РАЙ, АД И ВСЕОБЩЕЕ СПАСЕНИЕ

ВСЕ БУДУТ СПАСЕНЫ



ДЭВИД БЕНТЛИ ХАРТ



That All Shall Be Saved

Heaven, Hell, and Universal Salvation

DAVID BENTLEY HART

Yale UNIVERSITY PRESS
New Haven and London
2019

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Дэвид Бентли Харт

Все Будут Спасены

Рай, Ад и Всеобщее Спасение



Перевод ESXATOS

2020

Харт, Дэвид Бентли. Все будут спасены. Рай, Ад и Всеобщее Спасение/ Дэвид Бентли Харт; [синопсис пер. с англ. для библиотеки богословского клуба ESXATOS]. — 2020. – 214 с. – (Современное богословие).
Электронное издание.
ISBN 978-0-300-24622-3 (англ.)
Перевод исключительно в рамках частного использования среди членов клуба ESXATOS осуществлен с издания: **David Bentley Hart. That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation**. Yale University Press, 2020.
ISBN 978-0-300-24622-3 (hardcover: alk. paper)

Ошеломляющее переосмысление одного из основных постулатов христианской веры от одного из самых провокационных и вызывающих восхищение авторов сегодня.

Великий Отец Церкви четвертого века Василий Кесарийский однажды заметил, что в его время большинство христиан верили, что ад не вечен и что все в конечном счёте обретут спасение. Сегодня, эта точка зрения, редка в христианских общинах.

В своей знаменательной книге Дэвид Бентли Харт доказывает, что почти два тысячелетия догматической традиции ввели читателей в заблуждение относительно важнейшего вопроса всеобщего спасения. На основании самых ранних христианских Писаний, богословской традиции, Священного Писания и логики, Харт утверждает, что если Бог является благим Творцом всего, то Он непременно является и спасителем всего. И если Он не спаситель всех, то царство и творение его есть нечто-то значительно худшего, чем кошмар. Но это не так. Нет такого понятия, как вечное проклятие; все будут спасены. Обладая огромной риторической силой, остроумием и эмоциональным напором, Харт предлагает новый взгляд на одну из самых важных проблем христианства.



СОДЕРЖАНИЕ

Вступление 6

I. Вопрос о вечном Аде 11

Постановка вопроса 12

Сомнительные ответы 34

II. Апокатастасис. ЧЕТЫРЕ МЕДИТАЦИИ 66

Первая Медитация. Кто Такой Бог? 66

Вторая Медитация. Что Такое Осуждение(Judgment)? 98

Третья Медитация. Что такое человек? 132

Четвертая Медитация. Что Такое Свобода? 162

III. Во Что Можно Верить 204

Заключительные замечания 205

"..угодно Богу... который хочет, чтобы все люди были спасены и пришли к познанию истины". (1 Тим. 2:3-4)

Именно потому, что творение это не Теогония, а Теофания, было бы нечестиво предполагать, что в своём окончательном божественном Суде, над своими созданиями, Бог будет судить самого Себя; нужно полагать, что этим судом Бог откроет нам себя!

"Существеннее ад вечных наказаний" как я уже сказал, я не думаю, что это вообще нужно доказывать. Если "справедливость" вообще что-то значит, то это не может быть так. Если "любовь" вообще что-то значит, то это не может быть так. Если "доброта" вообще что-то значит, то это не может быть так.

Для него[Кальвина] истинная, ничем не украшенная сущность Бога есть не что иное, как чистая абсолютная власть, осуществляющая себя ради власти, которая поэтому неизбежно проявляется в безграничной жестокости не меньше, чем в безграничном великодушии.

"чтобы заявить, что Божье доброта отличается от человеческой доброты, можем ли мы сказать, что Бог, возможно, и не добр?" (Джон Стюарт Милль)

Эсхатологическое различение рая и ада - это распятие истории, а окончательное всеобщее восстановление всего сущего - это Пасха творения.

Я хочу сказать нечто радикальное. Я хочу сказать, что люди могут быть спасены как личности, только со всеми остальными людьми и только так.

Вступление

Христианские "универсалисты" - то есть христиане, которые верят, что, в конце концов, все люди будут спасены и соединены с Богом во Христе, существовали с самых первых веков христианства. Все исторические свидетельства говорят о том, что универсалисты были самой многочисленной группой в первой половине тысячелетия существования Церкви. Августин Гиппонский (354-430) называл таких людей "милостивцевами" (misericordes), и этот эпитет, имел для него осуждающий оттенок . Ещё раз, в первые века, милостивцы не были редки. Они читали те же писания, что и другие христиане, поклонялись в тех же церквах, и признавали те же таинства. Они даже верили в ад, хотя и не в его вечность. Для них ад был огнём очищения, описанным апостолом Павлом в третьей главе 1-го Послания к Коринфянам, исцеляющей огнём непреклонной Божественной любви для упрямых душ, которая спасет даже тех, кто в этой жизни окажется недостойным рая, сжигая все последние следы нечестивых деяний.. Великий Отец Церкви четвертого века Василий Кесарийский (ок. 329-379) однажды заметил, что в его время подавляющее большинство его собратьев-христиан (по крайней мере, в грекоязычном Восточном христианском мире, который он знал) верили, что ад не вечен и что все в конце концов получат (attain) спасение.

