения, произведенные неадекватными или недостаточными причинами.

В данной работе я отстаиваю то, что стало называться «законом рациональности», который довольно точно был сформулирован Лионелом Руби в его работе «Логика: введение» («Logic: An Introduction»):

Каждый человек, заинтересованный логическим мышлением, принимает то, что мы называем «законом рациональности», который можно сформулировать так: **мы должны оправдывать наши заключения адекватными доказательствами.** ... Под «адекватными доказательствами» мы понимаем доказательства, которые хороши и достаточны в рамках требуемого вида свидетельств. Бывают случаи, когда мы требуем убедительных доказательств, как в математике, и бывают случаи, когда достаточно установить вероятность данного вывода, как в прогнозе погоды. Но во всех случаях доказательство должно соответствовать своему предназначению (1960, с. 131, выделено мной — Д.Ш.).

Перед тем как обратиться к рассмотрению библейской точки зрения, я настоятельно хочу отметить, что в христианстве нет ничего такого, от чего зависит спасение наших душ, что является только «вероятно» истинным. В каждом случае представленные свидетельства достаточны для установления убедительных доказательств относительно истинности христианской веры. Однако это не означает, что такой случай психологически неотразим настолько, что человек не может отвергнуть свидетельства. Это было бы злоупотреблением свободой воли. Тем не менее, я настаиваю, что человек может быть абсолютно уверен (интеллектуально) в таких вопросах, как существование Бога, божественность Христа, богодухновенность Библии и т.п. То, что именно в этом состоит позиция Библии, является темой остальной части моей работы.

ПОЗИЦИЯ БИБЛИИ ПО ПОВОДУ «РАЦИОНАЛЬНОЙ» ВЕРЫ

В этой главе я намереваюсь кратко рассмотреть важность рационального убеждения в христианстве и его место в системе хри-

стианства. По мере этого мне бы хотелось исследовать некоторые ключевые отрывки по этому конкретному вопросу.

1 Послание Петра 3:15. В этом стихе Петр призывает всех христиан быть «всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ». Греческое слово *apologia* («дать ответ» или «защитить»), сопровождаемое дательным падежом (ср. 1 Кор. 9:3), имеет отношение к любому виду ответа или оправдания, будь то официально (напр., перед судьей) или неформальному (напр., в обычной беседе). Петр сказал «всякому», и это поясняет, что нашей *apologia* предназначено в большинстве случаев принадлежать ко второму типу (хотя это, несомненно, не исключает и первый тип). *Logon aitein* («спрашивать о причине», или «требовать рационального объяснения») относится к тому факту, что греки ожидали от каждого цивилизованного человека готовности разумно и сдержанно обсуждать вопросы, относящиеся к мнению или поведению — то есть, предоставлять и принимать причину или оправдание. Петр возложил эту обязанность «рационального убеждения» на каждое дитя Божье. Христиане должны «защищать», представляя «рациональный отчет» о надежде, которую они имеют в Боге, Христе, в Слове Божьем, церкви и т.д.

1 Послание к Фессалоникийцам 5:21. Когда Павел призывал христиан «все испытывать» (буквально, «все подвергать испытанию»), он, конечно, не имел в виду представление о вере за пределами доказательств, несмотря на доказательства или вопреки доказательствам. Он также не утверждал, что вера это попросту вопрос вероятности. Подобным же образом, он не хотел сказать, что христиане должны: (а) вести себя, «как будто» их дело доказано; или (б) верить в то, чему нет доказательств. Напротив, употребление слова *dokimazo* в других отрывках Нового Завета проясняет, что Павел предписывал христианам «испытывать» **все**, включая существование Бога (см. Лук. 14:19; Рим. 12:2, см. ПК; 1 Кор. 16:3; 2 Кор. 8:8; 1 Фес. 2:4; 5:21; 1 Тим. 3:10; 1 Пет. 1:7; 1 Иоан. 4:1). В Писании приписывается особое благородство разуму, когда он используется таким образом (Деян. 17:11, ПК).

Послание к Филиппийцам 1:7. Слово «утверждение», или «подкрепление» (от *bebaosis*) употребляется в Писании таким образом, чтобы прояснить, что в виду имеется **оправдание** при-

нятой позиции (см. Мар. 16:20; Евр. 2:3; 6:16-17 и др.). Петр дважды употребил это слово, чтобы прояснить позицию, подтвержденную или сделанную более твердой посредством доказательств (2 Пет. 1:10,19). В стихе 10 говорится о том факте, что верность человека Богу и его отношения с Ним проявляются в том образе жизни, который он ведет. В стихе 19 (см. ПК) речь идет о том факте, что исполнение пророчеств являет всеведение Божье, потому что нет никакого другого возможного объяснения исполненным пророчествам. В своей книге «Доказательства христианства» («Evidences of Christianity») Уильям Пейли сказал:

... наши Переводчики [KJV (версии короля Иакова) — Д.Ш.] не вполне поняли смысл артикля в греческом языке, должное внимание к которому наглядно показывает значение Оригинала, «мы имеем именно это Пророческое Слово более твердо», то есть, посредством **исполнения** оно сделано более понятным, чем тогда, когда оно было изречено» (1952, с. 218, капитализация и жирный шрифт в оригинале).

Книга пророка Исаии 41:21. Этот стих — в контексте испытания между единственным истинным Богом и ложными «богами» древности (см. 1 Кор. 10:4-6) — проясняет, что такие вопросы, как есть ли вообще Бог, каков этот Бог и Кто Он, должны решаться на основе доказательств.

В добавление, доказательства богодухновенных писаний достаточны для того, чтобы мы знали «твердое основание того учения» (Лук. 1:4; см. также Деян. 1:3; 2:36; 9:22 и 13:38).

Хотя этот обзор краток, он достаточен для того, чтобы показать библейскую позицию о «рациональной вере». Александр Кэмпбелл описал библейскую точку зрения о такой вере в издании «Христианский баптист» («The Christian Baptist») следующим образом:

Мы познали один урок огромной важности в поисках истины — тот, который действует, как первопроходец, чтобы приготовить путь к познанию — нельзя не принять его и получить хороший результат. **Никогда не считать ни одно мнение или предположение более надежным, чем доказательства, на которых оно основывается;** или, другими словами, наша оценка любого предположения должна быть в точности пропорциональна доказательствам, на которых оно покоится. **Все, что сверх этого, мы оцениваем как энтузиазм** — все иное просто невероятно (1827, I:viii-ix, выделено мной — Д.Ш.).

Теперь должно быть очевидно, что одной из самых серьезных проблем, встающих сегодня перед народом Божиим, является всеобщий отход от концепции «рациональной веры».

Фидеизм

«Верить, **что**» и «верить **в**». Человек не спасается только тем, что узнает истину по данному предмету или собирает о нем сведения. Человек может внимательно изучать доказательства в пользу какого-либо утверждения (напр., «Бог Библии действительно существует», «крещение необходимо для обретения прощения грехов» и т.п.), а затем поверить, **что** это утверждение истинно (основываясь на изученных доказательствах). Это само по себе не означает «спасительную веру»; скорее, это обеспечивает интеллектуальное основание истины, без которого спасительная вера не была бы возможной. Поясню. Я люблю свою жену не потому, что у меня есть доказательства о ее существовании. Я люблю ее, потому что она обладает определенными чертами характера (среди прочего, что я мог бы привести в качестве причин). Но было бы глупо вкладывать **в** нее преданность моей любви без веры (и знания) в то, **что** она действительно существует. Таким же образом, я люблю и покоряюсь Богу, потому что Он **есть** Бог. Но нет никаких настоящих причин верить **в** Бога, если не верить (на основе доказательств), что Он существует. «Верить, **что**» (см. Евр. 11:6; Иоан. 12:41-42; Иак. 2:19 как библейские примеры; см. также многочисленные случаи, когда Иисус сталкивался с бесами) это рациональный фундамент, на котором основывается «вера **в**» (см. Евр. 11:6; Иак. 2:20,26; Рим. 10:10-17 и др.). Апологетика в первую очередь рассматривает «верить, **что**» — убеждение, формирующее основание, на котором может быть сделано обязательство спасительной веры. Другими словами, интеллектуальное оправдание евангелия это центральный аспект апологетики. Это от того, что «вера **в**» при отсутствии такого основания нерациональна. Человек может иметь **психологическую уверенность** (то есть, сильное личное убеждение), но это довольно далеко от **интеллектуальной несомненности**. Марк Ханна верно подметил:

Если положение дел не таково, как в него верит кто-либо, тогда у него есть только уверенность, вне зависимости от силы его убеждения. Верить в то, что дело обстоит именно так, это обязательное, но не достаточное условие несомненности. Несомненность требует, чтобы положение вещей было именно таким, как в него верят (1981, с. 80).

Если, например, Бог не существует **фактически**, то ваши сильные личные убеждения (то есть, психологическая уверенность) не вызовет Его существование и не изменит того факта, что Он не

существует. Вполне возможно, что ваши личные убеждения безупречны, но основание, благодаря которому они должны быть угодны Богу (1 Фес. 5:21; 1 Иоан. 4:1 и др.), не существует. Конечно, наша главная забота это «спасительная вера» («вера в»), но без основания объективной истины (которую можно познать — Иоан. 8:32; 6:69; 4:39,41-42). Нет способа доказать, что преданность Христу более правильна, чем верность Будде или Марксу. Итак, задачи апологетики фундаментальны и имеют очень большое значение (см. 1 Пет. 3:15). Арли Гувер отмечал:

Преданность без размышления это фанатизм, в то время как размышление без преданности это паралич всякого действия. Пользуясь терминами Канта, можно сказать, что разум без веры пуст, и вера без разума слепа (1976, с. 37).

Определение и объяснение фидеизма.

В данной работе я попытался противопоставить различные ложные представления о вере и библейскую концепцию веры (которую я обозначил как «рациональную веру»). Большая часть современных идей о вере **фидеистичны**, так как они отрицают или очерняют роль разума в христианстве. «Энциклопедия философии» определяет фидеизм как «воззрение, что истина в религии в конечном итоге основывается на вере [под которой понимается что-то недоказанное и недоказуемое — Д.Ш.], а не на разуме или доказательствах» (Попкин, 1967, с. 201). «Фидеизм обязан своим происхождением недоверию человеческому разуму, и логическое следствие такой позиции есть скептицизм» (Саувадж, 1909, с. 68). Попкин и Стролл отмечали:

Общее утверждение фидеистов обычно состояло в том, что **религиозное знание превосходит границы рациональных способностей и понимания человека**. ... Фидеизм представляет собой комбинацию законченного скептицизма о возможностях человеческого знания, по крайней мере, в области религиозного знания, и призыва к познанию через веру, неподкрепленную рациональными доказательствами (1956, с. 111, выделено мной — Д.Ш.).

Но я убежден в том, что

... перед тем, как мы поверим в положение, раскрытое Богом, мы должны прежде всего знать с уверенностью [несомненностью — Д.Ш.], что Бог существует, что Он раскрывает то или иное положение и что Его учение достойно согласия, все эти вопросы могут и должны решаться окончательно только интеллектуальным действием, основанным на объективных доказательствах. Таким образом, фидеизм не только отрицает интеллектуальное знание, но логически разрушает саму веру (Саувадж, 1909, с. 68).

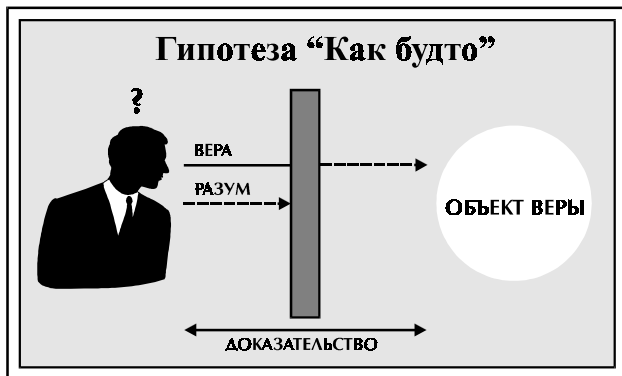
Многие религиозные деятели сегодня являются фидеистами (разновидность агностицизма), но, они не намерены отстаивать такую концепцию и обычно не знают, что это не библейская позиция. Агностик говорит: «Я не знаю и не могу знать, существует ли Бог». Фидеист попросту добавляет: «Но я принимаю это верой». Это равнозначно отрицанию требования о «рациональной вере» (Ис. 41:21; 1 Пет. 3:15; 1 Фес. 5:21; Фил. 1:7 и др.). Это также включает представление о веровании по причинам, отличающимся от тех, что даются адекватными доказательствами (напр., «Я верю, потому что я хочу верить», или «Я верю, потому что это придает смысл моей жизни», и т.п.). Но, как было сказано выше, **любая концепция веры, которая отсекает ее от ее объективной, эпистемологической базы (то есть, основания знания), расходится с библейским учением.**

ВЕРА И РАЗУМ

На протяжении всей данной работы я использую описательное выражение «рациональная вера» для описания учения Библии о соотношении веры и разума. В этой главе и в Заключение я воспользуюсь несколькими рисунками, чтобы рассмотреть это соотношение. В каждом из рисунков есть стрелка (обозначенная как «доказательство»), направленная одновременно вправо и влево. Эта горизонтальная стрелка призвана указывать на то, что: (1) всем людям доступны одинаковые доказательства; (2) доказательства указывают на **объект** веры, а не на саму веру; и (3) доказательства информируют интеллект человека. Стрелка, исходящая от человека в каждом рисунке, представляет то, каким образом различные мыслители используют доказательства. Непрерывная линия указывает на то, что отмеченное ею считается очень важным для данной конкретной системы мышления. Прерывистая линия указывает на то, что отмеченное ею на самом деле неважно. Имея это в виду, позвольте мне показать, что фактически утверждается различными точками зрения относительно веры и разума. В данной главе я хочу выдвинуть тезис о том, что «вера есть волевое обязательство осведомленного интеллекта».

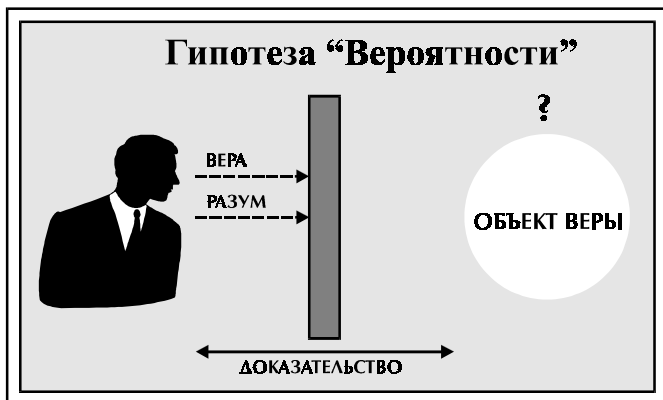
1. **Гипотеза «как будто».** Люди, придерживающиеся этой позиции, обычно утверждают, что нет возможности узнать, существует ли Бог. Таким образом, на рисунке внизу вертикальная линия

представляет непроницаемую «стену», которая отделяет интеллект от Бога. Как таковая, «вера» не может достичь объекта своих исканий. «Подлинная вера» **поступает так, как будто** где-то на самом деле есть объект веры. Так как нельзя утверждать, что эта «вера» та же, которой обладали апостолы, становится абсурдным говорить о восстановлении веры и практики апостольского века.

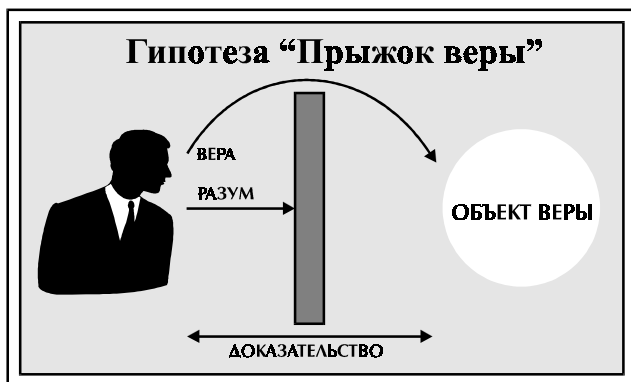


2. **Гипотеза вероятности.** На первый взгляд, эта точка зрения приемлема, потому что кажется недогматической, в то же время склоняющей чашу весов в пользу теистических верований. Тем не менее, эта конкретная позиция более опасна, чем любая другая. Это не потому, что приверженцы этой точки зрения неискренни или им не хватает психологической преданности своим убеждениям.

В гипотезе «как будто» вопросительный знак стоит на стороне субъекта, но, согласно этой позиции, вопросительный знак оказывается на стороне объекта веры. Другими словами, если объект веры существует только в «вероятности», тогда непроницаемый барьер никогда не даст человеку возможность достичь объекта веры. В конечном итоге, эта позиция утверждает, что вполне вероятно, что по ту сторону барьера **ничего** нет. В то же самое время от человека, придерживающегося такого убеждения, не требуется никакого действия (как и в случае с гипотезой «как будто»). Вместо этого, подчеркивается вероятность существования объекта веры, вне зависимости от того, будет ли человек **действовать** вообще. Хуже этой позиции может быть только принятие гипотезы «как будто» с вопросительными знаками по обе стороны барьера!



3. **Гипотеза «прыжок веры».** Это — популярная точка зрения, предполагающая, что человек движется благодаря доказательствам, «насколько это возможно», а «оставшуюся часть пути» идет благодаря вере. В этом случае «вера» проходит весь путь до своего объекта. Но так как «вера» отделена от знания, человек на самом деле оперирует небиблейским определением термина «вера». Согласно условиям этой позиции вера есть нечто большее, чем волевое обязательство (то есть, действие воли). Можно говорить о том, что «прыжок веры» христианина «короче» прыжка веры, требуемого атеистами, но так как знание не играет в подобном «прыжке» никакой роли, ни христианин, ни атеист не могут на самом деле установить истинность этой позиции.



В каждой из точек зрения, рассмотренных выше, есть элемент общего отвержения знания относительно объекта веры. Если человек утверждает, что невозможно знать, существует ли Бог, этот человек принимает такую же позицию, что и агностик. Однако истина этого вопроса состоит в том, что христиане — не агностики! Какова же тогда правильная позиция относительно веры и разума?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В противовес приведенным выше воззрениям я бы хотел выдвинуть концепцию **рациональной веры**. Согласно этой точке зрения, объект веры производит доказательства (например, посредством надежных свидетельств, взаимоотношений причины и следствия, непосредственного опыта и т.п.), которые затем изучаются субъектом. В то же самое время доказательства указывают на объект веры (будь-то единство церкви, существование Бога, божественность Христа и т.д.).

Эти доказательства просвещают интеллект, что, в свою очередь, делает волевое обязательство не только возможным (то есть, я знаю, во **что** верить), но также рациональным (**я знаю**, во что верить). Таким образом, **вера есть волевое обязательство осведомленного интеллекта**. Знание без преданности это неверие (Иоан. 8:30-46; 12:42,43; Иак. 2:19); преданность без знания это неразумность. Для христианина ни то, ни другое не является подлинным выбором. Августин верно отметил:

Ибо кто не может увидеть, что размышление [Примечание. Слово, переведенное в этом абзаце как «думать», «размышлять» и т.д., это латинское слово для обозначения разума — Д.Ш.] предшествует уверованию? Ибо никто не верит во что-либо, если не подумает прежде, что в это нужно верить. ... необходимо, чтобы во все то, во что верят, верили после размышления; хотя даже верование есть ничто иное как думать [то есть, **разумно размышлять** — Д.Ш.] с признанием ... Всякий, кто верит, думает — размышляет в веровании и верует в размышлении (Оутс, 1980).

Эту концепцию можно пояснить исследованием нескольких отрывков Писания. Во-первых, Библия учит тому, что можно познать и верить в один и тот же объект в одном и том же значении и в то же самое время (см. 1 Тим. 4:3; 2 Тим. 1:12; Иоан. 4:42; 6:69; 17:8; 1 Иоан. 4:6,16; 5:13). В Евангелии от Иоанна 6:69 для описания **как** веры, так **и** знания употреблено совершенное время. Со-



вершенное время описывает действие, законченное в прошлом, но имеющее результаты, переходящие в настоящее. Поэтому полным переводом этого стиха могли бы быть слова: «И мы уверовали и продолжаем верить (*pepisteukamen*) и познали и продолжаем знать (*egnokamen*), что Ты — Христос, Святой Божий» (см. ПК).