Возможно, это и было преувеличением; и даже если бы он преувеличивал, то не очень сильно, так как иначе это замечание прозвучало бы странно для его современников. Со временем, конечно, в значительной степени в результате некоторых институциональных императивов, голоса универсалистов уменьшаются до едва слышного шепота на задворках веры, таких как Восточно-Сирийская Церковь. И только в девятнадцатом столетии, это направления начало набирать силу.

Следовательно, многое из того, о чем я буду рассуждать в этой книге, многим читателям покажется довольно экзотическим и, возможно, даже немного странным. Но повторю ещё раз, это было не так, в первые четыре века существования Церкви, особенно в восточной части Римского имперского мира и на соседних территориях, потому, что верующие тех времен и мест были ближе к первоначальному языку и религиозным ожиданиям апостольской эпохи; их воображение не было искажено многовековой теологией, написанной в совершенно иной духовной и интеллектуальной среде и на чужих языках. Моя главная цель, в этой книге, состоит в том, чтобы попытаться обсудить некоторые вопросы о “последних вещах” так, что бы мы могли приблизится к истокам христианского понимания реальности, к тем временам, когда писания продолжали писать, редактировались, сортировались и разбирать на канонические или ложные (spurious). В некотором

смысле я рассматриваю эту книгу как дополнение к критическому аппарату моего недавнего перевода "The New Testament: A Translation" (Yale University Press,2017). Если это возможно, я надеюсь, что читатель этой книги сможет также ознакомиться с введением и постскриптумом перевода, а также, возможно, со сносками, содержащимися в нем для некоторых цитируемых здесь стихов. Возможно, даже прочтёт перевод полностью (я могу поручиться за добросовестность переводчика).

Я твёрдо убеждён, что два тысячелетия догматической традиции создали в сознании большинства из нас принципиально неверную в целом картину христианского Писания. И я надеюсь, что мой перевод просто восстановив некоторые неясности, которые, присутствуют в первоначальных текстах, и это может помочь современным читателям понять, почему значительное число образованных восточных христиан поздней античности, которые были знакомы с Новым Заветом в греческом оригинале, чувствовали себя вполне комфортно с универсалистской интерпретацией его языка. Я убежден, что "милостивцы" всегда были теми, кто правильно рассказывал эту историю, в той степени, в какой она вообще правдива. Это не значит, что все они были в полном согласии друг с другом, или что я полностью согласен со всеми ними относительно каждого аспекта этой истории. Я имею в виду только то, что если христианство, взятое в целом, действительно является

полностью последовательной и заслуживающей доверия системой верований, то универсалистское понимание его послания - это единственно возможное. Я говорю это без малейших колебаний и оговорок.

Признаюсь, я несколько смущён тем, что пишу книгу, которая сильно противоречит общепринятым мнениям, прочно утвердившимся за последние столетия. Я знаю, что не могу рассчитывать убедить кого-либо в чем-либо, кроме, собственной искренности. В конце концов, вся эта затея вполне может оказаться бессмысленной. Я подозреваю, что те, кто уже симпатизирует моей позиции, одобрят мою аргументацию в той мере, в какой они считают, что она успешно выражает их собственные взгляды. В то время как те, кто не согласен, будут утверждать традиционную позицию состоящую в том, что универсализм явно противоречит эксплицитному языку Священного Писания (это не так). Или, например, что универсализм был решительно осужден как еретический пятым Вселенским Собором (это не так). Более предприимчивые будут пытаться привести более сильные версии идей в защиту вечного ада, которые я описываю и отвергаю на этих страницах. Нет никакого очевидного способа выиграть в этой игре или даже значительно изменить шансы. Но даже в этом случае я намерен играть до конца. И возможно, я смогу извлечь некоторое утешение из своего положения.

Я прямо говорю о моих сомнениях, и выдвигаю

свои идеи в максимально непринуждённой манере. Насколько я знаю, это само по себе может внести какой-то достойный вклад в общий разговор, даже если, в конце концов, он окажется убедительным провалом. Эта книга может дать поборникам господствующей точки зрения повод для честного размышления, скрупулезной работы мозга и серьезного анализа. Даже если это будет служить лишь своего рода негативным испытанием традиции - кратким покорным ответом истца представленный адвокатом diaboli, от имени эксцентричного положения меньшинства, в полном ожидании, что окончательный вердикт пойдет другим путем-это может, по крайней мере, помочь большинству прояснить свои убеждения. Итак, я предлагаю все последующее в качестве логического и риторического эксперимента и прошу главным образом снисхождения у читателя, поскольку я иду так далеко по пути моего рассуждения, как только могу. Мои ожидания относительно его эффекта очень ограничены. Но даже в этом случае, если случайно читатель все же найдет мои доводы убедительными, я прошу его также подумать, не является ли это результатом какого-то внутреннего недостатка в них.

Должен заметить, что это не первое публичное изложение моих взглядов, но более или менее последнее. По моему опыту, этот конкретный вопрос особенно “плодотворен” в повторяющихся дебатах с повторяющимися аргументами. Но я хочудать полный

отчет о своих взглядах на этот вопрос просто из вежливости к тем, кто нашел время ответить на мои предыдущие заявления. Еще в июле 2015 года в Университете Нотр-Дам я прочитал лекцию, большая часть аргументации которой повторяется ниже в моей первой медитации. В то время она удостоилась внимание и до сих пор продолжает вызывать дискуссии и комментарии на различных площадках. Я могу честно сказать, что до сих пор все они были основаны на недоразумениях или невнимательном прочтении центральных положений моей лекции. Я думаю, это потому, что я не выдвинул общепринятый аргумент. Как следствие, в последние несколько лет меня неоднократно просили ответить на возражения против позиций, которые я никогда не занимал. Поэтому я надеюсь, что здесь, вопросы, которые я поднял, и замечания, которые я сделал в этом более раннем, более фрагментарном изложении, будут настолько прояснены, что не потребуют дальнейших дискуссий. Тогда аргументы в целом, могут быть просто принят, отвергнут или проигнорирован, как угодно читателю. К лучшему или худшему, но мои рассуждения несомненно, никогда не изменятся.

I. Вопрос о вечном Аде

Алиса рассмеялась.

— Это не поможет! — сказала она. — Нельзя поверить в невозможное!

— Просто у тебя мало опыта, — заметила Королева. —

В твоем возрасте я уделяла этому полчаса каждый день! В иные дни я успевала поверить в десяток невозможностей до завтрака!
Льюис Кэрролл "Алиса в Зазеркалье"

Постановка вопроса

I

Согласно легенде, изложенной в "Апофтегмате Патруме", или "Изречениях отцов" - название древнехристианских сборников анекдотов об “отцах пустыниках” IV века, есть рассказ об святом Авве Макарии (ок. 300-391) Молитвы святого Макария имели необыкновенную силу. Однажды Макарий Великий, путешествуя по пустыне, набрел на одинокий человеческий череп, лежащий на земле. Когда, вознеся Господу молитву, святой коснулся его своим пальмовым посохом, череп заговорил. Страшен был этот глубокий сиплый подземный голос! Макарий пожелал узнать, кем был при жизни человек, от которого остался только этот череп. Тот ответил, что жрецом-язычником из племени, некогда жившем в этом месте. Череп назвал имя жреца и обратился к блаженному Макарию по имени. И поведал о силе христианской молитвы об усопших. Когда святой вспоминает о тех, кто находится в вечной муке, они получают некоторое облегчение. Макарий спросил, в чем же оно состоит. Череп отвечал, что дух его находится между двух огненных бездн. Одна нависает сверху, другая разверзается внизу. И расстояние

между ним и духами его соплеменников таково, что никто не может увидеть лицо другого. И когда возносятся молитвы о упокоении, эта мука смягчается, так что осужденные могут слегка видеть друг друга. Святой Макарий, услышав этот рассказ, горько зарыдал и спросил, есть ли мука больше этой. На что череп отвечал, что им, язычникам, оказано хотя бы некоторое снисхождение. Но ниже располагается мука, в которой находятся христиане-отступники. Макарий Великий, выслушав этот рассказ, предал череп земле..

Мне было, кажется, четырнадцать лет, когда я впервые прочитал эту историю в книге, принадлежащей моему старшему брату. Я не был особенно набожным юношей, но мне нравились старые легенды. А потом, примерно через неделю, совершенно случайно я услышал ту же самую историю, в проповеди епископального священника, который, казалось, впал в мистический транс, расхваливая красоту этой истории: мастерство, с которым написан портрет милосердной души Аввы Макария, восхитительно прекрасное то, что даже адские муки могут быть облегчены видом другого человеческого лица, пронзительное напоминание о том, что наша жалость не должна признавать границ. Я понятия не имел, о чем он говорит. Моя реакция на эту историю была совершенно иной. Для меня это была не более чем обычная история о привидениях, чья фантастическая мрачная атмосфера, была единственным объяснением очарования этой истории.

Насколько я помню, мне ни на минуту не приходило в голову принять эту историю всерьез или подумать, что она может рассказать мне что-то о Боге или о будущей жизни. Еще до того, как этот епископский священник закончил свою проповедь, я понял, что если он действительно хочет, чтобы я отнесся к этой истории как к серьезной притче о вере, то результат будет совсем не таким, как он хотел. Моей реакцией было бы недоумение перед басней, которая, казалось бы, говорила, что авва Макарий был не только необычайно милостив, но на самом деле неизмеримо более милостив, чем Бог, которому он поклонялся.