Во-вторых, есть определенное количество отрывков, показывающих, что видение, знание и вера необязательно раздельны. Например, давайте рассмотрим Евангелие от Иоанна 4:39,41-42.

И многие Самаряне из города того уверовали в Него по слову женщины, свидетельствовавшей, что Он сказал ей все, что она сделала. ... И еще большее число уверовали по Его слову, А женщины той говорили: уже не по твоим речам **веруем**, ибо сами **слышали** [*akeikoamen*] и **узнали** [*oidamen*], что Он истинно Спаситель мира, Христос.

В обоих случаях есть **утверждение** («Иисус есть Спаситель мира»), **доказательства**, показывающие истинность этого утверждения, и **вера во Христа**, основанная на знании истинности утверждения (см. Иоан. 8:32 и 17:3). Та женщина и вторая группа самарян пришли к познанию истины, которое было основанием их убеждения, соединив **свидетельство** с **видением**. Первая группа поверила убедительности **свидетельства** женщины **без видимого доказательства**. В обоих случаях доказательства были достаточны, чтобы показать истинность сделанного утверждения. И в обоих случаях они **знали**, что оно истинно (ср. другой пример в Иоан. 2:21-22). В добавление к рассмотренным выше отрывкам, также обратите внимание на Евангелие от Иоанна 20:26-31, где понятно преподается то, что слово было написано, чтобы произвести **веру**, будь то посредством **зрительного исследования** (как в

случае с Фомой) или при **отсутствии** такого (как в случае с вами и мной). Затем вспомните 1 Послание Иоанна 5:13, которое указывает на то, что то же самое слово было написано, чтобы произвести **знание**.

В-третьих, необходимо вспомнить Евангелие от Луки 16:31, где сказано: «Если Моисея и пророков не слушают, то, если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят». Обратите внимание, что в этом стихе как письменное доказательство, так и зрительное исследование (воскресшего человека) может и должно производить **веру**. [Примечание. «Поверят» переведено с *peitho*, слова, родственного *pistis*, обычно переводимого как «вера».] Кто станет отрицать, что каждое из них равным образом производит **знание**?

Далее, знание (или убеждение) человека не подвергается компромиссу и не преуменьшается при **отсутствии чувственного восприятия**. Кроме того, знание не ограничивается тем, что постигается органами чувств. Помните также, что Лука сообщил Феофилу о своем исследовании и последовавшей записи тех сведений о Господе (то есть, письменное свидетельство Луки), которое дало бы Феофилу возможность «узнать твердое основание того учения, в котором (он) был наставлен». Получил ли он когда-либо сведения о существовании Бога, или он просто предполагал это? [Примечание. Слова «узнал твердое основание» переведены с *epiginosko* — буквально означающего «знал полно»; «наставлен» переведено с *katecheo*, относящегося к «тщательному и полному наставлению». От этого слова происходит «катехизис».] Если Феофил попросту предполагал существование Бога (что, в свою очередь, подразумевает, что в религии все остальное должно предполагаться как истина, так как все остальное зависит от существования Бога), то должны ли мы полагать, что он каким-то образом мог **знать** несомненность его **предположения**? Разве не должны мы настаивать, что Феофил **знал** истину относительно Бога, Христа, церкви и т.д., и что он знал подобную истину **с несомненностью**? Вера есть **волевое обязательство осведомленного интеллекта**. Она есть совместное действие воли и интеллекта, а не одно без другого. Знание без преданности это неверие, и преданность без знания это неразумность. Вся эта проблема правильного соотношения веры и разума является одной из самых важных проблем, встающих

сегодня перед церковью, потому что этот вопрос имеет основополагающую сущность. Данная работа была посвящена исследованию правильного соотношения веры и разума — то есть, **рациональной веры**. Да поможет нам Бог сделать истину — не традицию, теорию или богословие — нашим единственным руководителем в этом самом значительном вопросе.

ОБ АВТОРЕ

Дик Штанио получил степень бакалавра наук (1972 г.) в области изучения Библии в Университете Хардинга. В 1976 году он получил степень магистра философии религии и апологетики в аспирантуре Университета Хардинга. Он также вел дополнительную научную работу в Международной Философской Академии и Университете Эндрюса, а также работу в Далласском Университете для получения научной степени доктора.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Barnett, Joe (1980), *Upreach*, March/April.
- Campbell, Alexander (1827), *The Christian Baptist*, Vol. I, Preface (privately published by author; reprinted in 1955 by Gospel Advocate Co., Nashville, TN).
- Flew, Antony (1966), *God and Philosophy* (New York: Dell).
- Gilbert, Eben N. (1971), *A Study of Christian Evidences* (Nashville, TN: Twentieth Century Christian).
- Hanna, Mark M. (1981), *Crucial Questions on Apologetics* (Grand Rapids, MI: Baker).
- Hoover, Arlie (1976), *The Case for Christian Theism* (Grand Rapids, MI: Baker).
- James, William (1903), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans, Green, and Co.).
- Kant, Immanuel (1965), *Critique of Pure Reason*, trans. Norman K. Smith (New York: St. Martin's Press).
- Kaufmann, Walter (1965), *Critique of Religion and Philosophy* (Garden City, NY: Doubleday).
- Kierkegaard, Soren (1936), *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Liddell, Henry G. and Robert Scott (1869), *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press).
- Oates, Whitney J., ed. (1980), *Basic Writings of Augustine* (Grand Rapids, MI: Baker).
- Paley, William (1952), *Evidences of Christianity*, ed. Richard Whately (Murfreesboro, TN: DeHoff Publications).
- Pinnock, Clark (1982), «God Made in the Image of Man,» *Christianity Today*, September 3.

Popkin, Richard (1967), «Fideism,» *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan), pp. 201-202.

Popkin, Richard H. and Avrum Stroll (1956), *Philosophy Made Simple* (Garden City, NY: Garden City Books).

Ruby, Lionel (1960), *Logic: An Introduction* (Chicago: J.B. Lippincott).

Russel, Bertrand (1935), *Religion and Science* (London: Oxford University Press; reprinted in 1961).

Sauvage, George M. (1909), «Fideism,» *The Catholic Encyclopedia*, ed. Charles G. Herbermann, et al. (NY: Robert Appleton), Vol. VI, pp. 68-69.

Smith, George (1979), *Atheism: The Case Against God* (Buffalo, NY: Prometheus).

Sztanyo, Dick (1983), «The Nature of Biblical Faith,» *Studies in Hebrews*, ed. Dub McClish (Denton, TX: Valid Publications), pp. 472-483.

Sztanyo, Dick (1983), «A Review of "Galileo Won't Sleep,"» *The Spiritual Sword*, 14[4]:41-44.

Sztanyo, Dick (1985), «Agnosticism, A Hindrance to Growth,» *Church Growth God's Way*, ed. Jack H. Williams (Independence, MO: Williams Publishing), pp. 164-171.

Sztanyo, Dick (1986), «Faith is the Substance,» *Exegetical Studies of Great Bible Themes*, ed. Eddie Whitten (Bedford, TX: Christian Supply Center), pp. 197-216.

Thomas, J.D. (1974), *Heaven's Window* (Abilene, TX: Biblical Research Press).

Thomas, J.D. (1982), Letter to Mac Deaver.

Берт Томпсон

ПРОИСХОЖДЕНИЕ, СУЩНОСТЬ И УДЕЛ ДУШИ

На протяжении всей своей истории человек стремился найти ответы на важные (и зачастую сложные) вопросы, которые касаются его происхождения, существования, сущности и судьбы. Такие вопросы, как «Откуда я?», «Для чего я здесь?» и «Куда я направляюсь?» неизменно интригуют и увлекают каждого представителя человеческого рода. Стремление в точности узнать, как устроено существо, известное под названием «гомо сапиенс», всегда было одним из самых энергичных интеллектуальных изысканий человечества. И на протяжении этого пути, возможно, ни одна тема не озадачивала нас так и не возбуждала наш интерес, как то, что относится к происхождению, сущности и судьбе души.

Поразмышляйте над концепцией души и вопросами, которые возникают на ее основе. Каково определение души? Если душа действительно существует, то каково ее происхождение? Обладают ли люди душой? А животные? Если души действительно существуют, то являются ли они преходящими — живущими только до тех пор, пока существует наша телесная природа? Или они бессмертны — и продолжают существовать после смерти физического тела? Каково различие, если оно есть, между «душой» и «духом»? Какова окончательная судьба души? И какую роль играет душа в библейском утверждении о том, что мужчины и женщины были сотворены «по образу Божию» (Быт. 1:27)? Вот вопросы, которые мне хотелось бы исследовать в данной серии статей.

Тема души — включающая ее происхождение, сущность и судьбу — издавна вызывает споры. Некоторые считают, что души нет вообще. Отдельные люди отстаивают ту позицию, что толь-

ко человек имеет душу, но она прекращает существование со смертью тела. Другие ищут подтверждение тому, что как люди, так и животные обладают душой, и что эти души также умирают, когда умирает физическое тело. Есть и другие, которые убеждены, что как животные, так и люди обладают бессмертной душой. И, наконец, есть такие, которые пришли к выводу, что люди обладают бессмертной душой, а животные — нет. В чем же заключается истина этого вопроса?

Несомненно, наука не может дать ответы на такие вопросы, ибо они лежат за пределами сферы действия научного метода. В своем бестселлере «Огонь в уравнениях» («The Fire in the Equations») автор научно-популярных книг Китти Фергюсон, лауреат премий, обратилась именно к этому вопросу. Рассматривая попытки нескольких известных современных ученых (как, например, выдающихся физиков Стивена Хокинга, Пола Дэвиса и других) раскрыть, что они подразумевают под грандиозной, унифицированной «теорией всего», она спросила:

Есть ли что-то еще? Нам не нужно этого пугаться. Частью этого «чего-то еще» может быть человеческий разум и индивидуальность. Можем ли мы полностью объяснить наше самосознание, разум, индивидуальность, интуицию и чувства посредством физического объяснения? Это имеет огромное значение для многих из вопросов, которые мы задаем в этой книге, и мы будем часто к ним возвращаться. Если мы это сверхсложные вычислительные машины — сумма наших физических частей и их механических операций, которые, в свою очередь, существуют как результат эволюционного процесса — тогда наука в конечном итоге сможет сообщить нам все, что о нас можно узнать. Даже если ни один компьютер не сможет приблизиться к человеческому разуму, наука сможет найти другое полное физическое объяснение. **Но в настоящее время у нас нет научных оснований устранить возможность того, что в нашем самосознании, разуме и индивидуальности есть нечто большее, чем может охватить любое подобное объяснение.** Есть ли такая вещь, как душа? Если есть, то начинается ли ее существование нашим материальным существованием и заканчивается ли оно им? Несмотря на некоторые впечатляющие успехи в области искусственного разума и развитие в понимании того, как действует наш разум, несомненно, в настоящее время никто не может сказать, разве что по вере, сможет ли наука в конечном итоге уподобить феномен самосознания, разума и индивидуальности материалистической картине. **Если наука не может этого сделать, тогда за пределами научного объяснения есть истина.**

Еще одной частью «чего-то еще» может быть то, что мы называем сверхъестественным. Возможно, это попросту плод воображения, психологические события, которые нужно не столько объяснять нау-

кой, сколько избавляться от них. Или, возможно, это реальные события, необъяснимые в настоящее время, потому что нам не хватает полного понимания потенциала физического мира в целом. Однако, **если сверхъестественный мир существует**, и если он неотъемлемо лежит за пределами исследования научным методом, **тогда за пределами научного объяснения есть истина**. Действительно, в нашем небе и земле может быть больше, чем представляет наша наука (или философия) [1994, с. 82-83, выделено мной — Б.Т.].

Мне хотелось бы воспользоваться выдвинутым Фергюсон положением «если, то», когда я начинаю это исследование происхождения, сущности и судьбы души. Ее аргумент — который абсолютное большинство ученых (или авторов научных книг) не желают даже рассматривать — состоит в том, что **если** существует сверхъестественное, **то** есть истина за пределами сферы научного объяснения. Имеющиеся доказательства **действительно** показывают, что сверхъестественное существует и что **есть** «истина за пределами сферы научного объяснения». Как сказал известный астрофизик НАСА (и самопровозглашенный агностик) Роберт Джастроу: «То, что действует то, что я или кто-то другой назвал бы сверхъестественными силами, теперь, я полагаю, это научно доказанный факт» (1982, с. 18). Ограниченность печатной площади не позволяет мне представить здесь такие доказательства, но я сделал это в других работах (см. Томпсон, 1995а, 1995б, Томпсон и Джексон, 1982, 1992). Существование сверхъестественного (то есть, Бога) могут подвергать сомнению одни и высмеивать другие, но это не меняет доказательств, устанавливающих его реальность.

Таким образом, когда рассматриваются вопросы, имеющие духовное значение, — как, например, существование, происхождение, сущность и судьба души, — единственным надежным источником информации непременно должен быть Тот, Кто дает душе начало и поддерживает ее. Бог, как Создатель всего материального и духовного (Быт. 1:1 и след.; Исх. 20:11) и Сам будучи Духовным Существом (Иоан. 4:24), является источником происхождения души. Следовательно, Библия как богодухновенное Слово (2 Тим. 3:16-17; 2 Пет. 1:20-21) должна иметь основное значение в этом вопросе. Давным-давно автор псалма написал: «Основание слова Твоего истинно, и вечен всякий суд правды Твоей» (Пс. 118:160). Говоря как член Божества, Христос сказал: «Освятите их истинною Твоею; слово Твое есть истина» (Иоан. 17:17).

Мы — если мы желаем знать истину о душе — должны тщательно исследовать это Слово и быть готовыми принять то, что оно говорит. Только тогда мы сможем обрести ответы на многие вопросы по этому важному предмету, которые озадачивали и преследовали нас на протяжении тысячелетий.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДУШИ

Если бы мы с вами разговаривали и я упомянул бы слово «банан», очевидно, вы без труда поняли бы, что я имею в виду. Ваш мыслительный процесс незамедлительно изобразил бы продолговатый плод — с желтой кожурой и светло-бежевым внутренним содержимым — который растет на деревьях и используется в пищу как человеком, так и животными. Но если бы я попросил вас дать определение слову «коса», то, не зная контекста, в котором оно употребляется, вы вряд ли смогли бы увидеть, что я имею в виду. Я могу говорить о: (1) заплетенных волосах; (2) сельскохозяйственной орудии; или (3) длинной узкой отмели вдоль берега. Однако, если бы я сказал: «У этой девочки длинная коса светлых волос», вы бы сразу поняли, о чем я говорю.

Это же верно относительно определения слова «душа». Без контекста сложно дать точное определение. Говоря с точки зрения исследователя-лингвиста, посвятившего изучению древнееврейских и греческих текстов более шестидесяти лет, Гай Т. Вудс однажды сказал, что «... нет удачного и точного ответа на вопрос: «Что такое душа?»» (1980, 122[6]:163). Почему так? Во-первых, слово «душа» в современном его употреблении представлено различными словами в древнееврейском и греческом языках, на которых изначально была написана Библия. Во-вторых, эти древнееврейские и греческие слова могут иметь определенное количество разных значений в исходных контекстах. Роберт Моури отмечал:

Эти слова не являются специфичными в том смысле, что они имеют одно устойчивое значение во всем Писании. Они проявляют единство и разнообразие посредством синонимичности тогда, когда обозначают нематериальный аспект человека, и в других случаях, когда обозначают различные функции или способы соотношения. Очевидно, что нам не следует применять стандарты устойчивости и лингвистической точности двадцатого столетия к книге, написанной тысячи лет назад ... (1984, с. 44).

В-третьих, нужно принять во внимание поступательную сущность развития Божьего откровения, адресованного человеку.

Хотя, несомненно, истинно то, что Господь обладает неизменной, постоянной сущностью (Мал. 3:6; Иак. 1:17), Его откровение этой сущности и Его воли относительно человечества было поступательным процессом, который применялся к человеку по мере того, как он становился более зрелым духовно на протяжении веков. Это объясняет, почему на протяжении истории человечества Бог иногда терпел в человеке такие взгляды и поступки, которые были далеки от божественного идеала. Это, конечно, не означает, что Святой Бог колеблется в Своей этике или морали; это, скорее, означает то, что — по причине Своей безграничной любви — Он относился к человеку с великодушием и состраданием в конкретном состоянии духовного взросления, в котором человек пребывал в то или иное время (ср. Деян. 14:15-16; 17:30-31). По мере того, как Бог постепенно раскрывал Свою сущность и волю, Он делал это так и при помощи таких слов, которые соответствовали случаю. Говоря о неумении некоторых осознать и оценить важность этой концепции, Моури отметил, что некоторые слова, следовательно,

... могут иметь дюжину различных значений, **в зависимости от контекста и поступательной сущности откровения.** Неумение или нежелание избегать упрощенческих определений основано на скрытом предположении, что если значение слова установлено в одном стихе, то то же самое значение должно преобладать в каждом другом случае употребления этого слова. ... Спротивление представлению о том, что душа для Моисея, возможно, означала не то же самое, что для Давида или Павла, основано на невольном предположении о том, что Библия это одна книга, написанная в одно время. Таким образом, подходя к библейскому термину, описывающему нематериальную сторону человека, мы не будем пытаться производить искусственные определения, основанные на абсолютизации значения слова в одном стихе, но будем осознавать, что контекстуальный подход откроет широкий ряд значений (1984, с. 44-45, выделено мной — Б.Т.).

Слово «душа» действительно имеет «широкий ряд значений». Для того чтобы понимать эти значения, необходимо исследовать то, как это слово употребляется в различных контекстах Писания.

Употребление слова «душа» в Писании

Слово «душа» в Библии (древнеевр. *nephesh* [от *naphash*, дышать]; греч. *psuche*) употребляется по меньшей мере в четырех различных значениях (См. Арндт и Гингрих, 1957, с. 901-902; Тейер, 1958, с. 677). Во-первых, это слово употребляется как синоним человека. Моисей писал: «Всех же душ (*nephesh*), проис-

шедших от чресл Иакова, было семьдесят» (Исх. 1:5; ср. Втор. 10:22). В вопросах закона слово душа часто использовалось для обозначения отдельного человека. Господь сказал Моисею: «Скажи сынам Израилевым: если какая душа (*nephesh*) согрешит по ошибке против каких-либо заповедей Господних и сделает что-нибудь, чего не должно делать ...» (Лев. 4:2). Когда Иаков говорил о себе в Книге Бытия 49:6, он употребил выражение «душа моя (*nephesh*)», что попросту означало «я». Книга Чисел 9:6 повествует о том, что «были люди, которые были нечисты от прикосновения к мертвым телам (*nephesh meth*) человеческим, и не могли совершить Пасхи в тот день» (ср. Числ. 6:6 и Еккл. 9:5). В Новом Завете слово *psuche* употребляется таким же образом. В Книге Деяний 2:41 Лука записал, что «присоединилось в тот день душ (*psuchai*) около трех тысяч». В 1 Послании Петра автор, обращаясь к теме Потопа в Книге Бытия, сказал о том факте, что «немногие, то есть, восемь душ (*psuchai*), спаслись от воды» (3:20). В каждом из этих случаев имелись в виду реальные люди — отдельно или собирательно.