Кроме того, мне было бы трудно не заметить, как жестоко мстителен должен был быть создатель такого ада, чтобы изобрести столь изысканно злонамеренную форму пытки и затем сделать ее вечной, и как несправедливо было осуждать мужчин и женщин на бесконечные мучения за "грех" незнания Его, хотя он никогда не открывал им себя, или за какую-то формально вменяемую им вину, якобы приписываемую им из-за проступка какого-то далекого предка. Для меня окончательным уроком этой истории должно было бы стать то, что сам Макарий произнёс: "Увы, что человек вообще родился!" В конце концов, заключил я в своем юношеском максималистском стиле, если Бог знает все от вечности, что окончательная судьба первосвященника будет заключаться в вечных мучениях, то сам выбор сотворить его был актом безграничной жестокости.

В любом случае я проигнорировал эту проповедь, как обычно делал в те дни (и, честно говоря, до сих пор делаю это). Как я уже сказал, Я не был особенно набожен. Но хотя сама эта история не произвела на меня большого впечатления, вывод, к которому я пришел в результате проповеди в тот день, остался со мной навсегда. Я все еще не могу отказаться от своего первоначального ответа: отвращения к религиозному разуму в его моральной тупости и попытку напугать меня. С тех пор, я сталкивался с гораздо более тонкими картинами погибели и наиболее распространёнными аргументами в пользу моральной правильности ада и вечных мук. Однако ничто из этого никогда не убеждало меня в чем-либо, за исключением, пожалуй, понимания того, к каким благовидным рассуждениям могут прибегнуть даже очень умные люди, когда они чувствуют себя связанными верой. И, честно говоря, ни одна версия не имеет адекватного отношения к фактическому вопросу, который мне кажется самым очевидным и самым важным, по крайней мер для тех, кто действительно верит, что христианство предлагает убедительную картину реальности. Подавляющее большинство защитников идеи ада вечных мук (мы будем называть их далее “инферналистами”) никогда по-настоящему не пытаются рассмотреть вопрос о том, можем ли мы придать хоть какой-то моральный смысл деяниям Бога в великой космической драме творения, искупления и проклятия. Они воображают, что сделали это, только потому, спутали этот вопрос с вопросом о том, должен

ли свободный, разумный человек, чтобы быть действительно свободным в отношениям любви к Богу, иметь возможность обречь себя на вечное отвержение, и позволит ли ему Бог сделать это из уважения к высокому достоинству этой абсолютно автономии. Это, конечно, интересная тема исследования. Я полагаю, что тут надо разобраться с предпосылки такой точки зрения. Я подробно обсуждаю в медитациях, составляющих большую часть этой книги; но она остается, на мой взгляд, второстепенным вопросом. Независимо от того, как мы ответим на это, всегда более важным является вопрос о том, действительно ли разумная душа может свободно и справедливо обречь себя на вечную пытку. Это действительно позволит нам любить всемогущего и всеведущего Бога, который создал реальность, в которой вечная пытка является возможной окончательной судьбой для любого из его созданий.

Вероятно, мне следовало бы заметить, что я был предрасположен к тому, чтобы реагировать на рассказ о Макарии и черепе так же, как и раньше, подвергаясь влияниям совершенно посторонних христианству традиций. Даже подростком я уже много лет был увлечен литературой культурой и религией Востока, и знал, что это будет составлять значительную часть моих будущих научных и литературных интересов. Я подозреваю, что все это началось очень рано в детстве, с большой антологии классических индийских и китайских текстов под редакцией Линь Ютана.

К тому времени я даже узнал довольно много о буддийском понимании бодхисаттв в Махаяне: о тех полностью просветлённых спасителях, которые могли бы войти в безусловное блаженство Нирваны, но вместо этого поклялись не делать этого, пока все остальные существа не соберутся перед ними, исключительно из своего сверх изобильного сострадания, век за веком стремятся к освобождению всех от сансары, великого моря страдания и невежества. Они даже дают обет пройти через все эти многочисленные Нараки, эти ужасающе многочисленные и изобретательно ужасающие буддийские Ады, и, если понадобится, терпеть их страдания в погоне за потерянными. Но тогда, в чудесной и лучезарной инверсии всех ожиданий, оказывается, что такое сострадание само по себе уже есть высшее освобождение и блаженство, и что, увиденное в этом свете, различие между сансарой и нирваной просто исчезает. Конечно, я был еще слишком молод, чтобы понять более сложные детали различных школ буддийской мысли, но не требовалось ничего, чтобы увидеть нравственную красоту в такой идеи. Я знал, что не буддист, и у меня не было никакого желания стать. Это заставляло меня тревожиться, что христиане могли быть превзойдёнными в “любви и милосердии” другими вероучениями. Поэтому, как я уже сказал, я, возможно, уже был готов увидеть легенду о Макарии в несколько ином свете. Мне было очень трудно принять мысль о том, что "Бесконечная любовь" и "всемогущее

милосердие" христианского Бога в конечном счете окажутся неизмеримо менее щедрыми и действенными, чем "великое сострадание" и "целесообразные средства" бесчисленных, неутомимо милосердных бодхисатв, населяющих религиозное воображение Махаяны. И мне было бы очень неприятно думать, что сошествие Христа в ад было, по сравнению с неустанной кампанией всеобщего спасения, проводимой спасителями в буддизме, не более чем разведывательная миссия.

Оглядываясь назад, я могу сказать, что в тот период я был очень близок к заключению, что христианство было слишком запутанной и невнятной религией с моральной точки зрения. Возможно, только из-за моей преданности к глубокой вере моего отца, я не отказался от всего этого, когда был подростком. А затем, в течение следующих нескольких лет, когда я продолжал свое высшее образование в области мировых религий, все стало немного проще. Я познакомился с разнообразными христианскими традициями размышления о судьбе душ. По крайней мере, у меня появилась возможность поверить, что в рамках этих традиции, существовали идеи, которые давали моральное оправдание ада. С самого раннего возраста, меня тянуло к восточному христианству гораздо сильнее, чем к его западному. Одно из преимуществ воспитания в англиканской традиции состоит в том, что там знакомят с отцами Восточной Церкви в детстве. Я очень рано почувствовал, что

христианство не только возникло в эллинистических и семитских землях, но и, по всей вероятности, никогда полностью не смогло распространиться за их пределы в чистом виде. И, продолжая изучать восточные традиции, в студенческие годы, я начал утешаться идей, которую мы находим в восточной христианской традиции, начиная с поздней античности и до наших дней, и которую с особой силой отстаивают такие святые Востока, как Исаак Ниневийский (ок. 613-ок. 700) и Силуан Афонский (1866-1938): что адское пламя есть не что иное, как слава Божья, которая должна в конце концов, когда Бог приведет к окончательному восстановлению всего сущего, пронизывать всю Вселенную, всё творение. Ибо, хотя эта слава преобразит весь космос, она неизбежно будет переживаться как мучение любой душой, которая намеренно закрывает себя от любви к Богу и ближнему; для такой извращённой и упрямой души божественный свет, который должен войти в неё и преобразить ее изнутри, должен казаться вместо этого пламенем наказания.

Это показалось мне не только утешительным, но и правдоподобным на эмоциональном уровне. В конце концов, легко поверить в эту версию ада, если рассматривать ее достаточно глубоко, по той простой причине, что все мы уже знаем, что она реальна в этой жизни, и большую часть наших дней мы живем в ее стенах. Ожесточённое сердце - это уже само по себе наказание, отказ любить или быть любимым, делает

любовь других, или даже просто их присутствие, источником страдания и толчком к гневу. Этот психологический факт, знаком каждому из нас на собственном опыте. И, конечно же, если душа действительно будет жить после смерти, она должна нести ад, который она взрастила в себе. И поэтому, вполне возможно представить себе, что воля, достаточно замкнутая в своем эгоизме, может быть настолько испорчена, что даже будучи полностью открытой Божественной славе, ради которой все было создано, она будет абсолютно ненавидеть вторжение этой преображающей любви и не сможет обнаружить в ней ничего, кроме ужаса и боли. Таким образом, именно душа, а не Бог, “зажигает” адский огонь, интерпретируя пришествие Божественной любви как жестокое нападение на ревнивое уединение своего "я".

Я был недолго доволен таким взглядом на вещи. Это, казалось, объясняло все, но, в конце концов, я пришёл к выводу, что даже это объяснение правдоподобно только в определённой степени. Если вдуматься в эти аргументы, то можно заметить, что это очень рациональное и психологически правдоподобное понимание ада, все еще не улучшает общую картину Бога, как творца и Искупителя, при акцентировании на "вечное" и "окончательное" состояния само наложенного страдания. Тут мы обнаруживаем, что наши два вопроса остаются без ответа: вторичный вопрос о том, действительно ли этот вызывающий отказ от Бога на всю вечность логически возможен для

любого разумного существа; и первичный вопрос о том, может ли Бог, создающий реальность, в которой возможно вечное страдание любого существа, даже если это страдание было вызванное самим существом, на самом деле быть бесконечно добрым Богом любви, каковым его называет христианство.

II

Один из аргументов, который я приведу в этой книге, состоит в том, что сама идея о том, что разумный человек, полностью владеющий своими способностями, может свободно абсолютно и навсегда отвергать Бога, является логически непоследовательным. Во-вторых, по этой и другим причинам окончательное состояние вечного мучения не может быть ни справедливым приговором, ни справедливой судьбой, постигшей конечное существо, каким бы порочным оно ни было. Еще одна причина заключается в том, что даже если бы эта судьба была в некотором чисто абстрактном смысле "справедлива", Бог, который позволил бы ей стать чьей-либо действительной судьбой, никогда не мог бы быть совершенно благим. И еще одна причина заключается в том, что традиционное учение о вечности ада делает другие аспекты традиции, такие как ортодоксальная христология или эсхатологические утверждения апостола Павла, в конечном счете бессмысленными. Если все это кажется неясным, а на данный момент так и должно быть, я надеюсь, что к концу книги это станет более понятно. Однако я не могу быть до конца