Во-вторых, слово душа употребляется для обозначения той формы жизни, которой человек обладает наравне с животными и которая прекращает существование в момент смерти. В «Древне-еврейском и английском лексиконе Ветхого Завета» Браун, Драйвер и Бриггс отмечали, что *nephesh* часто употребляется для обозначения «источника жизни» (1907, с. 659). Например, в одном из английских переводов Библии, Версии короля Иакова, слово *nephesh* в Ветхом Завете переведено как «душа» 472 раза, как «жизнь» — 118 раз и как «тварь» — 8 раз; слово *psuche* переведено в Новом Завете как «душа» 59 раз и как «жизнь» — 39 раз (Моури, 1984, с. 45,55). Обращаясь к употреблению слова «душа» в таких отрывках, как Книга Бытия 2:7 и 1:20, Вудс писал:

... слово **душа** от древнееврейского *nephesh* в первый раз встречается в священных писаниях в Книге Бытия 1:20, где оно приписано рыбам, птицам и пресмыкающимся животным. (Смотрите также схожее употребление в 1:30.) Из этого употребления становится очевидным, что душа в этих стихах не относится к чему-то особенному, из чего состоит человек. Во всех первых упоминаниях в Книге Бытия оно обозначает, как указывает его использование и подтверждает лексикон, **любое существо, которое дышит**. Также неверно делать вывод о том, что словосочетание «дыхание жизни» в предложении Моисея («И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою») подразумевает или

означает **весь** склад человека. Слово «жизнь» здесь, в древнееврейском тексте, стоит в форме множественного числа и буквально означает **дыхание жизней** (*nishmath khay-yim*). В схожей форме оно встречается в трех других случаях употребления в начальных главах Книги Бытия (6:17; 7:15; 7:22). В первом и втором из них мы имеем *ruach khay-yim*; в третьем — *nishmath-ruach khay-yim*, и из четырех случаев употребления словосочетания **дыхание жизней** три последние применяются к животным, птицам и пресмыкающимся. Следовательно, выражение «дыхание жизни» не обозначает чего-то особенного, присутствующего только человеку. И в свете того факта, что слово «душа» от древнееврейского *nephesh* сходным образом расширяется для включения мира животных, птиц и пресмыкающихся, его нельзя правомерно ограничить человеком ... (1985, 127[22]:691, выделено в оригинале, примечания в скобках — также).

В Книге Бытия 1:20,24 и 30 Бог говорил о *nephesh hayyah* — буквально «живое существо» (часто переводится как «живущее» или «жизнь» — ср. Лев. 11:10; эта конструкция грамматически имеет форму единственного числа, но имеет значение множественного). Автор Книги Притч заметил относительно животных: «Праведный печется и о жизни (*nephesh*) скота своего, сердце же нечестивых жестоко» (12:10). Поэтому исследователь древнееврейского языка Хьюго Мак-Корд отмечал:

Затем переводчики осознали, что первое значение слова *nephesh* это «дыхание», и, таким образом, 1:20,24,30 и 2:7 в Книге Бытия все сходятся в понимании слов Моисея о том, что все животные, а также люди являются дышащими существами. Дышащие в сочетании с *hayyah*, «живые», в случае с животными было бы правильно перевести как «живые творения», а в случае с человеком — «живое существо» (1995, 23[1]:87-88).

В Книге Исхода 21:23 Моисей повелел: «А если будет вред, то отдай душу (*nephesh*) за душу (*nephesh*)». Позднее он писал, что «душа (*nephesh*) тела в крови» (Лев. 17:11,14). О крови часто говорится, что она есть местопребывание жизни, потому что когда проливается кровь, за этим следует смерть (ср. Втор. 12:23). Говоря о возмездии, которое Бог наложил на египтян во время исхода, автор псалма написал: «Не охранял души их от смерти» (77:50). В этом конкретном случае души египтян представляли только их физическую жизнь, и ничего больше. Позднее Иезекииль отмечал: «Душа (*nephesh*) согрешающая, она умрет» (18:20).

В Новом Завете этот принцип сохраняется. Христос отметил относительно человека: «Посему говорю вам: не заботьтесь для души (*psuche*) вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего» (Мат. 6:25). Бог сказал Иосифу: «Встань, возьми Младенца и

Матерь Его и иди в землю Израилеву, ибо умерли искавшие души (*psuche*) Младенца» (Мат. 2:19). В Книге Откровения Иоанн говорил о том, что «умерла третья часть одушевленных (*psuchas*) тварей, живущих в море, и третья часть судов погибла» (8:9; ср. 16:3, *psuche*). О многих последователях Христа было сказано, что они рисковали своей жизнью (*psuche*) ради Господа. В Книге Деяний 15:25-26 Лука записал, что Варнава и Павел были «человеками, предавшими души (*psuchas*) свои за имя Господа нашего Иисуса Христа». Ранее Иоанн записал слова Петра, говорившего Господу: «Я душу (*psuchen*) мою положу за Тебя» (Иоан. 13:37-38). В Послании к Филиппийцам 2:25 и след. Павел говорил о Епафродите, «брате и сотруднике и сподвижнике», что он «был близок к смерти, подвергая опасности жизнь (*psuche*), дабы восполнить недостаток ваших услуг мне». И в Евангелии от Луки 14:26 одним из условий ученичества было ненавидеть свою собственную жизнь (*psuche*) — то есть, быть готовым отречься от себя вплоть до жертвования своей жизни ради Христа (ср. Лук. 9:23; Отк. 12:11).

В-третьих, концепция души употребляется в отношении различных эмоций или внутренних мыслей человека — этот факт объясняет, почему *nepshesh* переводится как «сердце» (15 раз) или «разум» (15 раз) в Ветхом Завете (Версия короля Иакова) и почему *psuche* переводится как «сердце» (1 раз) и «разум» (3 раза) в Новом Завете. Человека призывали любить Бога всем сердцем и всей душой (*nepshesh*, Втор. 13:3). О душе (*nepshesh*) сказано, что она «истаевает» (Иов. 30:16; Пс. 118:28) и испытывается терпением (Иов. 6:7-11). От души (*nepshesh*) происходят знание и понимание (Пс. 138:14), мысль (1 Цар. 20:30), любовь (1 Цар. 18:1) и память (Плач. 3:20). В Своей беседе с законником Иисус сказал: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою (*psuche*) твоею, и всем разумением твоим» (Мат. 22:37). В Книге Деяний 4:32 Лука записал, как однажды «у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа (*psuche*)». Подобным образом «душа» также употребляется для обозначения более приземленной, физической сущности человечества. В своем первом письме к христианам в Коринфе Павел написал, что «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия» (2:14). Говоря об особом предназначении этого стиха, Вудс отмечал, что сочетание «душевный человек»

может быть передано как **психический**, так как прилагательное «душевный» [*psuchikos* — Б.Т.] переведено с формы греческого слова для обозначения души. Таким образом, это употребление подтверждается этимологией и предусматривается контекстом. Особенно обратите внимание на учение Павла в 1 Послании к Коринфянам 1:18-28 и 2:6-16 (1980, 122[6]:163, выделено в оригинале).

В-четвертых, слово душа употребляется в Писании для обозначения той части человека, которая бессмертна, а потому никогда не умирает. В Библии выдвигается эта концепция уже в Книге Бытия. Например, говоря о безвременной кончине Рахиль при рождении ее сына, Моисей написал: «И когда выходила из нее душа (*nephesh*), ибо она умирала, то нарекла ему имя: Бенони. Но отец его назвал его Вениамином» (Быт. 35:18). Однажды, пока Илия находился в доме вдовы в городе Сарепте, сын этой женщины заболел и умер. Но в тексте указывается на то, что Илия «воззвал к Господу и сказал: Господи, Боже Мой! да возвратится душа (*nephesh*) отрока сего в него!» (3 Цар. 17:21). Когда автор псалма молился Господу о прощении, он взывал: «Господи! помилуй меня, исцели душу (*nephesh*) мою; ибо согрешил я пред Тобою» (Пс. 40:5). Говоря об окончательной судьбе тех, кто полагался на земные богатства, а не на высшую силу Бога небес, автор псалма оплакивал таких людей, потому что они «уподобятся животным, которые погибают. ... Но Бог избавит душу (*nephesh*) мою от власти преисподней, когда примет меня» (Пс. 48:13,16).

Много лет спустя Христос предупреждал Своих учеников: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу (*psuche*) и тело погубить в геенне» (Мат. 10:28). В беседе с саддукеями в двадцать второй главе Евангелия от Матфея Господь привел слова Бога, сказанные Моисею в Книге Исхода 3:6, и добавил: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова. Бог не есть Бог мертвых, но живых» (22:32). Оппоненты саддукеев, фарисеи, принимали этот факт как истинный (ср. Деян. 23:8). Тем не менее, когда Бог говорил с Моисеем (ок. 1446 г. до Р.Х.) о патриархах Аврааме, Исааке и Иакове, эти три человека были мертвы и находились в могилах буквально сотни лет.

Так как из собственных слов Христа мы знаем, что «Бог не есть Бог мертвых, но живых», то мысль очевидна. Авраам, Исаак и Иаков должны быть живы. Но как? Решение этой кажущейся проблемы, конечно, лежит в том факте, что в то время как их **тела** умерли, их бессмертные **души** не умирали. Когда апостолу Иоанну было доз-

волено заглянуть в книгу, «запечатанную семью печатями» (Отк. 5:1), он «увидел под жертвенником души (*psuchas*) убиенных за слово Божие» (Отк. 6:9). Каждый из этих стихов поясняет тот факт, что в человеке есть душа, которая никогда не умирает.

Употребление слова «дух» в Писании

Во время своего пребывания в должности заместителя редактора журнала «Госпел Адвокат» Гай Н. Вудс был автором рубрики «Вопросы и ответы», в которой он рассматривал сложные библейские вопросы, темы и отрывки. Когда был задан вопрос «В чем состоит различие между душой и духом человека?», Вудс ответил следующим образом:

Хотя сегодня для большинства людей характерно взаимозаменяемое употребление этих терминов, Писание очень определенно их различает. «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12). Так как святые авторы обеспечивали «разделение души и духа» в тех случаях, когда они были различны, то это следует делать и нам, особенно если мы хотим придерживаться библейской концепции этих слов.

Слово «дух», когда оно обозначает человеческое существо (от греческого *pneuma*), это конкретный термин, означающий ту часть нас, которая не подвержена смерти и которая остается после смерти тела (Деян. 7:59). Она вселяется в нас непосредственно от Бога и не является порождением человека (Евр. 12:9). Тем не менее, «душа», от греческого слова *psuche*, это общее слово, и его значение должно определяться в любом данном случае на основе его контекста (1980, 122[6]:163, выделено мной — Б.Т.).

Выше я рассмотрел различные способы употребления древнееврейского и греческого слов «душа» в Писании. Теперь мне бы хотелось исследовать различные способы употребления древнееврейского и греческого слов «дух» в священных текстах.

Древнееврейское слово «дух» это *ruach* (от *rawah*, дышать). В «Древнееврейском и английском лексиконе Ветхого Завета» Браун, Драйвер и Бриггс отмечали, что *ruach* имеет девять различных значений в зависимости от конкретного контекста. *Ruach* может относиться к: (1) Святому Духу; (2) ангелам, как хорошим, так и плохим; (3) источнику жизни, который обнаруживается как в человеке, так и в животных; (4) освобожденным от телесной оболочки духам; (5) дыханию; (6) ветру; (7) внутреннему настрою или отношению; (8) местонахождению эмоций; и (9) местонахождению в человеке разума и воли (1907, с. 924-925). В Ветхом Завете

те Версии короля Иакова *ruach* переводится как Дух Божий (то есть, Святой Дух) 105 раз, как дух человека — 59 раз, дух (отношение или эмоциональное состояние) — 51 раз, духи (ангелы) — 23 раза, ветер — 43 раза, а также есть несколько других возможных переводов (Моури, 1984, с. 51).

Слово *ruach*, подобно *nepshesh*, имеет широкий спектр значений. В-первых, первоначально им обозначали ветер, который считался невидимым и бестелесным (Быт. 8:1). Во-вторых, так как Бог невидим и бестелесен подобно ветру, Он описан как «дух» (Ис. 63:10). В-третьих, так как ангелы Божьи невидимы и бестелесны, они названы «духами» (Пс. 103:4; ср. Евр. 1:14). В-четвертых, так как источник жизни, который оживляет человека и животных, невидим и бестелесен, он также назван «духом» (Быт. 7:22). В этом смысле его считали «дыханием» жизни, которое уходит в момент смерти. В-пятых, так как человек имеет невидимое и бестелесное «самоё себя» или душу, которая переступает пределы источника жизни своим самосознанием, «разум» или «сердце» человека названы его «духом» (Пс. 76:7). Невидимый аспект человека, который называется «духом», не может быть сведен к простому принципу физической жизни или дыханию тела, потому что они противопоставляются трансцендентному «самому себе» в человеке в таких отрываках, как Исаия 42:5. Также самосознание человека как познавательное «эго» очевидно выходит за пределы источника жизни, который действует в животных. В момент смерти это трансцендентное «эго», или неплотский разум, называется «духом» (Иов. 4:15). Это аналогично рефаимам (*rephaim*), или лишенному телесной оболочки духу (Иов. 26:5). Таким образом, в момент смерти, в то время как источник жизни или дыхание жизни прекращает существование в человеке или животных, более высокое «самоё себя», или дух человека, восходит в момент смерти к присутствию Божьему (Пс. 30:6; Еккл. 12:7). ... В-шестых, так как внутренний настрой или характер человека, выражающиеся в гордыне, смирении, радости или печали, невидимы и бестелесны, то они описываются как чей-либо «дух» (Прит. 11:13; 16:18 содержат слово «дух» в оригинале древнееврейского текста). Святой Дух описывается как «семикратный Дух» в том смысле, что Он дает людям отношение, или дух мудрости, разума, совета, крепости, знания, благочестия и страха (Ис. 11:2; ср. Рим. 1:4; Отк. 3:1) [Моури, 1984, с. 52-53].

Греческое слово для обозначения «духа» это *pneuma* (от *pneo*, дышать). В «Греческо-английском лексиконе Нового Завета и другой ранней христианской литературы» исследователи-языковеды Арндт и Гингрих отмечали, что *pneuma* имеет семь различных значений, в зависимости от конкретного контекста. *Pneuma* может относиться к: (1) ветру или воздуху; (2) тому, что дает жизнь телу; (3) лишенным телесной оболочки душам; (4) человеческой личности или «эго», которое является средоточием эмоций, разума и воли; (5) складу характера или нраву; (6) независимому, не-

материальному существу, например, Богу или ангелам; и (7) Божьему, как то — Святому Духу Божьему, духу Христа и т.д. (1957, с. 680-685). В «Греческо-английском лексиконе Нового Завета» Тейер представил пять определений слова *pneuma* (1958, с. 520-524). В Новом Завете Версии короля Иакова *pneuma* переводится как Дух (Святой) 253 раза, духи (добрые/злые, ангелы) — 55 раз, дух (человека) — 45 раз, дух (нрав) — 22 раза, духи (лишенная оболочка душа человека) — 7 раз, духовный (употребление в функции прилагательного) — 23 раза, жизнь и ветер — по одному разу (Моури, 1984, с. 60-61).

Слово *pneuma* в его различных формах встречается в Новом Завете 406 раз. ... Во-первых, новозаветные авторы следуют прецеденту, установленному переводчиками Септуагинты, употребляя такие греческие слова для обозначения ветра, как *animas* вместо *pneuma*. Единственный случай, где *pneuma* определенно относится к ветру, это Евангелие от Иоанна 3:8, где происходит поэтическая игра слов с полномостным движением божественного Духа и ветра. Во-вторых, *pneuma* относится к источнику жизни, который животворит тело. Например, лжепророк, сопровождающий антихриста, в последние дни «вложит дух» в идола (Отк. 13:15). В-третьих, *pneuma* употребляется для описания бестелесной сущности Бога и ангелов (Иоан. 4:24; Евр. 1:14). Христос определил «дух» как бестелесное существо (Лук. 24:39). В-четвертых, *pneuma* относится к нраву, который характеризует человека, как то гордыня, смирение, страх и т.п. (1 Пет. 3:4). В-пятых, *pneuma* употребляется для описания духа или души человека, лишенного телесной оболочки после смерти (Мат. 27:50; Лук. 24:37,39; Иоан. 19:30; Деян. 7:59; Евр. 12:23; 1 Пет. 3:19). ... В-шестых, трансцендентное «эго» человека, его собственное «я», также называется *pneuma* по причине его бестелесной и невидимой сущности (1 Кор. 2:11). Оно описывается как средоточие эмоций, разума и воли человека (Мар. 8:12, см. ПК; Мар. 2:8; Мат. 26:41). Так как *pneuma* человека переступает пределы его чисто физической жизни, его часто противопоставляют его телу, или плоти (Мат. 26:41; Мар. 14:38; Лук. 24:39; Иоан. 3:6; 6:63; 1 Кор. 5:5; 7:34; 2 Кор. 7:1; Гал. 5:17; 6:8,9; Иак. 2:26). Именно *pneuma* человека возносится к Богу в момент смерти (Деян. 7:59) [Моури, 1984, с. 61-62].

В своей статье в «Международной стандартной библейской энциклопедии» о сходствах и различиях между ветхозаветными словами *nephesh* и *ruach* в сопоставлении с их новозаветными двойниками *psyche* и *pneuma*, Дж.А. Марейс отмечал:

В Новом Завете слово *psyche* встречается при более или менее схожих условиях с Ветхим Заветом. Контраст здесь поддерживается так же тщательно, как и там. Оно употребляется там, где *pneuma* будет не к месту; и, тем не менее, иногда оно используется там, где его вполне могло заменить слово *pneuma*. Так, мы читаем в Евангелии от Иоанна 19:30, что Иисус предал *pneuma*, и в этом же Евангелии (10:15), что Иисус по-

лагает *psuche* Свою за овец, а в Евангелии от Матфея 20:28 Он отдал Свою *psuche* (а не Свой *pneuma*) в качестве искупления ... (1956, 5:2838).

Синонимичное употребление духа и души в Ветхом и Новом Заветах

Так как *ruach* и *pneuma* происходят от корней, означающих “дышать”, то должно быть неудивительным, что иногда они действительно употребляются синонимично, как показывает приведенная ниже таблица.

ДУХ	ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА	ДУША
Бытие 6:17; 7:15 Екклесиаст 3:19	Дыхание	Иов 41:13
Бытие 7:22	Жизнь животного / человека	Бытие 9:4; 37:21; Матфей 2:20; 6:25
Екклесиаст 12:7; 1 Коринфянам 5:5	Сущность, отделенная от тела	Исаия 10:18; Матфей 10:28
Марк 2:8; 1 Коринфянам 2:11; 14:15	Местонахождение разума человека	Евреям 12:3; Филиппийцам 1:27
Бытие 41:8; Притчи 16:18; 17:22; Марк 8:12; Деяния 18:25; 1 Коринфянам 4:21; 2 Коринфянам 2:13	Чувства и эмоции	Исход 23:9; Псалом 41:2-7; Притчи 12:10; Матфей 26:38; Лука 2:35; Деяния 4:32; 17:16; 2 Петра 2:8
Бытие 1:2; 6:3; Матфей 12:18; Иоанн 4:24	Сущность Бога	Левит 26:11; Матфей 12:18; Евреям 10:38
Псалом 50:12,19; Лука 1:46-47; Иоанн 4:24; Римлянам 1:9	Место внутреннего поклонения и почитания Бога в человеке	Псалом 41:2-3,5-7; 102:1; 145:1; Матфей 22:37
Псалом 30:6; Екклесиаст 12:7; Захария 12:1; Лука 8:55; 23:46; Деяния 7:59; 1 Коринфянам 5:5	Часть человека, которая продолжает жить после смерти тела	Бытие 35:18; 3 Царств 17:21-22; Псалом 40:5; 48:16; Михей 6:7; Матфей 10:28; Евреям 10:39; Иаков 1:21; 5:20; 1 Петра 1:9,22; 3 Иоанна 1:2; Откровение 6:9

В то время как «дух» (*pneuma*) признается индивидуальным владением человека — тем, что отличает одного человека от другого и от неживой природы — иногда то же самое может быть сказано о душе (*psuche*; ср. Мат. 10:28 и Отк. 6:9-11). *Pneuma* Христа была предана Отцу в момент смерти; Его *psuche* была предана, Его конкретная жизнь была дана «для искупления многих». Его жизнь была положена «за овец». В Книге Деяний 2:27 процитирован Псалом 15:10 о физической смерти Христа: «Ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тления». Здесь слово *psuche* обозначающее «душу» это не только греческий двойник древнееврейского слова *nepshesh*, означающего «тело», но особо представляет *nepshesh meth* — мертвое тело (ср. Числ. 6:6; 9:6; Еккл. 9:5). Таким образом, тело Христа не было оставлено в царстве мертвых.

Слово «ад» (от греч. Гадес, «царство мертвых») в Писании обозначает, по меньшей мере, три различные места: (а) общее местопребывание духов мертвых, будь-то добрых или злых (Отк. 1:18; 6:8; 20:13-14); (б) временное место наказания для умерших нечестивых людей (Лук. 16:23; Отк. 20:13); и (в) могилу (1 Кор. 15:55; ср. Деян. 2:27). В Псалме 15:10 (процитированного в Книге Деяний 2:27) автор сказал: «Ибо Ты не оставишь души (*nepshesh*) моей в аде (шеоле)». В Ветхом Завете «шеол» (преисподняя) также употребляется для обозначения трех различных мест: (а) невидимого местопребывания духов умерших (Иов. 14:13-15; Иез. 26:20; Ион. 2:2); (б) временного места наказания для нечестивых умерших (Пс. 9:18); и (в) могилы (Дэвидсон, 1970, с. 694; Харрис и др., 1980, 2:892; ср. Числ. 16:30-37, где окончание восстания Корея [и примкнувших к нему] против Моисея описано следующим образом: «И разверзла земля уста свои, и поглотила их и дома их, и всех людей Кореевых и все имущество. И сошли они со всем, что принадлежало им, живые в преисподнюю»). В Книге Деяний 2:27 (гадес) и Псалме 15:10 (шеол) контекст, как представляется, предусматривает последнее значение — то есть, могилу. Таким образом, Давид и Лука сказали следующее (перефразируя): «Ты не оставишь мое тело в могиле и не позволишь Твоему Святому увидеть тление». Фактически, всего через четыре стиха богодухновенный автор вернулся к утверждению Давида и сказал, что «он прежде сказал о воскресении Христе, что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления» (2:31).

Говоря о смерти физического тела, Соломон написал, что «живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают» (Еккл. 9:5). Автор псалма затронул эту же мысль, когда написал: «Не мертвые восхвалят Господа, ни все нисходящие в могилу» (Пс. 113:25) и «Выходит дух его, и он возвращается в землю свою; в тот день исчезают все помышления его» (145:4). Когда Христос предал Свою душу/жизнь (*psyche*; ср. *nephesh*, Пс. 15:10), Его мертвое тело направлялось в могилу и, следовательно, пребывало в состоянии, в котором «ничего не знают» и «не восхвалят Господа». [Дух (*pneuma*), оставивший тело, был жив в раю (греч. *paradeisos*, Лук. 23:43). Павел обратился к этому принципу, когда сказал, что ученики Христовы всегда должны быть «добры и предпочитать **покинуть тело и поселиться у Господа**» (2 Кор. 5:8, см. ПК; ср. 1 Фес. 4:14).] Вудс отмечал:

Гибель, смертность, тленность, разложение, разрушение никогда не утверждаются в отношении духа. Дух не может умереть, исходя из сущности этого вопроса. Писание утверждает бессмертие ангелов; и ангелы не умирают не потому, что они ангелы, а потому, что они духи (1985, 127[22]:692).

Тем не менее, также невозможно, чтобы умерла душа (Мат. 10:28; Отк. 6:9-11). [Есть различие между убийством и гибелью. Убить означает отнять жизнь у чего-либо. Погубить это разрушить, но необязательно убить. В контексте Евангелия от Матфея 10:28 душа губится, но никогда не убивается. Она будет жить вечно. Погубленная душа будет жить в вечной духовной смерти (отдельно от Бога) в месте под названием ад.]

Однако как показывает Послание к Евреям 4:12, иногда слова дух и душа **не** употребляются синонимично. Слово дух иногда относится к ветру или воздуху (Быт. 3:8; 8:1; Иоан. 3:8), а слово душа — нет. Слово дух иногда относится к бесам (Мар. 5:2; Лук. 9:39), а слово душа — нет. Слово душа иногда относится как к внутреннему, так и внешнему человеку (то есть, ко всему человеку; Исх. 1:5; Иез. 18:20; Деян. 2:41; Рим. 13:1), а слово дух — нет. Слово душа иногда относится к мертвому телу (Числ. 5:2; 6:6; Пс. 15:10; Деян. 2:27), а слово дух — нет. Слово душа в одном случае относится к запаху, аромату или духам (Ис. 3:20), а слово дух — нет.

Таким образом, в то время как в некоторых случаях слова «душа» и «дух» употребляются взаимозаменяемо, в других случаях они не используются как синонимы. Как отмечал Вудс, при определенных условиях в Писании «лексически, логически и фактически эти слова

различаются и не должны смешиваться» (1985, 127[22]:692). При любом изучении этих двух слов, когда они встречаются в Слове Божьем, контекст и намерение авторов являются решающими факторами, которые следует принимать во внимание и уважать.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИСТОЧНИК БЕССМЕРТНОЙ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Библейское учение относительно человека признает, что он состоит из двух отдельных частей — физической и духовной. Нам представлено происхождение **физической** составляющей человека уже в Книге Бытия 2:7, где сказано: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою (*nephesh chayyah*)». Важно осознать, что в этом отрывке рассматривается, а что нет. Книга Бытия 2:7 учит, что человеку была дана **физическая жизнь**; здесь **не** преподается то, что в него вселилась **бессмертная сущность**. Непосредственный (а также более широкий) контекст важен для понимания цели этого высказывания. В Современном переводе библейских текстов выражение *nephesh chayyah* переведено как «живое существо».

Различные переводы вызвали некоторую сумятицу относительно точного значения выражения «живая душа» или «живое существо». Некоторые утверждали, например, что Книга Бытия 2:7 говорит конкретно о том, что человек получил бессмертную душу и/или дух. Однако, это не так, на что четко указывает внимательное исследование непосредственного и более широкого контекста. Например, апостол Павел процитировал Книгу Бытия 2:7 в 1 Послании к Коринфянам 15:44-45, когда он писал: «Есть **тело душевное**, есть **тело и духовное**. Так и написано: «первый человек Адам стал душою живущею»; а последний Адам есть дух животворящий». Сравнение и противопоставление, которые апостол проводит между «душевым телом» первого Адама и последним Адамом (Христом) как «животворящим духом», крайне важны для понимания основной мысли Павла (и темы значительной «главы воскресения» Библии, главы 15 1 Послания к Коринфянам), и их нельзя упускать из виду при любом изучении высказывания Моисея в Книге Бытия 2:7.

В Ветхом Завете есть шесть других отрывков, где употребляется подобное выражение, и в каждом случае в тексте очевидно го-

ворится о представителях животного царства. В Книге Бытия 1:24 Бог сказал: «Да произведет земля душу живую (*nephesh chayyah*) по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их». Книга Бытия 1:30 сообщает, что Бог предоставил растения в пищу «всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая (*nishmath chayyah*)». После окончания Потопа, описанного в Книге Бытия, Бог заключил завет радуги с Ноем и каждым живым существом (*nephesh chayyah*), которое было с ним в ковчеге. Бог торжественно обещал, что Он будет помнить завет, который Он заключил со всякой «душою живою» (*nephesh chayyah*; Быт. 9:12), и следовательно, Он никогда больше не уничтожит Землю таким потопом. Бог сказал, что радуга будет служить напоминанием о «завете вечном» между Богом и всяким живым существом (*nephesh chayyah*, Быт. 9:15). Последнее употребление этого выражения встречается в описанном Иезекииелем потоке, текущем из храма, в котором каждое живущее существо (*nephesh chayyah*) пресмыкающееся будет жить (47:9).

Также Библия утверждает: «Потому что участь сынов человеческих и участь животных — участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества пред скотом» (Еккл. 3:19). Означает ли это, что человек обладает только материальной сущностью и не имеет бессмертной души/духа? Совсем нет! Именно об этом писал Джек П. Льюис:

Как представляется, аргументы, предназначение которых показать отличие человека от выражения «живая душа», на самом деле основаны на явлении разнообразия переводов и фактически не имеют силы. Если бы переводчики перевели все семь случаев употребления одним выражением, мы бы знали о том факте, что оно описывает как человека, так и животных. Это наблюдение вовсе не указывает на то, что Ветхий Завет материалистичен. В данный момент мы озабочены только библейским употреблением одного выражения. Также оно не является отрицанием различия в библейской мысли между человеком и другими животными, когда принимается во внимание точка зрения всего Ветхого Завета. Человек может погибнуть, как и животные, но он отличается от них. Даже здесь, в повествовании о сотворении в Книге Бытия, не сказано, что Бог вдохнул в животных дыхание жизни; животные сотворены мужского и женского пола, но нет отдельного повествования о сотворении самки животного; не сказано, что они сотворены по образу и подобию Божьему; им не дано владычество. Человек это венец творения Божьего (1988, с. 7).

Когда доктор Льюис отметил, что «человек может погибнуть, как и животные», он уловил сущность высказывания в Книге Екклесиаста 3:19. Верно то, что в конечном итоге умирают как

люди, так и животные, и в этом смысле «нет у человека преимущества пред скотом». Тем не менее, хотя об обоих существах говорится как о *nephesh chayyah*, Писание понятно указывает на то, что Бог сделал для человека что-то особенное. В Книге Бытия 1:26-27 записано: «И сказал Бог: сотворим человека **по образу Нашему, по подобию Нашему** И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Нигде в Библии не утверждается и не подра­зумевается, что животные сотворены по образу Божьему. Тогда что же отличает человека от животных?

Ответ, конечно, лежит в том факте, что человек обладает бес­смертной сущностью. Животные — нет. Бог Сам является духом (Иоан. 4:24). А дух «плоти и костей не имеет» (Лук. 24:39). Каким-то образом Бог поместил в человека часть Своей собственной сущно­сти — в том смысле, что человек обладает духом, который никогда не умрет. Пророк Захария говорил о Господе, «распростершем небо, основавшем землю и образовавшем дух (*ruach*) человека внутри его» (12:1). Древнееврейское слово «образовавший» это *yatsar*, которое определяется как «формировать, придавать форму» (например, в работе гончара с глиной; Харрис и др., 1980, 1:396). Это же слово употребляется в Книге Бытия 2:7, этим самым указывается на то, что как физическое тело, так и духовная сущность человека были образованы, сформированы или сделаны Богом. Авторы «Богослов­ского словаря Ветхого Завета» отмечали:

Форма причастия, означающая «гончар», применяется к Богу в Кни­ге пророка Исаии 64:8, где сказано, что человечество это произведение Его руки. Когда это слово применяется к объектам созидательной работы Бога, акцент ставится на образование или формирование этих явлений. Это слово говорит о **способе сотворения** этих явлений настолько, насколько действия образования или формирования также могут подразумевать **создание того объекта**» (Харрис и др., 1980, 1:396, выделено мной — Б.Т.).

Будучи Создателем, Бог дает начало объекту, который нам из­вестен под названием бессмертная сущность человека (то есть, его душа или дух). Соломон в Книге Екклесиаста отметил, что «возвра­тится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Кото­рый дал его» (12:7). Физическое тело человека было образовано из физического праха Земли. Разве из этого не следует, что его духов­ная составляющая была образована из того, что является духовным? Когда автор Послания к Евреям говорил о Боге как об «Отце ду­хов» (Евр. 12:9), он раскрыл духовный источник души — Бога.

КОГДА ЧЕЛОВЕК ПОЛУЧАЕТ СВОЮ БЕССМЕРТНУЮ СУЩНОСТЬ?

Когда человек получает душу/дух? В одном из наиболее иллюстративных отрывков Библии на эту тему, Иаков написал: «Тело без духа мертво» (2:26). Это краткое, но важное наблюдение, представленное богодухновенным библейским автором, имеет огромное значение. Без наличия духа (*pneuma*) физическое тело не может жить. Однако, есть и важный логический вывод из высказывания Иакова. Если тело живо, **тогда должен присутствовать дух (*pneuma*)!**

Но когда фактически начинается жизнь? Ответ прост — жизнь начинается **в момент зачатия**. Когда мужская и женская гаметы соединяются для образования зиготы, которая постепенно разовьется в утробный плод, в этот момент начинается формирование нового организма. Именно в результате соединения **жизнеспособной** мужской гаметы с **жизнеспособной** женской гаметой половым путем образуется зигота, которая пройдет ряд важных шагов.

Первый шаг в этом процессе, — который в конечном итоге приведет к высокоорганизованным тканям и органам, составляющим организм ребенка перед самым рождением, — это исходное мейозное деление первой клетки, зиготы. В этот момент генетический материал удваивается, соответствующие копии хромосом передвигаются на противоположные полюса, и клетка делится на две дочерние клетки. Вскоре после этого каждая из этих клеток делится снова, образуя эмбрион. [У людей и животных термин «эмбрион» применяется к любой стадии после деления, но до рождения (см. Рудин, 1997, с. 125.)]

По мере того как клетки эмбриона продолжают делиться, они образуют пучок, или пузырек, клеток. Эти деления сопровождаются дополнительными изменениями, производящими заполненную жидкостью полость внутри пузырька, который теперь представляет собой однослойную группу клеток, известную под названием бластула. На второй день после оплодотворения эмбрион проходит через процесс, называемый гастрულიей, в ходе которого однослойная бластула превращается в трехслойную гастролу, состоящую из эктодермы, мезодермы и энтодермы, окружающих полость под названием эмбриобласт. Каждый из этих слоев даст начало конкретным тканям. Например, эктодерма образует внешний слой кожи и другие ткани, включая органы чувств, части

скелета и нервную систему. Мезодерма образует ткани, связанные с опорно-двигательным аппаратом, передвижением, воспроизводством и выделением (то есть, мышцы, кости, хрящи, кровь, сердце, кровеносные сосуды, яички или яичники и почки). Эндодерма образует ткани, связанные с дыханием и пищеварением (включая легкие, печень, поджелудочную железу и другие железы пищеварительного тракта) [см. Уоллис, 1975, с. 187].

В течение семидесяти двух часов после оплодотворения эмбрион делится четыре раза и состоит из шестнадцати клеток. Каждая клетка делится до того, как достигнет размера клетки, которая ее произвела; следовательно, с каждым делением клетки будут постепенно уменьшаться в размере. К концу первого месяца эмбрион достигнет длины всего лишь трех миллиметров, но будет состоять из миллионов клеток. К концу девятого месяца, если все идет нормально, ребенок готов к рождению. Как отметил один биолог (и автор широко используемого университетского учебника): «Как только головка сперматозоида касается яйцеклетки, та начинает испытывать сильные пульсирующие движения, которые соединяют двадцать три хромосомы сперматозоида с ее собственным генетическим дополнением. От этой одной клетки диаметром примерно 15 микрон примерно через 266 дней родится **ребенок**, весящий несколько килограммов и состоящий из триллионов клеток» (Уоллес, 1975, с. 194, выделено мной — Б.Т.).

Жив ли этот зародыш? Конечно, жив. Именно здесь кроется абсурдность аргументов, выдвигаемых теми, кто выступает в поддержку абортов. Они придерживаются мнения, что «вещь» в материнской утробе не является «живой». Если она неживая, зачем беспокоиться и удалять ее? **Можно просто оставить ее в покое!** Конечно, очевидно, что, с их точки зрения, это не выход, потому что, как всякий знает, через девять месяцев этот растущий, трепещущий, развивающийся зародыш превратится в **живого человеческого ребенка**. Истина состоит в том, что человеческая жизнь начинается в момент зачатия и продолжается до смерти, будь то внутриутробно или после этого периода. Давайте рассмотрим следующие важные факты относительно живой природы зародыша.

(1) Сердце ребенка начинает биться через 18-25 дней после зачатия.

(2) К двум месяцам сердце бьется настолько сильно, что врач может послушать его при помощи специального стетоскопа.

(3) Примерно в это же время активность мозга может быть зарегистрирована использованием энцефалограммы. Волны мозговой активности уже очевидны.

(4) К двум месяцам все находится «на своем месте» — ступни, кисти, голова, органы и пр. При более тщательном исследовании очевидны даже отпечатки пальцев. Будучи всего лишь пару сантиметров в длину, у эмбриона есть голова с глазами и ушами, простая пищеварительная система, почки, печень, бьющееся сердце, свой кровеносный поток и зачатки мозга.

(5) Нерожденный ребенок икает, сосет большой пальчик на руке, просыпается и засыпает.

(6) Нерожденный ребенок реагирует на прикосновения, боль, холод, звук и свет.

Жив ли этот ребенок? Разве вы знаете какое-нибудь **мертвое** существо, которое может похвастать такими замечательными достижениями?

Но является ли утробный плод, растущий в матке, на самом деле **человеком**? Он является результатом соединения **человеческой** мужской гаметы (сперматозоида) и человеческой женской гаметы (яйцеклетки) — это то, что, несомненно, гарантирует его человечность. [В газете «Вашингтон Пост» от 11 мая 1975 года было опубликовано «Открытое письмо в Верховный Суд», подписанное 209 врачами, в котором было сказано: «Мы, врачи, вновь подтверждаем удивительное величие **человеческой жизни — от одноклеточного младенца до глубокого старца.**]

А как в точности Бог смотрит на этого нерожденного и, тем не менее, полностью человеческого ребенка? Он сказал пророку Иеремии: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и **прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя**» (Иер. 1:5, выделено мной — Б.Т.). Господь знал пророка — хотя он пребывал в утробе — и считал его живым человеком. Более того, Бог уже «освятил» Иеремию. Если бы его мать избавилась от ребенка, она убила бы того, кого Бог признал живым человеком.

Это же применимо к пророку Исае, который сказал: «Слушайте Меня, острова, и внимайте, народы дальние: **Господь призвал меня от чрева**, от утробы матери Моей называл имя мое И ныне говорит Господь, **образовавший Меня от чрева** в раба Себе ...» (Ис. 49:1,5, выделено мной — Б.Т.). Господь не только считал Исаию человеком до его рождения, но и называл его по имени.

Давид в Псалме 138:13-16 привел одно из самых понятных и наиболее убедительных рассуждений о сущности и важности жизни в утробе:

Ибо Ты устроил внутренности мои, и соткал меня во чреве матери моей. Славлю Тебя, потому что я дивно устроен. Дивны дела Твои, и душа моя вполне сознает это. Не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я созидаем был в тайне, образуем был во глубине утробы. Зародыш мой видели очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было».

Выражения «созидаем был в тайне» и «образуем был во глубине утробы» относятся к развитию автора псалма в утробе (см. Янг, 1965, с. 76). Обратите внимание на то, что Давид употребляет местоимения «я», «меня», «мой» во всем этом отрывке, когда говорит о своем пренатальном состоянии. Такое употребление слов четко показывает, что Давид говорил о самом себе, а человек не может говорить о себе самом, если не будет говорить о живом человеческом существе. Таким образом, Библия признает, что Давид был человеческим существом, в то время как он населял утробу своей матери (до своего рождения).

Иов, в жизни которого наступили тяжелейшие времена, проклял день своего рождения, когда сказал: «Для чего не умер я, выходя **из утробы**, и не скончался, когда вышел из чрева?» (3:11). Понятно, что если бы плод **умер** в утробе, до этого он должен был быть **живым**. Что-то (или кто-то) не может умереть, если оно (или они) никогда не были живыми. Также интересно отметить, что в Книге Иова 3:13-16 патриарх перечисляет несколько некогда живших, но теперь умерших людей, с которыми у него было бы что-то общее, **если бы он умер в утробе**. В этот список вместе с царями и князьями — включен младенец, переживший «тайный выкидыш». Иов относил ребенка, с которым произошел выкидыш, к той же категории людей, которые некогда жили, но умерли. Очевидно, что Святой Дух (направлявший автора Книги Иова в том, что он писал) считал неродившийся зародыш таким же человеческим существом, как и царя, князя или мертворожденного ребенка.