уверен в этом, потому что христианам многие века внушалась вера, что идея вечного ада является ясным и необходимым элементом их веры. Самый эффективный прием для подавления морального чуства, научить его принимать противоречивое за парадоксальное и тем самым принимать несогласованность за глубину, а моральный идиотизм, за духовную тонкость. Если это можно сделать с достаточной тонкостью и деликатностью, то даже очень мощный интеллект может сохраниться такие идеи на всю жизнь. В конце концов, имея достаточную практику, человек действительно может, подобно Белой Королеве, научиться верить в десяток невозможных вещей до завтрака.

Не то чтобы я обвинял кого-то в сознательном или циничном стремлении манипулировать умами верных христиан. Я рассматриваю этот процесс как непреднамеренный результат долгой традиции заблуждений, когда ряд неверных толкований Писания приводящий к искажению, сохраняющимся в качестве "открытой истины", и все это, несмотря на, логические и концептуальные несоответствия, которые верующие должны были игнорировать на протяжении веков. Например, я думаю, что томисты совершенно искренни, когда утверждают, что Бог не мог бы создать души, которые он предназначил для вечных мук, и, конечно, никогда не мог бы позволить им мирно снова погрузиться в небытие, на том основании, что это было бы своего рода скупостью или ревностью с его стороны.

Для томиста бытие есть первое благо, высшее всякого другого, поскольку сам Бог есть сущее Бытие, и поэтому даже для души в аду небытие было бы большим злом, чем вечная агония. Бытие само по себе есть благо. Но для существ, которые существуют только благодаря конечному участию в даре существования, только благополучие является даром в истинном и значимом смысле; простое голое существование есть нечто грубое и убогое.

Конечно, все это открыто для обсуждения. Но, с другой стороны, именно в этом и кроется проблема: вопрос спорен с какой стороны не посмотри. То, что я нахожу захватывающим в их идеи так то, что она совершенно лишена даже следа убедительного логического содержания. Они ставят свои собственные предпосылки не как логически установленные или аналитические истины, а просто как необходимые корреляты предрешенных выводов. Этот аргумент есть, не что иное, как голое утверждение, которое может быть выгодно рекомендовать уму, которому был внушен гораздо больший и более пагубный набор предположений и который был подготовлен долгой психологической и догматической формацией, чтобы принимать нелепые предложения без жалоб.

Что может быть более абсурдным, чем утверждение, что божьи пути настолько превосходят наше понимание, что мы не смеем даже отличить благо от зла, поскольку и то и другое может привести к одному и тому же бесконечному мучительному

отчаянию? Здесь послушному верующему просто приказывают кивнуть в знак согласия, тихо и покорно принять это. Однако разумный человек, в состоянии распознать некоторые очень простые истины: например, истину о том, что его учили одобрять божественные деяния, которые, если бы они были сведены к человеческому масштабу, немедленно были бы распознаны как выражение чистой злобы.

С другой стороны, я полагаю, что все мы склонны к риторике такого рода, в то или иное время. Я, обнаружил, что искренне очарован и двинулся дальше по разным поводам звучали слова о том, что Данте - по крайней мере, сам Данте написал буквы над вратами ада:

Я увожу к отверженным селеньям,
Я увожу сквозь вековечный стон,
Я увожу к погибшим поколеньям.
Был правдою мой зодчий вдохновлен:
Я высшей силой, полнотой всезнанья
И первою любовью сотворен.
Древней меня лишь вечные созданья,
И с вечностью пребуду наравне.
Входящие, оставьте упованья

(Данте Ад песня 3)

Я даже не могу вспомнить, как часто я слышал эти слова, повторяемые как пример какого-то чудесного или ужасного парадокса веры, который говорит нам нечто поразительно и чудесно истинное, глубокое о высоком, головокружительном достоинстве быть

сотворенным по божественному образу и, таким образом, быть наделенным властью выбирать "сегодня же" между добром и злом, жизнью и смертью. Мы видим, что эта тайна разыгрывается таким образом, что каждое из наказаний, которые Данте наблюдает, будучи наложенными на проклятых, является не только подходящим воздаянием за особые прегрешения этого конкретного грешника, но и подходящим именно потому, что это явно в некотором смысле самоналоженное наказание; каждое наказание является перевернутым выражением насилия, которое грешник творил над миром в течение своей жизни и тем самым работал над собой в вечности. Божественное милосердие, как вы видите, обеспечило моральную свободу. История гласит, что каждая падшая душа может полностью стать тем, кем она выбрана быть. И поэтому здесь действительно действует логика любви, своего рода божественное великодушие. Душа, которая предпочитает иметь ад, чем отдаться любви, получает ад, о котором она просила.