В Ветхом Завете даже случайное прекращение беременности было наказуемым преступлением. Давайте прочитаем Книгу Исхода 21:22-23: «Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда, то взять с виновного пеню, какую наложит на него муж той женщины ...; а если будет вред, то отдай душу за душу». Значение этого отрывка таково:

если ребенок родился преждевременно в результате несчастного случая, но «не будет другого вреда» (то есть, ребенок выжил), то должен быть наложен штраф; однако, «если будет вред» (то есть, либо мать, либо ребенок умрет), тогда виновный должен быть казнен. Зачем Бог наложил такое суровое наказание за случайную **смерть** нерожденного ребенка, если этот ребенок не был **живым**?

Такое же понимание утробного плода как живого ребенка встречается на страницах Нового Завета. Ангел Гавриил сказал Марии, что «Елисавета, родственница твоя, ... зачала **сына** в старости своей» (Лук. 1:36, выделено мной — Б.Т.). Обратите внимание, что зачатие произвело не «вещь», а сына. В Евангелии от Луки 1:41,44 Библия утверждает (говоря о Елисавете, которая была беременна Иоанном Крестителем), что «вызрел младенец во чреве ее». «Младенец» это греческое слово *brepfos*, которое здесь употребляется для обозначения неродившегося зародыша. Это же слово употреблено в Евангелии от Луки 18:15 и Книге Деяний 7:19 в отношении маленьких или новорожденных детей. Оно также употребляется в Евангелии от Луки 2:12,16 в отношении новорожденного младенца Христа. *Brepfos*, следовательно, может означать маленького ребенка, новорожденного младенца или даже неродившийся утробный плод (см. Тейер, 1958, с. 105). В каждом из этих случаев рассматривается живое человеческое существо, потому что употребляется одно и то же слово для описания всех троих.

Тот факт, что зигота/эмбрион/утробный плод жив (неизбежный вывод, который подтверждается весомыми научными и библейскими доказательствами), становится, таким образом, крайне важным при ответе на вопрос: «Когда человек получает свою бессмертную сущность?» Когда Иаков отметил, что «тело без духа мертво» (2:26), то логическим выводом неизменно следующим из этого высказывания, становится тот факт, что **если тело живо, то должен присутствовать дух**. Так как на каждой стадии развития зигота/эмбрион/утробный плод жив, то он должен иметь душу/дух, вселенную в него в момент зачатия. Ни одна другая точка зрения не соответствует ни научным, ни библейским свидетельствам.

Одно дело утверждать, что человек обладает душой или духом. Другое дело — утверждать, что он получает его в момент зачатия. И уж совсем отличное от этого — утверждать, что душа/дух остается жить после смерти физического тела. [Так как я уже приводил доказательства того, что иногда в Писании слова «душа»

и «дух» могут употребляться как синонимы, то для того, чтобы избежать ненужного усложнения темы с данного момента, я буду употреблять их как таковые, вместо того, чтобы продолжать использовать нескладное обозначение «душа/дух».] Как я упоминал во вступлении к этой серии статей, есть определенное количество различных воззрений относительно бессмертной сущности души.

Среди тех, кто принимает существование души, некоторые с большой готовностью верят в пребывание такого духа внутри них, но они довольно неохотно верят в то, что он бессмертен, предпочитая верить в то, что эта духовная частичка **только временна** (и, таким образом, живет только до тех пор, пока существует наша телесная природа). И наоборот, есть некоторые, кто придерживается представлений о том, что все люди не только обладают бессмертной душой, но что души **всех людей** (независимо от их поступков на Земле) переживут смерть их физических тел, чтобы в конечном итоге населить небесное царство вместе с Богом. Другие верят в то, что хотя все люди действительно обладают душой, **только душа верного сына Божьего** имеет бессмертную сущность. То есть, души тех, кто не пребывает во Христе, не являются бессмертными и погибают в момент смерти тела, а душа христианина продолжает свой путь в вечности. Есть и другие, которые верят в то, что души **как верного сына Божьего, так и человека вне Христа** бессмертны — они переживают смерть физического тела, чтобы в конечном итоге населить либо небеса (место вечного вознаграждения) либо ад (место вечного наказания). Кто же прав? В чем состоит истина этого вопроса?

«ВРЕМЕННЫЕ» ДУШИ?

Относительно той позиции, что все люди обладают душой, но таковая всего лишь временна и неспособна пережить физическую смерть тела, Гилберт Тиль, преподаватель Семинарии «Конкордия» в Сент-Луисе, штат Миссури, писал:

Мы полагаем, следовательно, что будет справедливым сказать, говоря прямо, что когда человек умирает, он мертв. Библия, при ее внимательном изучении, ничего не знает о каком-либо лишенном телесной оболочки состоянии, в котором живет человек временно и, несомненно, непостоянно; она ничего не знает ни о временном, ни о постоянном бессмертии человека как таковом (1958, с. 18).

Однако, такая позиция, «говоря прямо», недоказуема в свете разнообразных учений Писания. Есть слишком много отрывков (например, Деян. 7:59; Отк. 6:9; Мат. 10:28 и др. — подробно рассмотрены выше), преподающих, что душа действительно сопричастна бессмертной сущности. Более подробно об этом скажем ниже.

УНИВЕРСАЛИЗМ

Представление о том, что все люди обладают бессмертной душой и что каждая из этих душ переживет смерть физического тела, чтобы населять небесное царство с Богом (независимо от их поступков на Земле), известна как **универсализм**. Согласно этой точке зрения, все люди будут спасены; никто не погибнет духовно. Защитники этой теории преподают то, что так как Бог есть любовь (1 Иоан. 4:8), а также Вседержитель, желающий милости, а не жертвы (Мат. 9:13), тогда божественное наказание должно рассматриваться как чисто исправительное. Они утверждают, что любовь и долготерпение Божье не может допустить утраты ни одного из Его творений, так как Он «не желает, чтобы кто погиб» (2 Пет. 3:9).

Эта точка зрения может показаться несколько необычной, но она вовсе не нова. Ориген, хорошо известный проповедник третьего столетия (ок. 185-254 гг. от Р.Х.), был в числе первых принявших ее. В последующие столетия к нему присоединилась целая плеяда известных (и не очень) людей. Великий поэт лорд Альфред Теннисон в своем стихотворении «In Memoriam» отстаивал универсализм. Шотландский богослов и преподаватель богословского факультета Университета г. Глазго Уильям Баркли был одним из самых ревностных защитников этой концепции в двадцатом столетии. В своей книге «Взгляд обычного человека на учение апостолов» («The Plain Man Looks at the Apostles' Creed») он писал:

Нам представляется, что если Бог есть именно тот Бог, который является Богом и Отцом нашего Господа Иисуса Христа, и если общее впечатление от Евангелия истинно, мы можем осмелиться надеяться, что, когда наступит конец времени, семья Божья будет полной, ибо поистине мы должны размышлять не с точки зрения царя, который доволен победой и уничтожением своих врагов, но с точки зрения Отца, который не сможет быть довольным, даже если одно его дитя окажется вне круга его любви (1967, с. 239).

Если задуматься над этим, то вовсе неудивительно, что подобное воззрение получило такое широкое признание. В конце

концов, это — самая утешительная позиция. В своей книге «Как Бог любви может посылать людей в ад?» («How Can a God of Love Send People to Hell?») британский писатель Джон Бентон обратился к привлекательной стороне универсализма:

Я уверен, что во всех нас есть частичка, которая заставляет нас верить в то, что это истинно. Если нет, то мы подвергаемся опасности стать поистине жестокими людьми, не имеющими любви. Мы симпатизируем эмоциям, которые влекут людей в направлении универсализма. Но, говоря честно, невозможно истолковать учение Иисуса как универсализм (1985, с. 38).

Я всецело согласен с обеими частями оценки, данной Бентоном. Во-первых, несомненно, в сердце каждого человека возникает желание увидеть, как в Судный день все окажутся на небесах. Какое ободряющее и оживляющее верование — держаться надежды на то, что ни один человек не утратит своей души в преисподней, но вместо этого будет ходить по золотым улицам на небесах с Богом в вечности. Однако, во-вторых, действительно невозможно истолковать учение Иисуса как универсализм. Сколько бы мы ни принимали желаемое за действительное, мы не можем избежать убедительности Его аргументов или доводов Его богодухновенных авторов по поводу окончательной судьбы тех людей, которые противятся воле Небес здесь и сейчас.

В целом, есть две различные точки зрения относительно подробностей всеобщего спасения. Во-первых, существует представление об «исправительном страдании», о котором я говорил выше. Известный богослов Карл Ф.Х. Генри сказал об этом представлении: «Сам по себе ад преобразуется из конечного состояния погибших духовно в средство благодати — некое подобие неопротестантского чистилища» (1967, с. 27). Во-вторых, существует идея «трансцендентализма», которую один автор выразил следующими словами:

Эта точка зрения утверждает, что каждая душа есть часть «сверхдуши» вселенной. Воспользовавшись обычной метафорой, можно сказать, что человек это искорка всеобщего пламени, которая в конечном итоге вернется в него, чтобы быть поглощенной Одной Душой всех времен. ... Ад, согласно этой неясной теории, это учебное заведение для фрагментов Вечной Личности, которые должны быть воспитаны для окончательного слияния. Душа человека это всего лишь искорка божественного пламени и в конечном итоге будет вновь поглощена им (Вудсон, 1973, с. 60).

В обоих этих воззрениях «ад» становится простоместищем душ людей, которым необходим либо «еще один шанс» — этот факт привлекает их внимание посредством временного «исправи-

тельного страдания»; либо краткий период воспитания/наказания, чтобы помочь им «обрести форму перед тем, как они отправятся» к вечным радостям на небесах. Конечно, подобные причудливые теории не встречаются в Писании. Скорее, они представляют нечто большее, чем выдавание желаемого за действительное со стороны тех, кто, подобно защитникам универсализма, надеется избежать вечности Ада, связанного в Библии со способом и сроком наказания, установленного Богом. Всякий, кто предполагает, что покаяние, исправление и искупление возможны **после смерти** (о чем понятно говорят обе эти теории), попросту не понимает большей части библейского учения в таких вопросах. Автор Послания к Евреям написал: «Человекам положено однажды умереть, а потом суд» (9:27). Господь Сам в точности объяснил в Евангелии от Матфея 25:31-46, что произойдет с нечестивыми (которых Он обозначил как «козлы» в противовес праведникам, которых Он назвал «овцами») в Судный день: «И пойдут сии в **муку вечную**, а праведники в **жизнь вечную**» (ст. 46). Этот отрывок не столь утешителен для сторонников универсализма, не так ли?

Для того чтобы поддержать свою систему убеждений, иногда сторонники универсализма прибегают к отрывкам Писания, в которых говорится о заботе Бога о «всех» людях или которые показывают, что дар жизни был дан «всем» людям. Например, в поддержку универсализма цитируются различные высказывания Павла: (а) Послание к Римлянам 5:18 («правдою одного **всем** человекам оправдание к жизни»); (б) Послание к Римлянам 11:25-26 («**весь** Израиль спасется»); (в) 1 Послание к Коринфянам 15:22 («во Христе **все** оживут»); (г) 2 Послание к Коринфянам 5:14 («любовь Христова объемлет нас, рассуждающих так: если один умер за **всех**»). В своей книге «Вечная надежда» («Eternal Hope») либеральный богослов Эмиль Бруннер писал:

Такова явленная воля Божья и замысел для всего мира, который Он раскрывает — замысел **всеобщего спасения**, собирания всего во Христе. В Библии мы не услышим ни единого слова о двойственном замысле, замысле спасения и его противоположности. Воля Божья имеет только один пункт, он недвусмысленен и положителен. Он имеет одну цель, а не две (1954, с. 182, выделено мной — Б.Т.).

Джон А.Т. Робинсон, епископ Англиканской церкви, высказался в том же духе:

Во вселенной любви не может быть небес, которые допускают комнату страхов, не может быть ада для кого бы то ни было, который

в это же время не станет адом для Бога. Он не может перенести этого — ибо это стало бы окончательной насмешкой над Его сущностью — и Он не будет это терпеть (1949, с. 155).

Однако Бруннер и Робинсон ошибаются настолько, насколько это возможно. Очевидно, что когда стихи, вышедшие из-под богодуховенного пера Павла, исследуются в их должном контексте, они не преподают ложную концепцию универсализма. Хотя апостол учил тому, что Евангелие Христово **доступно всем**, он не преподавал то, что это Евангелие будет **принято всеми!** Напротив, он учил обратному. Во 2 Послании к Фессалоникийцам 1:7-8 Павел говорил о том факте, что однажды Господь вернется «с неба, с Ангелами силы Его, в пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и **не покоряющимся благовествованию Господа** нашего Иисуса Христа». Интересно, что в следующем стихе он написал, что такие люди «подвергнутся наказанию, **вечной погибели, от лица Господа** и от славы могущества Его». И здесь не так уж много подтверждений универсализма, не так ли?

Универсализм это ошибочное воззрение, которое должно быть отвергнуто не только потому, что оно противоречит простому учению Библии о судьбе нечестивых в вечности, но также потому, что оно превращает поручение Христа Своим последователям в насмешку. В Евангелии от Матфея 28:19-20 сказано: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, Уча их соблюдать все, что Я повелел вам». Но, как указал Бентон:

Если каждый спасен, тогда поручение Иисуса своим последователям проповедовать евангелие и учить людей бессмысленно. Люди все равно спасутся. Универсализм имеет роковые недостатки. Это — заманчивая теория, но она не соответствует Новому Завету. Христианство основывается на учениях Христа, и если мы хотим знать, за что выступает христианство, мы должны быть готовы честно встретить то, чему учил Иисус (1985, с. 38).

Поистине, мы должны это сделать! Но утверждать, что все люди везде будут спасены — независимо от образа жизни, который они вели, или повиновения слову Божьему, которое у них было или нет — равнозначно тому, чтобы сказать, что Христос заблуждался, когда сказал, что во время Своего второго пришествия Он воздаст «каждому **по делам его**» (Мат. 16:27; выделено мной — Б.Т.). Если универсализм истинен, то Он подобным же образом ошибался, когда учил, что «за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда: Ибо от слов своих оправдаешься и от слово своих **осудишься**» (Мат. 12:36-37;

выделено мной — Б.Т.). Подобным же образом Павел был неправ, когда он напомнил христианам первого столетия: «Итак каждый из нас за себя даст отчет Богу» (Рим. 14:12).

Действительно, универсализм это «заманчивая теория», несомненно, ввиду того факта, что она подчеркивает только благодать Бога и ни одно из Его других, равно важных качеств. Однако, Павел «не упускал возвещать **всю волю Божью**» (Деян. 20:27; выделено мной — Б.Т.). Напротив, он провозглашал: «Итак видишь благодать и строгость Божию: строгость к отпадшим, а благодать к тебе, если пребудешь в благодати Божией; иначе и ты будешь отсечен» (Рим. 11:22). Дэвид Браун отмечал:

Одна из великих обязанностей церкви в том, чтобы привести заблудших людей к осознанию ошибок своего пути и необходимости повиноваться евангелию, состоит в проповедовании библейской истины относительно ада и того, кто туда направляется. Проповедовать только благодать Божью означает опускать части всей воли Божьей (1999, с. 166).

И с начала Ветхого Завета (напр., Втор. 4:2) до конца Нового Завета (напр., Отк. 22:18) предостережения против изменения, прибавления или убавления от Слова Божьего действительно серьезны. Универсализм — как учение, которое изменяет, прибавляет и убавляет от Слова Божьего — должен быть отвергнут.

ПРЕКРАЩЕНИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ НЕЧЕСТИВЫХ И ВЕЧНОСТЬ НА НЕБЕСАХ ДЛЯ ПРАВЕДНИКОВ?

Нас не должно шокировать или удивлять, что атеисты, агностики и неверующие отрицают представление (связанное с концепцией бессмертной души) о непрекращающемся наказании за грех. В первую очередь они отвергают идею существования души как таковой, а затем находят идею о вечном наказании совершенно отвратительной. Браун отмечал: «Не следует считать странным, что люди воображают учения, которые освобождают их от вечных последствий грешной жизни. Какое учение Библии избежало искажений в плодовитом воображении мятежных людей?» (1999, с. 161). Британский философ-атеист Энтони Флю утверждал:

Я должен признать, что эта тема учения об аде доставляет мне сложности в поддержании моего предполагаемого британского спокойствия и равновесия. Но позвольте мне сказать со всей сдержанностью, на которую я способен, что если что-либо может быть чудовищным, чрезмерно неправильным и несправедливым, так это поведение, характерное для

этого Бога. Если что-либо может быть таким же чудовищным, чрезмерно и несомненно несправедливым и злым, так это образ действий Существа, создающего сознательных творений, будь то человека или животного, с полным знанием и намерением, что эти творения должны содержаться Его силой в вечной, безграничной и бесконечной муке. Я говорю об этом с той малой сдержанностью, на которую способен, потому что, если я что-нибудь понимаю в добре и зле, справедливости и несправедливости, то мне ясно, что это — чудовище (1977, с. 84-85).

Знаменитый американский агностик девятнадцатого столетия Роберт Г. Ингерсолл (1833-1899) писал:

Эта идея об аде возникла от невежества, жестокости, страха, трусости и мстительности. Эта идея свидетельствует о том, что наши далекие предки были самыми низшими животными. Только из логова, берлоги и пещеры, только из уст, наполненных безжалостными клыками, только из сердец, исполненных страха и ненависти, только из осознания голода и похоти, только из самых низких побуждений могла произойти эта жестокая, бессердечная и скотская из всех догм ... (процитировано Льюисом, 1983, с. 90).

Затем Ингерсолл сказал:

Идея об аде родилась от мстительности и жестокости. Я не уважаю ни одного человека, который в нее верит. У меня нет никакого уважения к человеку, который ее проповедует. Мне не нравится это учение. Я ненавижу ее, презираю и отвергаю. Учение об аде постыдно (процитировано Стейси, 1977, с. 59).

В своем сочинении «Почему я не христианин» («Why I am not a Christian»), получившем широкое распространение, английский философ-агностик Берtrand Рассел комментировал: «Я должен сказать, что я думаю, что все это учение об адском огне как наказании за грех, это учение жестокости. Это учение, которое привнесло в мир жестокость и дало миру целые поколения жестоких мук ...» (1967, с. 18).

Но как быть в отношении тех, кто верит в Бога и принимает существование души как подлинное? Некоторые из их числа верят в то, что хотя все люди действительно обладают душой, **только душа верного сына Божьего имеет бессмертную сущность**. Другими словами, души тех, кто умирает вне Христа, не бессмертны, а потому они погибают, когда умирает тело, в то время как душа христианина направляется в вечность (то есть, на небеса). Другие верят в то, что души **как** верного сына Божьего, **так и** человека вне Христа бессмертны, то есть, они переживают смерть физического тела, чтобы в конечном итоге населить либо место вечного вознаграждения (небеса), либо место вечного наказания (ад). Какая позиция правильна?

Действительно, были такие, которые преподавали, что **только** души верных христиан бессмертны, в то время как души неверных погибают в момент физической смерти. И опять же, это не новое учение. В июльском выпуске журнала «Христиан Мэгэзин» за 1852 год популярный проповедник из г. Нешвилл, штат Теннесси, по имени Джесс Б. Фергюсон вопрошал:

Является ли Ад подземной темницей, вырытой руками Вседержителя прежде рождения человека, в которую должны быть ввержены нечестивые? И является ли спасение, о котором говорят уста проповедника, спасением от такого Ада? Что касается нас, мы рады сказать, что мы никогда не верили и не можем поверить в это на основе представленных свидетельств (1852, с. 202).

В статье, озаглавленной «Огонь, затем — небытие», напечатанной в журнале «Христианство сегодня» («Christianity Today») 135 лет спустя, представитель одного из протестантских вероисповеданий Кларк Пиннок утверждал, что души нечестивых уничтожаются в момент физической смерти (1987). В книге «Огонь пожирающий» («The Fire That Consumes») Эдвард У. Фадж преподавал эту же самую концепцию: «Нечестивые, вслед за какой бы то ни было степенью и продолжительностью мучений, которые Бог вполне справедливо может причинить, действительно и окончательно умрут, погибнут и **перестанут существовать на веки вечные**» (1982, с. 425, выделено мной — Б.Т.). Что интересно, книга Фаджа вызвала восторженные отклики в определенных кругах.

Джон Н. Клейтон, провозгласивший себя бывшим атеистом, ставшим христианином, который часто выступает с лекциями на тему доказательств христианства и известен в основном своими многочисленными компромиссами в вопросе сотворения, как оно представлено в Книге Бытия, редактирует небольшой журнал, выходящий раз в два месяца, под названием «Существует ли Бог?» («Does God Exist?»). В пятом номере этого журнала за 1990 год он рецензировал книгу «Огонь пожирающий» и сказал:

Один из вызовов, которые наиболее часто бросают нам атеисты во время наших лекций, это вопрос разумности концепции ада. Почему любящий, заботливый, милосердный Бог создает человека таким, какой он есть, **зная**, что человек будет грешить, отвергать Бога и будет осужден на вечное наказание? Я был вынужден признать свое невежество в этой области, потому что у меня не было логичного ответа, соответствующего Библии. ... Я никогда не мог примириться с той позицией, что человек, отвергающий Бога, должен испытывать страдания на протяжении вечности (1990а, с. 20, выделено в оригинале).

В добавление к упомянутым выше известный креационист Роберт Л. Уайтлоу отстаивал позицию уничтожения душ в своей работе «Возможна ли вечная жизнь без Христа?» («Can There be Eternal Life Apart from Christ?»), и он писал о тех людях, которые умирают вне Христа:

Тем не менее, среди всех столпов теологической ортодоксии ... мы не находим работ с обоснованным толкованием, которые доказывали бы, что представление о присущем человеку бессмертии является учением Библии, основанным на всем содержании Писания. ... Как угодно исследуйте Писание, там нет и намека на какую-либо жизнь или существование за пределами Судного дня для какого-либо существа, человеческого или демонического. ... Мы показали, что нигде в Писании Бог не описывает состояние заблудшего человечества после Судного дня как «жизнь» или даже как бессознательное состояние (1991, с. 2,11).

В начале нам следует признать четкое библейское наставление, что душа верного сына Божьего будет вечно пребывать на небесах. Уже в Книге Бытия мы читаем о том, что Авраам «приложился к народу своему» (25:8). Очевидно, это не может означать, что Авраам был похоронен со своими предками, так как «его народ» был похоронен в Уре Халдейском и в Харране. Авраам, с другой стороны, был похоронен в пещере Махпеле (25:9). Эти же слова употреблены в отношении Аарона (Числ. 20:24,26) и Моисея (Числ. 27:13; 31:2; Втор. 32:50). Несомненно, в случае с ними это не могло иметь отношение к их погребению в какой-либо семейной гробнице или погребальном месте. Гесениус в «Древнееврейско-халдейском лексиконе Ветхого Завета» отмечал, что выражение «приложиться к своему народу» выразительно отличается как от смерти, так и от погребения» (1979, с. 67).

Когда сын Давида (рожденный в результате его прелюбодеяния с Вирсавией) умер вскоре после рождения, сокрушенный правитель сказал:

Доколе дитя было живо, я постился и плакал, ибо думал: кто знает, не помилует ли меня Господь, и дитя останется живо? А теперь оно умерло; зачем же мне поститься? Разве я могу возвратить его? **Я пойду к нему**, а оно не возвратится ко мне (2 Цар. 12:22-23; выделено мной — Б.Т.).

Посреди многих страданий патриарх Иов сказал:

А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; **И я во плоти моей узрю Бога**. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его (Иов. 19:25-27; выделено мной — Б.Т.).

Когда Илия воскресил сына вдовы из мертвых (3 Цар. 17:21-22), Писание гласит:

И, простершись над отроком трижды, он воззвал к Господу и сказал: Господи, Боже мой! да возвратится душа отрока сего в него! И услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил.

По причине того факта, что мы имеем доступ к более позднему откровению, как то, что содержится в Послании Иакова 2:26, где утверждается, что «тело без духа мертво», мы понимаем, что в семнадцатой главе 3 Книги Царств слово душа (*nephesh*) употребляется в отношении бессмертной сущности того юноши (то есть, его души-духа). Его тело было мертво ввиду того, что его дух отошел от него. Илия молился о его возвращении, что и произошло, и это, несомненно, устраняет его уничтожение. Говоря с Мартой о жизни после смерти Иисус сказал: «Я емь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет; И **всякий живущий и верующий в Меня не умер вовек**» (Иоан. 11:25-27, выделено мной — Б.Т.; ср. Отк. 6:9).

Однажды, во время правления израильского царя Саула, филистимляне собирались на войну, «и увидел Саул стан Филистимский, и испугался, и крепко дрогнуло сердце его. И спросил Саул Господа; но Господь не отвечал ему» (1 Цар. 28:5-6). Тогда Саул — в нарушение как закона Божьего (Втор. 18:10), так и израильского закона (1 Цар. 28:9) — стал искать «медиума», который, как он надеялся, смог бы «вызвать» дух давно умершего Самуила (1 Книга Царств 28:3 говорит о том, что «умер Самуил, и оплакивали его все Израильтяне, и погребли его в Раме»), у которого Саул намеревался найти совет и утешение. Медиум (известная как «волшебница из Аэндора») каким-то образом связалась с Самуилом и выразила страх при виде его лишённого телесной оболочки духа (1 Цар. 28:12). Ответ Самуила свидетельствует о том факте, что вызов в этот мир не доставил ему удовольствия: «Для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышел?» (28:15). Если его бессмертная сущность была уничтожена в момент смерти, то как же он смог вернуться (и даже выражать недовольство по этому поводу)? Также помните о том, что духи Моисея и Илии не только присоединились ко Христу на горе в Палестине, но и разговаривали с Ним (Лук. 9:30-31). Если эти духи прекратили существование при кончине своих владельцев, как они могли сделать это?

То, что смерть **не** есть полное уничтожение, ясно из слов Христа в Евангелии от Иоанна 5:28-29: «Наступает время, в которое **все**, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и **изы-**

дут». В Евангелии от Луки 8:55 содержится повествование о том, как Христос воскресил дочь Иаира: «И возвратился дух (*pneuma*) ее, она тотчас встала». Если ее дух был уничтожен, он вряд ли мог бы «возвратиться». И, даже подвергаясь опасности повториться, мне бы хотелось указать на то, что в данном контексте нельзя упускать из виду беседу Христа с саддукеями (Мат. гл. 22). Господь привел слова из Книги Исхода 3:6, где Бог сказал Моисею: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова». Тем не менее, когда Христос продолжил (и саддукеи приняли это как истину) и сказал: «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мат. 22:32), Авраам, Исаак и Иаков были мертвы и пребывали в своих гробницах многие годы. Так как мы знаем из слов Самого Христа (и неспособности саддукеев предложить какое-либо опровержение), что «Бог не есть Бог мертвых, но живых», смысл очевиден. Авраам, Исаак и Иаков должны были быть живыми. Но как? Ответ, конечно, кроется в том факте, что, хотя их тела умерли, их души — нет. И так как их бессмертная сущность продолжала жить, она не могла быть уничтожена в момент их физической кончины.

Однажды, во время земного служения Иисуса, Он обсуждал значимость души со Своими учениками и сказал: «Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мар. 8:36-37). Действительно, если бессмертная сущность человека уничтожается в момент смерти тела, то о чем же тогда говорил Христос? Разве человек не получил бы пользу, обменяв «уничтожение» на «весь мир»?

Тогда что же имел в виду Христос, когда Он предупреждал: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мат. 10:28)? Как отмечал Д.М. Лейк, по крайней мере, это «действительно предполагает трансцендентную реальность, которая в некоторых случаях независима от тела. Как представляется, именно таков смысл слов Иисуса в Евангелии от Матфея 10:28» (1976, 5:497). «Гибель», о которой говорил Иисус, была описана апостолом Иоанном как «вторая смерть».

А диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь **во веки веков**. ... и судим был каждый по делам своим. И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это — смерть вторая (Отк. 20:10-14, выделено мной — Б.Т.).

Вечная сущность этой второй смерти очевидна из данного Иоанном описания нечестивых, которые «будут пить вино ярости Божией ... будут мучимы в огне и сере ... и **дым мучения их будет восходить во веки веков, и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью**» (Отк. 14:10-11, выделено мной — Б.Т.).

Более того, воззрение о том, что **только** души верных христиан бессмертны, в то время как души «заблудшего человечества» уничтожаются в момент физической смерти, совершенно неверно и откровенно противоречит учению Слова Божьего. Писание понятно указывает на то, что непокорные подвержены вечному наказанию. В Евангелии от Матфея 25:46 Иисус сказал, что нечестивые «пойдут в муку вечную, а праведники в жизнь вечную». В своем втором письме к христианам в Фессалониках Павел особо писал о «не познавших Бога» и «не покоряющихся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа» как о тех, кто «подвергнутся наказанию, **вечной** погибели, от лица Господа и от славы могущества Его» (1:8-9). По этому поводу Уэйн Джексон писал:

Однако, нет наказания или страданий вне сознания. А сознание (знание, сознательность) это характеристика духа (1 Кор. 2:11). Отсюда непременно следует вывод, что дух (наша душа) человека будет существовать в сознательном состоянии. Однажды Иисус сказал о предателе Иуде, что ему было бы лучше никогда не родиться (Мар. 14:21). Если Иуда не существовал прежде его земной жизни, но в конечном итоге должен был быть уничтожен, то какой смысл в словах Господа? Чем небытие лучше небытия? (1991, 27[5]:19).

Также, здесь заслуживает серьезного рассмотрения повествование в Новом Завете (Лук. гл. 16), в котором Иисус говорит о двух людях, умерших при разных обстоятельствах. Один из них, Лазарь, оказался на лоне Авраамовом (синоним рая). Другой, неназванный по имени богач, оказался в той части преисподней, в которой он воскликнул: «Я мучусь в пламени сем» (16:22-24). Таким образом, духи этих двух людей, покинув их тела, были живы, пребывали в сознательном состоянии и даже могли общаться — хотя они находились в двух совершенно разных местах. Один «утешался», другой «страдал», и их разделяла огромная «пропасть» (Лук. 16:26). Когда богач попросил разрешения на то, чтобы Лазарь вернулся на Землю и предупредил пятерых братьев богача не последовать за ним в это ужасное место, Авраам отказал ему в этой просьбе и ответил: «Если Моисея и пророков не слушают, то, **если бы кто и из мертвых воскрес**, не поверят» (16:31). Ключевая фраза здесь, конечно, это «**если бы кто и**

из мертвых воскрес». Авраам не сказал, что это было **невозможно**; скорее, он указал на то, что это было **неуместно**. Есть большая разница. Лазарь **мог бы** вернуться, но ему не было позволено это сделать. Простой факт состоит в том, что дух Авраама, дух Лазаря и дух богача продолжали существовать за пределами могилы. То, что богач оказался в месте (или состоянии) мучений, устраняет идею о том, что души нечестивых не живут после этой жизни. То, что души нечестивых испытывают мучения «во веки веков, и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью» (Отк. 14:10-11), устраняет идею того, что души нечестивых уничтожаются в какой-то момент вслед за смертью физического тела.

Некоторые, конечно, сетовали на то, что, так как повествование в шестнадцатой главе Евангелия от Луки это «всего лишь» притча, то ни ее смысл, ни ее подтекст не могут восприниматься буквально. Однако такое представление упускает из виду несколько важных обстоятельств относительно сущности самого текста. Во-первых, обратите внимание, что Христос назвал двух или трех людей **по имени**. Он упомянул как Авраама, так и Лазаря. Тим Райс отметил:

Те, кто придерживается философии «притчи» и пренебрежительно относятся к существованию вечного ада, полагают, что богач был вымышленным персонажем. Они игнорируют даже тот факт, что имя Лазаря это **единственное имя собственное, когда-либо употребленное в притчах** (если это притча). Ключом к вопросу о том, считать ли это повествование только образным, является рассмотрение не богача или Лазаря, но Авраама! В Евангелии от Матфея 22:32 Иисус Сам утверждал, что Авраам продолжал жить в духовном царстве. Повествование о богаче и Лазаре помещает Лазаря в присутствие подлинного ветхозаветного персонажа, Авраама, который в то время существовал в некоторых сферах (1987, 15[1]:6, комментарии в скобках в оригинале, выделено мной — Б.Т.).

Во-вторых, в чем в точности состоял замысел Христа, когда Он рассказывал об этом? Пытался ли Он обмануть Своих слушателей? Пытался ли Он попросту «запугать» их для подчинения воле Небес? Райс задался вопросом:

Если корыстолюбцы на самом деле не оказываются в таком месте, где они могут думать, помнить и где они желают облегчения страданий и отделены от спасения огромной пропастью, то почему Иисус хотел обмануть своих слушателей, рассматривая такое место? Суть этого повествования состояла в том, чтобы побудить его слушателей избежать того положения, в котором оказался богач, то есть, мучений (1987, 15[1]:6).

В-третьих, сравните условия богача (описанные Христом) с подобным отрывком, записанным также с уст Господа. Корысто-

любец описал свой ужасный удел словами: «Я мучусь в **пламени сем**» (Лук. 16:24, выделено мной — Б.Т.). В Евангелии от Матфея 25:41 Господь сказал обреченным: «идите от Меня, проклятые, в **огонь** вечный, уготованный диаволу и ангелам его». Признавая то, чему учил Иисус в двадцать пятой главе Евангелия от Матфея, на каком основании мы делаем вывод, что Он учил чему-то другому в шестнадцатой главе Евангелия от Луки? Разве Он не пытался предупредить Своих слушателей в обоих случаях о **буквальном** месте, куда они (**буквально!**) не хотели бы попасть?

В-четвертых, у Иисуса не было обыкновения использовать в притчах «абстрактное». Напротив, Он использовал существенные примеры событий, основанные на повседневной жизни Его слушателей. Когда Он представлял вниманию Своих слушателей притчи о сеятеле (Мат. 13:3-23), о плевелах (Мат. 13:24-30) или о потерянной монете (Лук. 15:8-10), Он говорил о том, что действительно могло случиться. Подобным же образом, то, что Он рассматривал в повествовании о богаче и Лазаре, могло произойти, так как дополнительные отрывки (напр., Мат. гл. 25; Иуд. 1:6 и др.) подтверждают существование духовного царства, такого, как описанное Господом в шестнадцатой главе Евангелия от Луки. Райс отметил: «Даже если это повествование **было бы** притчей, описанное в нем царство реально» (1987, 15[1]:6, выделено мной — Б.Т.). Дэвид Браун размышлял примерно так же.

Если мы признаем, что Евангелие от Луки 16:19-31 это притча, то сторонники уничтожения души не могут утешиться таким признанием. Почему? Потому что все притчи преподают истину. Какова же истина, преподаваемая в случае с притчей «Богач и Лазарь»? В момент смерти нечестивые люди направляются в мучения, а спасенные — в место утешения и покоя. Однако мы не признаем, что этот отрывок — притча. Он не имеет признаков притчи. При анализе этого отрывка возникает обратное. Пожалуйста, обратите внимание на то, что Иисус выразительно и недвусмысленно сказал: «Некоторый человек был богат ...». Вопрос: «Был ли такой человек?» Иисус отвечает: «... был ...». Наш Господь провозгласил недвусмысленно: «Был также некоторый нищий, именем Лазарь...». Вопрос: «Был ли он?» Иисус отвечает: «Был ...». Эти два человека жили на земле, умерли и, в соответствии с образом действий на земле, направились в соответствующие части преисподней ожидать конца света, воскресения и суда. Наш Господь выбрал их, чтобы преподавать нам урок относительно того, что происходит в момент смерти с нечестивыми и благословленными (1999, с. 170-171).

Более того, есть несколько других важных обстоятельств, которые практически соскакивают со страниц Писания и требу-

ют исследования в данном конкретном контексте. Во-первых, те, кто отстаивает полное уничтожение душ нечестивых, очевидно, не смогли понять ни отвратительную, отталкивающую сущность греха человека против Бога, ни неопределимую, невыразимую цену, которое заплатили Небеса для освобождения мятежного человека из тисков греха. Во-вторых, как представляется, они не осознали необходимость или предназначение наказания в великом замысле Божьем. В-третьих, они, несомненно, упустили из виду (или проигнорировали) непосредственное учение Писания о судьбе нечестивых в вечности. И, в-четвертых, они, как кажется, пропустили тот убедительный факт, что каждый аргумент, выдвинутый против существования вечного Ада, может с таким же успехом использоваться против существования вечных небес. Каждый из них заслуживает внимательного рассмотрения.

СУЩНОСТЬ ГРЕХА ЧЕЛОВЕКА ПРОТИВ БОГА

Из всех живых существ, обитающих на планете Земля, одно-единственное создание было сотворено «по образу Божию» (Быт. 1:26-27). Человечество, конечно, не было создано по физическому подобию Бога, потому что Бог, будучи Духовным Существом, не имеет физического образа (Иоан. 4:25; Лук. 24:39; Мат. 16:17). Напротив, человечество было сотворено по духовному (Еф. 4:24), разумному (Иоан. 7:17; 5:39-40; Ис. 7:15), эмоциональному и волевому (Ис. Н. 24:15) подобию Божьему. Люди превосходят все другие творения на Земле. Ни одно другое живое существо не получило таких способностей, возможностей, качеств и ценности, которыми Бог наделил каждого мужчину и каждую женщину. Поистине, род человеческий это вершина, кульминация мироздания Божьего. В своем возвышенном положении, как зенит созидательного гения Бога, человек получил определенные обязанности. Мужчины и женщины должны были стать управляющими всей Земли (Быт. 1:28). Они должны были прославлять Бога своим повседневным существованием (Ис. 43:7). И они должны были считать для себя самым главным верное служение Создателю на протяжении всего своего короткого пребывания на этой планете (Еккл. 12:13).

Однако к несчастью, первые мужчина и женщина, Адам и Ева, воспользовались своей волей — и свободой нравственного выбора, основанного на этой воле, — чтобы восстать против Своего

Творца. Ограниченный человек принял несколько ужасно порочных решений, тем самым оказавшись в духовном состоянии, которое Библия обозначает как «грех». Ветхий Завет не только наглядно изображает вхождение греха в этот мир через Адама и Еву (Быт. гл. 3), но также говорит о вездесущности греха такими словами: «Нет человека, который не грешил бы» (3 Цар. 8:46). На протяжении всех тридцати девяти книг Ветхий Завет снова и снова рассматривает присутствие греха посреди человечества, а также его губительные последствия. Великий пророк Исаия напоминал народу Божьему:

Вот, рука Господа не сократилась на то, чтобы спасти, и ухо Его не отяжелело для того, чтобы слышать. Но беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим, и грехи ваши отвращают лице Его от вас, чтобы не слышать (Ис. 59:1-2).

Новый Завет не менее категоричен в своей оценке. Апостол Иоанн писал: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» (1 Иоан. 3:4). Таким образом, грех определяется как деяние нарушения (преступления) закона Божьего. По сути дела, Павел отметил: «Где нет закона, нет и преступления» (Рим. 4:15). Если бы не было закона, то не было бы и греха. Но Бог **установил** божественный закон. И человечество добровольно предпочло переступить через этот закон. Павел заново подтвердил ветхозаветную концепцию всеобщности греха, когда сказал, что «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:23).