По крайней мере, именно так многие теологи объясняют первую треть "комедии". И, конечно, человек хочет быть убежденным, особенно если он был околдован красотой стихов Данте и величием его повествовательных дарований. Однако я не уверен, что текст вполне соответствует этой картине. Как только стихотворение приводит нас в “скорбный город” и мы начинаем спуск по террасам ада, вниз, в ледяную

тюрьму дьявола, перед нами разворачивается почти невыносимая череда хитроумных, экзотических дикостей. Если, в описываемых в стихотворении, муках проклятых есть хоть какая-то моральная логика, то она одновременно и самая механическая, и самая изобретательно-садистская, явно лишённая малейшего элемента милосердия. Таким образом, к концу " Ада " единственным творцом в поэме, к которому мы испытываем какое-то естественное восхищение, является Данте. Богу Данте, если мы более или менее эмоционально не слепы, мы можем испытывать лишь отдаленное, пустое отвращение. И, честно говоря, ни Чистилище, ни Рай не стирают этого впечатления.

О Боге, конечно, не надо судить по произведениям даже такого великого поэта, как Данте, важно помнить, что многое зависит от повествования о грехопадении и спасении, которое лежит в основе этого. И здесь, восточно-христианская традиция давала мне некоторое облегчение от страха, что христианская история в целом, может оказаться мрачной нелепостью. Я довольно рано знал, из знакомства с восточно-христианскими источниками, и внимательному прочтению греческого оригинала Нового Завета и от некоторых западно-христианских мыслителей (таких как Джордж Макдональд [1824-1905]), что многие из ставших стандартными сотериологические модели христианской традиции в ее поздние века, особенно на Западе, были продуктами

неправильного понимания языка христианского Писания, и историческим забвением. Трудно сказать, как часто можно услышать, например, что Евангелия или послания Павла учат, что на Кресте Христа Бог излил свой гнев на грех, или что Сын исполнял долг, который человечество было обязано Отцу, или что кровь Христа была пролита как цена, уплаченная Сыном Отцу. Все это было неизбежно не только из-за грехов, которые мы совершили индивидуально, но и потому, что мы унаследовали грех первых людей. Нам говорят, что все мы родились проклятыми в глазах Бога, уже осуждёнными на ад, и это справедливо. И все же Бог из любви спешит спасти (некоторых из нас) от Божьего гнева, потому что иначе Бог был бы просто обязан навлечь на нас этот гнев, хотя бы с любовью, из-за того древнего долга, который беспощадно и навсегда связал нас с грехом еще до того, как мы когда-либо существовали. В то же время, Бог также с любовью терпит неудачу или отказывается спасти многих из нас, потому что он с любовью дарует нам способность свободно любить, даже если он с любовью удерживает условия, которые позволили бы нам признать его истинным объектом нашей любви ... (и так далее). В конце концов, так или иначе, справедливость восторжествовала, любовь была оправдана, Бог был добр; в этом мы можем быть уверены.

К счастью, все это унизительная бессмыслица - абсолютная мешанина неверных представлений,

фрагментов библейского языка, вырванных из контекста, ошибок перевода, логических противоречий и т.д.. Когда я был еще очень молод, меня очень утешило открытие, что в первые три или четыре столетия христианской эры ни одно из этих понятий еще не укоренилось ни на Востоке, ни на Западе. Кроме того, Новый Завет, прочитанный в свете соответствующей традиции, не содержал ничего даже отдаленно похожего на это. Конечно, для Павла, Крест Христов явил гнев закона за грех, а значит это было в высшей степени законное убийство; но он, конечно, ничего не открыл о воле Божьей к Его созданиям, порабощённых смертью, и это, ни в каком смысле, не был выкупом, выплаченным отцу, чтобы отвратить его гнев от нас. Для самых ранних христиан история спасения была целиком и полностью историей спасения: эпос о Боге, нисходящем в глубины человеческого отчуждения, чтобы освободить свои создания из рабства смерти, проникающим даже в самое сердце ада, чтобы освободить пленников, вернуть своих блудных детей и восстановить разрушенное творение. Жертва Христа была не “выкупом”, уплаченным отцу, а скорее “платой за помилование” (lytron), данной для выкупа на свободу рабов, удерживаемых в рабстве в доме смерти. Мне интересно рассмотреть размышления теологов первых веков, относительно того, как правильно говорить, что эта плата была уплачена дьяволу, или только смерти, или вообще никому как таковому (как во фразе, что кто-то отдал свою жизнь за другого, "заплатил цену",

даже если нет никакого конкретного получателя этой платы). Еще большей радостью было обнаружить, что ни один из этих богословов, даже на мгновение не задумался о такой извращенной идее, что эта плата была ценой, уплаченной отцу.