В результате этого человечество попало в крайне затруднительное положение. Иезекииль сетовал: «Душа согрешающая, она умрет» (18:20). Новозаветные авторы так же подтверждают эту концепцию. Павел писал: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12). Затем он добавил, что «возмездие за грех — смерть» (Рим. 6:23). Спустя годы Иаков напишет: «Но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью; Похоть же, зачавши, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть» (1:14-15). Как следствие греха человека, Бог наложил проклятие смерти на человеческий род. В то время как все мужчины и женщины должны умереть **физически** в результате греха Адама и Евы, каждый человек умирает **духовно** за свои собственные грехи. Говоря с духовной точки зрения, каждый человек ответственен за себя. Богословская позиция, согласно которой мы наследуем вину за грех

Адама, совершенно ложна. Мы не наследуем **вину**; мы наследуем **последствия**. В Книге пророка Иезекииля 18:20 пророк продолжил:

Сын не понесет вины отца и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается.

Реальность греха окружает нас повсюду, и его влияние проникает во все аспекты жизни. Болезни и смерть вошли в этот мир как непосредственное следствие греха человека (Быт. 2:17; Рим. 5:12). Появление многих черт земной поверхности, из-за которых возникают землетрясения, торнадо, ураганы и неистовые бури, можно проследить непосредственно к Великому потопу во времена Ноя (который наступил в результате греха человека; Быт. 6:5 и след.). Проблемы с общением, которые испытывает человек ввиду многочисленности языков, прослеживаются к мятежу наших тщеславных предков (Быт. 11:1-9). Человек обычно не имеет покоя в сердце, к которому он так стремится (только подумайте, сколько в современном мире психиатров!). Исаия сказал: «Пути их искривлены, и никто, идущий по ним, не знает мира» (59:8; ср. 57:12). Согрешив, человек сотворил зияющую пропасть между собой и Богом (Ис. 59:2). В книге «Сотворен по образу Божию» («Created in God's Image») Энтони Хоэкема обратился к теме этой пропасти такими словами:

Грех всегда имеет отношение к Богу и его воле. Многие люди считают то, что христиане называют **грехом**, простым недостатком — таким недостатком, который является нормальным аспектом человеческой природы. «Все несовершенно», «все делают ошибки», «ты всего лишь человек» и подобные высказывания выражают подобный образ мышления. Вопреки этому мы должны настаивать, что, согласно Писанию, грех это всегда нарушение закона Божьего. ... Грех это, следовательно, основание сопротивления Богу, мятежа против Бога, который коренится в ненависти к Богу. ... Хотя падший человек по-прежнему носит образ Божий, теперь он поступает неправильно как носитель образа Божьего. От этого, по сути дела, грех становится еще более отвратительным. Грех это искаженное использование сил и возможностей, данных Богом (1986, с. 169,171, выделено в оригинале).

Известный британский писатель К.С. Льюис выразил этот самый факт совершенно незабываемым образом в личном письме к одному из своих друзей:

Поистине, единственный способ, при помощи которого я могу реально представить себе, что богословие учит об отвратительности греха, это помнить, что каждый грех есть искажение энергии, вдохнутой в нас. ... Мы отравляем вино, которое Он вливает в нас; убиваем мело-

дию, которую Он играл бы с нами, как с инструментом. Мы превращаем в карикатуру автопортрет, который Он нарисовал бы. Так как все грешат, то чем бы еще ни был грех, это святотатство (1966, с. 71-72).

Если не исправить этот мятежный дух, это святотатство, он приведет к неспособности человека избежать того, что Сам Сын Божий назвал «осуждением в геенну» (Мат. 23:33), — конечным результатом которого является вечное разделение с Богом в течение всей вечности (Отк. 21:8; 22:18-19).

Конечно, ключевым выражением в этих размышлениях являются слова **«если не исправить»**. Тогда возникает вопрос: «Дали ли Небеса такое исправление?» К счастью, ответ — «да». Однако, есть одна несомненная вещь. Бог не был **обязан** обеспечивать средства к спасению для неблагодарного существа, которое так надменно отвернулось от Него, Его закона и Его благодеяний. Писание очевидно говорит о том, что ангелы согрешили (2 Пет. 2:4; Иуд. 1:6), тем не менее, «не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово» (Евр. 2:16). Мятежные существа, когда-то населявшие небесные порталы, не получили искупительно-го замысла. А человек получил! Поэтому неудивительно, что автор псалма воскликнул: «Что есть **человек**, что Ты помнишь **его?**» (Пс. 8:5, выделено мной — Б.Т.).

Почему Бог так много сделал для человечества, когда Его милость не была оказана даже ангелам, которые когда-то окружали Его престол? Какие бы ни были предложены ответы, не может быть сомнений в том, что усилия Создателя, направленные во благо грешного человека, являются следствием чистой любви. Будучи Богом любви (1 Иоан. 4:8), Он действовал из искренних побуждений, не ради Своих собственных желаний, но ради желаний Своего творения. И давайте честно признаем, что любовь Господа к человечеству была совершенно **незаслуженной**. Писание понятно говорит о том, что Бог решил предложить спасение — наш «путь домой» — хотя мы были нечестивцами, грешниками и врагами (обратите внимание на конкретное употребление этих слов в Послании к Римлянам 5:6-10). Апостол Иоанн радовался тому, что «в том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас» (1 Иоан. 4:10). Любовь Божья является всеобщей, а не пристрастной (Иоан. 3:16). Он желал бы спасения для всех людей (1 Тим. 2:4) — **если они сами захотят** (Иоан. 5:40) — ибо Он не желает, чтобы **хоть кто-нибудь** погиб (2 Пет. 3:9). И, более того, любовь Божества неугасима (прочтите Послание к

Римлянам 8:35-39 и трепещите от радости!). Только своенравное отвержение любви Божьей со стороны человека может оставить его за пределами практического применения предложения Небес о милости и благодати.

Понимал ли Бог, что человек восстанет и окажется перед необходимостью в спасении от губительного греховного состояния? Писание понятно говорит, что да. Богодуховенность говорит о божественном замысле, предназначенном «прежде создания мира» (Еф. 1:4; 1 Пет. 1:20). Вслед за первоначальным грехопадением человечество все глубже и глубже увязало в нечестивости. Когда проповедование праведного Ноя, продолжавшееся около ста лет, не смогло вернуть человечество к Богу, Господь навел всеобщий потоп для очищения Земли (Быт. гл. 6-8). От верного Ноя несколько поколений спустя произошел прославленный Авраам, а от него — еврейский народ. Из этого народа выйдет Мессия — Бог во плоти.

Спустя четыре столетия после Авраама Господь посредством Своего раба Моисея дал евреям записанное откровение, которое стало называться законом Моисеевым. В основном, у этой системы закона было три предназначения. Во-первых, ее целью было дать определение греха и обострить его осознание израильянами. Используя выражения Павла в Новом Завете, можно сказать, что посредством закона «грех становится крайне грешен» (Рим. 7:7,13). Во-вторых, закон был предназначен показать человеку, что он не может спасти себя сам, посредством собственных усилий или в результате собственных заслуг. Закон требовал абсолютного послушания, и так как ни один простой человек не мог соблюсти его в совершенстве, каждый подпал под осуждение (Гал. 3:10-11). Таким образом, закон подчеркнул необходимость в **Спасителе** — Том, Который мог сделать для нас то, что мы были неспособны сделать сами. В-третьих, в соответствии с этой нуждой, Ветхий Завет указал путь, по которому придет Мессия. Он должен был стать Еммануилом — «с нами Бог» (Мат. 1:23). Господь перевернул каждый камень в приготовлении мира к пришествию Того, Который должен был спасти человечество.

Одно из качеств Бога, о которых говорится в Писании, это то, что Он есть абсолютно **святое** Существо (ср. Ис. 6:3 и Отк. 4:8). Будучи таковым, Он просто не может игнорировать факт греха. Пророк Аввакум писал: «Чистым очам твоим не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение Ты не можешь» (1:13).

Тем не менее, еще одно качество Бога состоит в том, что Он абсолютно **справедлив**. Правосудие и правота это основание Его престола (Пс. 88:15). Неопровержимая истина, возникающая из того факта, что Бог свят и справедлив, заключается в том, что **грех должен быть наказан!** Если бы Бог был холодным, мстительным Творцом (как неверно утверждают некоторые неверующие), Он мог бы просто навечно изгнать от Себя человечество, и на этом все бы закончилось. Но дело в том, что Он не такой Бог! Наш Творец есть любовь (1 Иоан. 4:8), Он — «богатый милостью» (Еф. 2:4). Когда вершится правосудие, мы **получаем то, что заслужили**. Когда оказывается милость, мы **не получаем то, что заслужили**. Когда даруется благодать, мы **получаем то, чего не заслужили**.

Таким образом, возникла проблема: каким образом любящий, милосердный Бог мог помиловать нечестивое и мятежное человечество? Павел обратился к этому вопросу в третьей главе Послания к Римлянам. Каким образом Бог мог быть справедливым и при этом оправдать грешного человека? Ответ: Он найдет кого-то, кто встанет на наше место, чтобы принять на себя **Его** возмездие и понести **наше** наказание. Это будет Иисус Христос, Сын Божий. Он станет заместительной жертвой и лично заплатит цену за искупление человека. Павел писал: «Незнавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21). В одном из самых трогательных отрывков, воздающих дань Сыну Божьему, Исаия написал:

Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно, и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец пред стриженным его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят; но род Его кто изъяснит? Ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь. ... Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (53:4-6,12).

Павел напомнил христианам первого столетия в Риме:

Ибо едва ли кто умрет за праведника; разве за благодетеля, может быть, кто и решится умереть. Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками (Рим. 5:7-8).

Намерением Господа было оказать благодать и милость даром — на основании искупительной жизни и смерти Его Сына (Рим. 3:24 и след.). Будучи частью Божества, Христос облекся в образ человека. Он пришел на Землю как человеческое существо (Иоан. 1:1-4; Фил. 2:5-11; 1 Тим. 3:16), тем разделив с нами нашу природу и

жизненный опыт. Он был искушаем во всем точно так же, как и мы, однако Он не поддался искушению и не согрешил (Евр. 4:15).

У дилеммы правосудия/милости не было счастливого решения. Не было способа, при помощи которого Бог мог остаться справедливым (справедливость требует того, чтобы было совершено возмездие за грех) и спасти Своего Сына от смерти. Христос был оставлен на кресте, для того, чтобы осужденным грешникам могла быть оказана милость (Гал. 3:10). Бог не мог спасти грешников указом, — только на основании голого авторитета, — не нарушив Своего собственного качества божественной справедливости. Павел рассматривал то, как Бог отреагировал на эту проблему, в Послании к Римлянам 3:24-26:

Получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его чрез веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, Во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса.

Спасение человека не было произвольным решением. Бог не решил считать человека грешником, а затем спасти его на основе принципа милости. Грех заключил человека в состояние вражды с Богом. Грешники осуждены, потому что они нарушили закон Божий, а правосудие Божье не позволяет Ему игнорировать грех. Грех мог быть прощен только в результате смерти Сына Божьего, принятой за других. Так как грешники искуплены жертвой Христа, а не по причине собственной праведности, они освящаются милостью и благодатью Божьей. Иисус вознес наши грехи на крест. Так как Христос был испытуем и искушаем (Ис. 28:16), но был найден совершенным (2 Кор. 5:21; 1 Пет. 2:22), только Он мог удовлетворить требование Небес о правосудии. Только он мог стать «умилостивлением» (то есть, искупительной жертвой) за наши грехи. Точно так же, как агнец без порока, использовавшийся в ветхозаветных жертвоприношениях, мог быть (временным) умилостивлением за грехи израильтян, так и «Агнец Божий» (Иоан. 1:19) мог быть (постоянным) умилостивлением за грехи человечества. В смерти Агнца Божьего свершилось божественное правосудие; милость и благодать Небес были оказаны в принесении Христа в дар. Когда люди приняли небесную благодать, случилось невообразимое. Бог — наш справедливый Обвинитель — стал нашим Оправдателем. Он проявил к нам Свою замечательную любовь, выраженную в Его мило-

сти и благодати. Он оплатил наш долг, чтобы мы, как недостойный Варавва (Мат. 27:26), могли стать свободными. Именно так Бог мог быть справедливым и, в то же самое время, Оправдателем всех, кто верит и повинуется Его Сыну. Отказав в милости Иисусу, когда Он висел на кресте, Бог смог оказать милость человечеству — **если только** человечество желало в покорности подчиниться Его заповедям.

НЕОБХОДИМОСТЬ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ НАКАЗАНИЯ

Но что, если Бог не существует? Или что, если Он существует, но человечество **не желает покориться Ему**? Что тогда? Во-первых, конечно, если нет Творца, если все в конечном итоге происходит от естественных причин, если данная жизнь это все, что есть, тогда какое значение имеет то, **как человек себя ведет**? Если он всего лишь последнее звено в длинной цепи эволюционных случайностей, то зачем вообще задумываться о его поведении? Ныне покойный, знаменитый эволюционист из Гарвардского Университета Джордж Гейлорд Симпсон пришел к такому выводу:

Открытие того, что вселенная без человека или до его пришествия не имела и не имеет какого-либо предназначения или замысла, влечет за собой неизбежный логический вывод о том, что происходящее во вселенной не может обеспечить каких-либо произвольных, всеобщих, вечных или абсолютных этических критериев добра и зла (1951, с. 180).

Материя — сама по себе — неспособна произвести какое-либо ощущение нравственной сознательности. Если во Вселенной нет смысла, как утверждали Симпсон и другие, тогда нет смысла в нравственности или этике. Но концепция бессмысленной нравственности или бессмысленной этики нерациональна. Следовательно, неверие должно утверждать и, фактически, утверждает, что нет абсолютного стандарта нравственной/этической истины и что, в лучшем случае, нравственность и этика относительны и ситуативны. [Нравственность это свойство соответствовать принципам или стандартам правильного поведения. Этику обычно рассматривают как систему, при помощи которой определяется, насколько правильны или неправильны воззрения и поступки.] В таком случае кто может утверждать (корректно), что чье-либо поведение было «неправильным» или что человеку «следует» или «не следует» поступать так-то и так-то? Простой факт состоит в том, что неверие не может объяснить происхождение нравственности и эти-

ки. Если Бога нет, то человек существует в окружении, где все можно. Русский писатель Федор Достоевский в романе «Братья Карамазовы» (1880) устами одного из своих персонажей (Ивана) сказал, что в отсутствие Бога позволено все. Французский философ-экзистенциалист Жан-Поль Сартр писал позднее:

Поистине, все дозволено, если Бог не существует, и человек, следовательно, пребывает в жалком состоянии, ибо он не может найти опору ни в самом себе, ни извне. ... С другой стороны, если Бог не существует, у нас также нет никаких ценностей или заповедей, которые могли бы узаконить наше поведение (1961, с. 485).

Сартр утверждал, что **что бы** ни предпочел человек делать, это правильно, и это качество приписывается самому предпочтению, так чтобы «мы никогда не могли предпочесть зло» (1966, с. 279). Таким образом, невозможно сформулировать систему этики, при помощи которой можно было бы объективно отличить «хорошее» от «плохого». Британский философ-агностик Берtrand Рассел признавал это в своей «Автобиографии»:

Мы чувствуем, что человек, распространяющий счастье ценой собственного жалкого состояния, лучше, чем человек, приносящий несчастье другим и счастье самому себе. Я не знаю рациональных оснований этого воззрения или, возможно, более рационального воззрения, что то, чего желает большинство (это называется утилитарный гедонизм), предпочтительнее того, чего желает меньшинство. Это — чисто этические проблемы, но я не знаю никакого способа решить их, кроме политического или военного. Все, что я могу сказать по этому поводу, это то, что **этическое мнение может быть доказано этической аксиомой, но если аксиома неприемлема, то нет способа достичь рационального вывода** (1969, 3:29, выделено мной — Б.Т.).

Если нет объективной этической аксиомы, — нет нравственно «плохого» или «хорошего», — то концепция нарушения любого вида «закона» становится смехотворной, и наказание, следовательно, будет тщетным. Если не был нарушен ни один закон или стандарт, то на каком основании налагать наказание? Тем не менее, концепции нравственного добра или зла и этические обязанности в большей или меньшей степени испытываются всеми людьми. Хотя Симпсон утверждал, что «человек есть результат бессмысленного и материалистического процесса, который не имел его в виду», он был вынужден признать, что

добро и зло, правильное и неправильное, концепции, неуместные в природе кроме как с точки зрения человека, становятся **реальными и обязательными чертами** всего космоса, рассматриваемыми нравственно, потому что **нравственность возникает только в человеке** (1951, с. 179, выделено мной — Б.Т.).

Конечно, некоторые возражали и утверждали, что в различных культурах существуют серьезные различия относительно того, что считается правильным и неправильным. Чарльз Бейлис в статье «Совесть» в «Энциклопедии философии» упомянул это возражение и привлек внимание к таким различиям, которые существуют между людьми, отказывающимися от военной службы по политическим или религиозным соображениям, и добровольцами, а также между людоедами и вегетарианцами (1967, 1/2:190). Однако это упускает из виду главное. К.С. Льюис отметил, что хотя между системами нравственности могут быть различия, эти различия не «составляют ничего, подобного абсолютному различию» (1952, с. 19). Они, несомненно, не будут «различаться радикально», как выразился Бейлис. Как продолжил Льюис, абсолютно другая нравственность была бы подобна стране (возьмем только два примера), в которой людьми восхищаются за то, что они бегут с поля боя или обманывают того, кто был с ними чрезвычайно добр. Тем не менее, как отмечал Томас К. Мейбери: «Общепризнано, что ложь, нарушение обещания, убийство и т.п. это неправильно» (1970, 154:113). Философ-атеист Кай Нильсен даже признал, что спросить «Является ли убийство злом?» означает задать вопрос, отвечающий сам на себя (1973, с. 16). Почему так? В книге «Существует ли Бог?» («Does God Exist?») А.Э. Тейлор писал:

Но неопровержимый факт состоит в том, что люди не только любят и производят потомство, они также придерживаются мнения о том, что есть различие между правильным и неправильным; есть то, что им **следует** делать, и то, чего им **не следует** делать. Различные категории людей, живущих в различных условиях и в различные периоды, могут широко расходиться в вопросе о том, к какой из этих групп принадлежит определенный случай. Они могут провести линию между правильным и неправильным в различных местах, но, по крайней мере, они все согласны с тем, что такая линия существует (1945, с. 83).

Павел писал в Послании к Римлянам 2:14-15:

Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую.

Хотя язычники (в отличие от иудеев) не имели **письменного** закона, у них, тем не менее, был закон — **нравственный** закон — и они чувствовали обязательство жить согласно этому закону. Их совесть свидетельствовала относительно определенных нравственных обязательств в согласии с этим законом, побуждая их на совершение добрых дел и призывая воздерживаться от зла.

Но почему было именно так? Почему «нравственность возникает только в человеке», тем самым становясь «реальными и обязательными чертами» Космоса? Почему язычники ощущали обязанность поддерживать определенный этический закон? Кто или что было источником закона, «написанного в сердцах их»? Ответ на такие вопросы, конечно, можно обнаружить только в признании того, что Создатель Космоса и Автор этого этического закона это один и тот же — Бог!

По причине того, Кто Он есть (Творец Вседержитель), и по причине того, что Он сделал (искупил грешного человека), Он имеет право устанавливать нравственные / этические законы, которым люди должны следовать, и устанавливать наказание за любое нарушение этих законов, которое может произойти. Я повторяю: если не было бы закона, то не было бы и греха — так как там, где нет объективного стандарта, не может быть правильного или неправильного. Если нет греха, то человек не имеет никакого нравственного обязательства. Но если от нас не требуется никаких нравственных обязательств, то почему этот земной шар переполнен судами и тюрьмами?

Наказание за нарушение этого нравственного/этического свода законов может принимать любую из трех форм — предупредительную, исправительную или карающую. Предупредительное наказание осуществляется для того, чтобы удержать других от подобных незаконных действий (например, солдаты, отказывающиеся исполнять правомочный приказ старшего офицера, отдаются под трибунал). Исправительное наказание предназначено произвести улучшение в наказуемом (например, начальник требует от лодыря-подчиненного задержаться на работе после окончания рабочего дня). Карающее наказание совершается по той простой причине, что оно заслужено (например, ученик отстраняется на некоторое время от учебы за устное оскорбление учителя).

Все эти три вида наказания являются библейскими по своей сути. Предупредительное наказание было очевидно в смерти Анании и Сапфиры после того, как они солгали о своем пожертвовании церкви (Деян. гл. 5; обратите внимание на ст. 11: «И великий страх объял всю церковь и всех слышавших это»). Исправительное наказание можно отметить в таких отрывках, как Послание к Евреям 12:6-7, где автор говорит святым:

Ибо Господь кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает. Если вы терпите наказание, то Бог поступает с вами, как с сынами. Ибо есть ли какой сын, которого не наказывал бы отец?

Карающее наказание очевидно в наставлениях Ною, которые дал ему Бог после Потопа: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию». Разумеется, иногда различные виды наказания могут пересекаться (и это часто случается). Военный трибунал для непокорных солдат и их заключение в тюрьму не только возымеет пользу для других (предупредительное наказание), но, стоит надеяться, удержит самих нарушителей закона от повторения своих проступков (исправительное наказание).

Тем не менее, используя карающее наказание, Бог «отплатит» нечестивым. Павел, вспоминая слова Бога в Книге Левита 19:18 и Книге Второзакония 32:35, напомнил христианам первого столетия, которые подвергались жестокому гонению: «Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12:19). В своем втором письме к христианам в Фессалониках Павел уверил их, что Бог справедлив и что

праведно пред Богом — оскорбляющим вас воздать скорбью, А вам, оскорбляемым, отрадою вместе с нами, в явление Господа Иисуса с неба, с Ангелами силы Его, В пламенеющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покоряющимся благовествованию Господа нашего Иисуса Христа, Которые подвергнутся наказанию, вечной гибели, от лица Господа и от славы могущества Его (2 Фес. 1:6-9).

Когда автор Послания к Евреям воскликнул: «Страшно впасть в руки Бога живого!» (10:31), он пытался предостеречь нас от карающего наказания от Бога. Знаменитый британский проповедник Чарльз Х. Спурджен однажды сказал:

Когда люди говорят о небольшом аде, это потому, что они думают, что у них только небольшой грех, и они верят в небольшого Спасителя. Но когда вы обретаете значительное ощущение греха, вы хотите значительного Спасителя, и вам кажется, что, если у вас его не будет, то вы подвергнетесь великой гибели и пострадаете от великого наказания от руки великого Бога (процитировано Картером, 1988, с. 36).

Те, кто утверждает, что «добрый Бог» не смог бы осудить людские души на вечное наказание, очевидно, не смогли усвоить то «значительное ощущение греха», о котором говорил Спурджен. Они также не понимают страшной цены, которую Небеса заплатили, чтобы предложить грешному человечеству освящение, оправдание и искупление. Как об этом говорил Павел в Послании к Римлянам 5:8-10:

Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева. Ибо, если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его.

Когда Иисус висел на кресте, умирая за грехи, которых Он не совершал — чтобы заплатить долг, который был не Его, и долг, который мы не могли заплатить — Он возвысил Свой голос и умолял: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мат. 27:46). Один автор назвал эти слова Христа «одними из самых шокирующих в Писании» (Петерсон, 1995, с. 214). Почему? Слово «оставил» это «покинул», «бросил», и здесь оно означает «оставленный Богом» (Бауэр и др., 1979, с. 215). Представьте Сына Божьего — покинутого, брошенного и оставленного **Его собственным Отцом**, чтобы заплатить цену **наших** грехов!

Христос принял на Себя гнев Божий, для того чтобы человечеству не пришлось испытать на себе этот гнев. В Гефсиманском саду, когда Петр вынул меч, чтобы защитить Господа, Иисус повернулся к нему и сказал: «Неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?» (Иоан. 18:11). Что это была за «чаша»? И почему так много мук она причинила душе Христа? Ответ мы находим в Ветхом Завете. В Книге пророка Иеремии 25:15-16 пророк написал:

Ибо так сказал мне Господь, Бог Израилев: возьми из руки Моей чашу сия с вином ярости и напой из нее все народы, к которым Я посылаю тебя. И они выпьют — и будут шататься, и обезумеют при виде меча, который Я пошлю на них.

Когда нечестивые народы, к которым обращался Иеремия, выпили «чашу гнева Божьего», они пали — и никогда не поднялись вновь — потому что настолько сильным был гнев Бога на их нечестивые дела (стихи 26-27). Автор псалма говорил об этой же чаше гнева:

Но Бог есть судия: одного унижает, а другого возносит. Ибо чаша в руке Господа, вино кипит в ней, полное смещения, и Он наливает из нее. Даже дрожжи ее будут выжимать и пить все нечестивые земли (Пс. 74:8-9).

Петерсон отмечал относительно этих двух отрывков:

Это — чаша, от которой отпрянул наш святой Спаситель. Чаша для «всех нечестивых земли» (Пс. 74:9), эта чаша, полная вина гнева Божьего (Иер. 25:15), никогда не должна была коснуться безгрешных рук Иисуса. Вот почему Он сказал: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мат. 26:38) и трижды молился Отцу взять ее от Него. На кресте Сын

Божий до последней капли выпил чашу Божьего гнева за грешников, таких, как вы и я. ... И он сделал это добровольно! (1995, с. 216).

У креста мы мельком можем увидеть гнусность нашего греха и его оскорбительность для Бога. Христос — покинутый Своим Отцом — понес карающее наказание, которое должны были понести мы. Мы заслужили его; Он — нет. У креста мы вглядываемся в пропасть человеческого греха, и в ней мы не видим ничего, кроме порока и тьмы. Но также у креста мы вглядываемся в таинственную, непостижимую, необъяснимую любовь Бога, и в ней мы видим святого и праведного Вседержителя, Который, оставив и покинув Своего собственного Сына, упрямо отказался оставить и покинуть нас. Как далее сказал Петерсон:

В свете вечной любви Отца к Иисусу, его крик заброшенности в Евангелии от Матфея 27:46 почти недосягаем для понимания. **Вечные отношения между Отцом и Сыном были временно прерваны!** На это указывает предыдущий стих, где сказано, что тьма покрывала израильскую землю от полудня до трех часов; **происходил основательный суд** (1995, с. 214, выделено мной — Б.Т.).

Еще раз я хочу сказать: те, которые утверждают, что они не понимают, как Бог может посылать грешных людей в вечное наказание, попросту либо не осознают отвратительную, мерзкую сущность мятежного преступления человека против Бога, либо не понимают неоценимую, невыразимую плату, которую Небеса были вынуждены отдать, чтобы освободить мятежного человека из тисков сатаны. Гай Н. Вудс писал:

Те, кто хочет смягчить наказание или уменьшить его длительность, указывая на любовь и долготерпение Бога, игнорируют другие качества божества и упускают из виду тот факт, что его благодать точно так же проявляется в его качествах правосудия и истины, как в его любви и долготерпении. По сути дела, любовь и долготерпение имеют силу только тогда, когда в божественное управление также вовлечены принципы правосудия и истины. Обещать наказание, а затем в одностороннем порядке отменить его — это невозможно для Того, Кто является не только Богом любви, но и Богом истины! Он не сделает этого, потому что он не может сделать это и сохранить свою сущность. Бог не может отменить свою правдивость, так как «невозможно Богу солгать» (Евр. 6:18). Если бы он перестал быть справедливым и истинным, он перестал бы быть благим. Попытки выделить одни качества великого Господа за счет пренебрежения другими или противопоставить одни качества другим означает компрометировать божественную сущность (1985, 127[9]:278).

Я должен признать, что в наиболее уединенные моменты жизни я размышляю о значении и серьезности трогательного отрывка, который записан в Послании к Евреям 10:28-29.

Если отвергшийся закона Моисеева, при двух или трех свидетелях, без милосердия наказывается смертью, То **сколько тягчайшему**, думаете, **наказанию** повинен будет тот, **кто попирает Сына Божия** и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет?

И в эти же уединенные моменты размышления, как я должен признать, мне часто приходит в голову вопрос (я признаю, что его следует рассматривать чисто с человеческой точки зрения, потому что я — гордый, земной отец двух драгоценных, незаменимых сыновей): «Если бы я отдал жизнь «только» одного из **моих** сыновей (у Бога был «только» один!), для того чтобы спасти какого-то нечестивца, который был моим врагом, который не только с презрением оттолкнул уникальный, изысканный, бесценный дар крови моего сына, но насмеялся над огромной жертвой, для принесения которой мне и моему сыну пришлось пойти на такие муки, — какое карающее наказание я бы придумал для такого человека?

БИБЛЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ АДЕ

Когда мы исследуем различные способы, при помощи которых люди пытались обойти представление о существовании ада, становится очевидным, что недостатка в подобных теориях нет. От универсализма, с одной стороны, и до теории об уничтожении души, с другой, — люди пытались изо всех сил выбросить из головы концепцию о вечном наказании. Некоторые даже предполагали, что единственный «ад», через который проходят люди, это тот, который они создают сами на Земле. Например, люди говорят, что «война это ад». Они сетуют, что, испытывая превратности судьбы, они «проходят через ад». Джон Бентон отмечал:

Когда нарушается личная жизнь людей, когда их охватывают злость и гнев, когда в доме появляются грубость и даже насилие, мы иногда говорим, что люди создают «ад на земле». Психологическая агония вины или сильная боль тяжелой утраты в разговорной речи описываются как «адские муки» (Бентон, 1985, с. 42).

В книге «Ад и спасение» («Hell and Salvation») Лесли Вудсон отметил: «Выражение «проходить через ад» относительно сложной судьбы человека стало настолько распространенным, что современный разум удовлетворился предположением о том, что это и есть ад» (1973, с. 30).

Во что бы мы ни верили, что бы мы ни говорили, но простой факт состоит в том, что ни одно из этих описаний не соответ-

ствуует библейскому описанию ада. И уж, конечно, Иисус никогда не говорил об аде такими словами. Когда Он предостерегал нас: «бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мат. 10:28) и говорил о тех, которые «пойдут в муку вечную» (Мат. 25:46), он не имел в виду некое подобие временно-го, земного страдания в результате войны, тяжелой утраты или чего-то подобного. Более того, идея о том, что «ад» можно представить «муками вины», которые мы время от времени испытываем в этой жизни, это поистине глупое утверждение. Один автор подвел такой итог данному вопросу:

Хорошо известен тот факт, что чем больше человек грешит, тем более черствым он может стать, так что окажется «сожженным в совести своей» (1 Тим. 4:2). **Если эта теория истинна, из нее следует, что праведные несут более тяжкое наказание, чем нечестивые.** Нечестивый человек может уничтожить свой «ад» сожжением своей совести. Однако праведный человек будет ощущать грех и чувствовать муки вины, когда он согрешает. И чем он благочестивее, тем более остро он будет ощущать грех. Опять же, **если эта теория истинна, чем хуже человек, тем он меньше он страдает.** Чтобы избежать ада, человеку нужно всего лишь погрузиться в необузданный грех и ожесточить свое сердце. Очевидно, что это учение ложно (Или, 1984, с. 22, выделено мной — Б.Т.).

Книга Иова понятно говорит о том, что иногда праведные действительно страдают, в то время как может показаться, что нечестивые процветают. Время от времени автор псалмов завидовал процветанию нечестивых и задумывался над тем, стоит ли стремиться к праведности (Пс. 72:2-5, 12-14). Абсолютная справедливость, это большая редкость здесь и сейчас, но она гарантирована в грядущем Суде (Мат. 25:31-46). Нам следует помнить, что «Судия всей земли поступит справедливо (Быт. 18:25). Нам следует помнить:

Значительно то, что наиболее серьезные высказывания на эту тему сошли с уст самого Христа. В целом, в Новом Завете присутствует значительная сдержанность относительно сущности наказания для погибших духовно, хотя, конечно, последний суд занимает особое положение. Но Христос делает это гораздо более очевидным (Карсон, 1978, с. 14).

Следовательно, возникает настоятельный вопрос: «Что преподавали об аде Христос и Его богодухновенные авторы?» Что Библия говорит на эту крайне важную тему?

Слово «ад» (которое встречается в Версии короля Иакова 23 раза) переводится с трех различных слов новозаветного греческого языка — *hades*, *tartaros* и *genna*. Хотя каждое из них имеет различное значение, иногда переводчики ВКИ предпочитали переводить каждое из них как «ад». Было ли это ошибкой с их стороны?

Учитывая употребление этого слова в 1611 году, это не было ошибкой. Роберт Тейлор обратился к этой теме с такими словами:

Ад в 1611 году относился к месту невидимого, месту, которое было за пределами человеческого зрения, месту, которое было сокрыто. В те времена люди, покрывавшие крыши, назывались «геллерами» (от «hell» — «покрывать», «скрывать»), они клали покрытия на здания или покрывали их (1985, с. 160).

Согласно Брауну, «это был правильный перевод в 1611 году, потому что слово «ад» в английском языке елизаветинского периода также означало невидимое место (напр., Мат. 16:18; Лук. 16:23; Деян. 2:27,31; и др.)» [1999, с. 171].

Фактическое происхождение слова *hades* (от которого способом транслитерации происходят русские слова «ад», «Гадес», «Аиды») точно неизвестно. Некоторые ученые предполагали, что оно происходит от двух корней: *a* (отрицательная приставка со значением «не») и *idein* («видеть»). Таким образом, согласно «Греческо-английскому лексикону Нового Завета» Тейера, *hades* вызывает представление «невидимого» (1958, с. 11). В.У. Вайн отстаивал ту точку зрения, что *hades* означает «всепринимающий» (1991, с. 368). Однако, точное значение слова должно определяться исследованием контекста, в котором оно употребляется. *Hades* встречается в греческом тексте Нового Завета одиннадцать раз. В Синодальной Библии оно фактически транслитерировано как «ад» (Мат. 11:23; 16:18; Лук. 10:15; 16:23; Деян. 2:27,31; 1 Кор. 15:55; Отк. 1:18; 6:8; 20:13-14). Более современные переводы наряду с транслитерацией «ад» используют такие слова и выражения, как «преисподняя», «царство мертвых», «Аид», «бездна».

Греческое слово *tartaros* это существительное («Тартар» в русской транскрипции происходит от латинского *tartarus*, см. СПБТ и ВПНЗ), от которого происходит глагол *tartarosas* (форма аориста причастия *tartaroo*). Ральф Эрл отмечал, что это слово обозначало «мрачное местопребывание умерших нечестивых» (1986, с. 447). Как представляется, первоначально оно несло в себе идею «глубокого места» — именно этот оттенок значения сохранился в Септуагинте в Книге Иова 41:23. Греческий поэт Гомер написал в «Илиаде»: «сумрачный Тартар ... глубочайшая бездна» (8.13; перевод с древнегреческого Н. Гнедича). Слово *tartaros* в греческом тексте Нового Завета встречается лишь однажды (2 Пет. 2:4), где оно переведено как «ад» или «тартар» (см. СБ, СПБТ, НЗСП). Ленски отметил по поводу этого единственного употреб-

ления: «Этот глагол не встречается в других отрывках Библии; он редко употребляется в других произведениях. Существительное «Тартар» встречается трижды в Септуагинте, но оно не имеет соответствующего древнееврейского слова. Оно имеет языческое происхождение ...» (1966, с. 310).

Греческое слово *genna* преобладает в Новом Завете для изображения ада. Оно «представляет арамейское выражение *ge hinnom*, что означает «долина Енномова» (Неем. 11:30; ср. Ис. Н. 15:8), и по этой причине оно обычно транслитерируется как *геенна*» (Уоркмэн, 1993, с. 496). Были предложены несколько мест, где могла находиться «долина Енномова» (или «долина сына Енномова; Вос, 1956, 2:1183; Эрли, 1986, с. 447), но сейчас большинство авторитетных авторов полагают, что она располагалась на южной оконечности Иерусалима. В Библии эта долина упоминается в Книге Иисуса Навина 15:8. Столетия спустя отступники в Иуде использовали это место для принесения детей в жертву языческому богу Молоху (2 Пар. 28:3; 33:6). Когда на престол возшел благочестивый царь Иосия, он отменил практику идолопоклонства и «осквернил» место, называемое Тофет (это название обозначает что-либо отвратительное) в долине Еннома (4 Цар. 23:10). Эту долину проклинали за то зло, которое на ней происходило, и в конечном итоге ее превратили в тлеющую свалку, которой пользовался весь Иерусалим. Годы спустя она использовалась даже как кладбище (что очевидно на фоне многочисленных каменных гробниц, которые располагаются в ее самой нижней оконечности). Чтобы предотвратить распространение заразных заболеваний, там постоянно жгли огонь, и черви с личинками выполняли свою невидимую, отвратительную работу посреди мусорных дебрей и гниения (см. Моури, 1984, с. 87; ср. Фостер, 1971, с. 764-765). Артур Хойлс наглядно описал все то скверное, что там происходило:

Огонь горел здесь днем и ночью, уничтожая мусор и насыщая воздух запахом гниющей плоти или разлагающейся растительности. Во время войны трупы поверженных врагов могли перемешиваться с отходами, предоставляя патристически настроенным писателям возможность догадываться о судьбе собственных гонителей. Они были обречены на уничтожение в огне, который никогда не гас (1957, с. 118).

Ко второму столетию до Р.Х. слово *genna* стало появляться в иудейской литературе как символическое обозначение места нескончаемого, вечного наказания для умерших нечестивых. Гэри Уоркман отмечал:

Следовательно, вполне естественно, что, когда открывается Новый Завет, слово *геенна* оказывается основным для обозначения ада. В таком виде оно записано одиннадцать раз из уст Иисуса и употреблено один раз Иаковом. Они говорили не о буквальной «долине Енномовой» за пределами Иерусалима или чем-то подобном, но о «геенне огненной» в царстве по ту сторону смерти. Как иудейские, так и христианские историки подтверждают, что во времена Христа среди иудеев (за исключением саддукеев, которые отрицали воскресение) главенствовала точка зрения о вечном наказании для нечестивых. И так как Иисус никогда не предпринимал попыток исправить воззрения фарисеев на продолжительность *геенны*, как он это сделал относительно эсхатологических заблуждений саддукеев (Мат. 22:29), это становится веским доказательством в пользу значения, которое он вкладывал в это слово (1993, с. 496-497).

Сово *genna* встречается в греческом тексте Нового Завета двенадцать раз. Девять из них (Мат. 5:29-30; 10:28; 23:15,33; Мар. 9:43,45; Лук. 12:5; Иак. 3:6 — СБ) переведены как «геенна», три раза перевод звучит как «геенна огненная» (Мат. 5:22; 18:9; Мар. 9:47 — СБ). Дэвид Стивенс указывал: «Также значительно то, что из двенадцати случаев употребления слова *gehenna*, одиннадцать раз оно употребляется самим Господом! Таким образом, очевидно, что то, что мы знаем о *gehenna*, мы знаем от самого Господа» (1991, 7[3]:21).

Существуют расхождения относительно точек зрения на употребление этих слов в Писании. Например, некоторые исследователи предположили, что *hades* (или, ветхозаветное *sheol*) это обобщенное слово для обозначения **местопребывания мертвых, будь то хороших или плохих**, во время их ожидания последнего Суда — я соглашаюсь с этой точкой зрения. Таким образом, *hades* состоит из двух отделений: (1) местопребывание духов праведников (известное либо как рай — Лук. 23:43, либо как лоно Авраамово — Лук. 16:22); и (2) местопребывание духов нечестивых (Тартар — 2 Пет. 2:4, см. СПБТ, или «муки» — Лук. 16:23) [Дэвидсон, 1970, с. 694; Денхам, 1998, с. 609; Харрис и др., 1980, 2:892; Джексон, 1998, 33[9]:34-35; Стивенс, 1991, 7[3]:21; Тейер, 1958, с. 11; Зерр, 1952, с. 17].

С другой стороны, некоторые исследователи утверждают, что это слово не может использоваться как прикрытие для обозначения общего местопребывания мертвых. Они утверждают, что после смерти существуют: (1) могила физического тела (*sheol*, физическая бездна, физическое царство мертвых); (2) местопребывание духов праведников (рай, лоно Авраамово, «третье небо»); и