Даже те, кто, подобно Афанасию Александрийскому (ок. 297-373), видел в смерти Христа также своего рода искупительное наказание, которое Бог принял на себя вместо нас, но явно не имели ввиду, что смерть - это жертва, принесенная для того, чтобы отвратить или умилостивить гнев отца! Для них это было просто исполнение долга, который мы должны были отдать смерти за наше отчуждение от Бога, но мы несмогли сделать это. Для раннего и величайшего из отцов Церкви, история спасения была абсолютно прозрачна: мы родились в рабстве, в доме жестокого господина, которому нас продали в рабство, прежде чем мы смогли выбирать сами; мы родились, более того, невиновными, а не проклятыми в глазах Бога, но, тем не менее, развращёнными и скованными смертностью, и поэтому обречёнными грешить из-за врожденной слабости воли; мы были больны, ослаблены, потеряны, умирали; мы уже были в аду, но затем пришел Христос, чтобы освободить нас, выкупить из рабства, исцелить, и вернуть нас в наше истинное состояние. В поиске тех, кого он любил, он вторгся даже в самые глубины того ада, который мы создали для себя и друг для друга - в космосе, в истории, в наших собственных сердцах, - чтобы

притянуть нас к себе “А когда Меня вознесут от земли, Я всех к себе привлеку!” (Ин 12:32). Какие бы вариации ни создавались на эту великую, руководящую тему в первые века, ни одна из них никогда не включала в себя противоестественное утверждение, что невинная кровь должна быть пролита, чтобы успокоить негодование Бога. Таким образом, в этих ободряющих выражениях, язык ада казался мне гораздо менее необъяснимым, гораздо менее отвратительным. Если ад - это просто враг Бога, которого Он вознамерился победить и лишить его пленников, и если мы тогда откажемся соединиться с ним в любви и вере, и если мы тем самым обречем себя на страдания, которых он не желает для нас, то кто может упрекнуть Бога в нашей порочности?

Так уж вышло, что я действительно верю, что единственный ад, который может существовать, это тот, о котором говорят эти христианские подвиджники: ненависть внутри каждого из нас, которая превращает любовь к другим, к Богу и ближнему, в мучение. Это состояние, которое мы сами себе навязываем. И единственная христианская весть о спасении, которая могла бы иметь смысл, это тот самый ранний рассказ о спасении, которая церковь взяла из Священного Писания: Бога не требует никакой дани, чтобы заслужить Его прощение или любовь. Любую другую версию этой истории я рассматриваю как экзегетическую ошибку, и как пародию на христианство Нового Завета. Но это не все. Мы, по

прежнему, все еще там, откуда начали; наши два вопроса остаются пока без ответа. Может ли такой отказ от Божьей любви сохраняться вечно, оставаясь при этом истинно свободным? И действительно ли Бог был по настоящему добрым, в его акте творения, добрым в конечном смысле, если бы вечная потеря любой души в бесконечной скорби была реальной возможностью? Нам нужно дать однозначные ответы на эти вопросы.

III

Мне не хотелось бы опять начинать дискуссию. Дело не в том, что я боюсь оскорбить благочестивую веру или что я страдаю от сомнений относительно моих взглядов; скорее, я думаю, что большинство дискуссий на эту тему бессмысленны, потому, что они повторяют одно и тоже. Я убеждён, что практически все, кто твердо придерживается традиционных взглядов об аде, в конечном счете делает это из побуждения, что вера требует этого. По моему опыту, такого рода верующих часто можно встретить среди новообращённых из одной версии веры в другую, более древнюю и чистую - скажем, среди бывших евангелистов, принявших особенно суровую форму традиционалистского католицизма, или особенно фидеистическую разновидность Восточной ортодоксии, или какую то разновидность ортодоксального кальвинизма. Я не могу не видеть в них жертв собственных болезненных эмоциональных состояний; и я не сомневаюсь, что если бы кто-то глубоко

исследовал их прошлое, то наткнулся бы на множество психологических объяснений их бессердечия. Как бы то ни было, однако я отказываюсь верить в то, что они являются особенно многочисленной или представительной фракцией среди старообрядцы. Я по-прежнему настаиваю на том, что большинство верующих в вечный ад вообще не верят в него, а скорее просто верят в свою веру в него.

Я уверен, что трезво мыслящий христиан, скажем, католический философ из прекрасного университета, преданный муж и отец пятерых детей, горячо верит в господствующую доктрину ада и может привести очень убедительные аргументы в ее защиту. Мое собственное предубеждение состоит в том, что человек либо постигает истину этого вопроса без необходимости убеждаться аргументами, либо нет: в первом случае этот человек, вероятно, рано или поздно найдёт путь к правильному взгляду на этот вопрос, даже если он никогда полностью не формулирует его, даже для себя самого. В последнем случае у этого человека, вероятно, отсутствует определённая способность видеть или признавать очевидное. Но, отбросив вопрос о моем предубеждении, я не могу принимать всерьез утверждения этого католического философа, по той простой причине, что его действия столь блестяще опровергают то, во что он якобы верит. Если бы он действительно так думал, то он понял насколько ужасно наше положение в этом мире, что каждая смертная душа живёт под угрозой столь ужасной

судьбы, и что ставки так высоки, и шансы так малы для всех - всего несколько десятков лет, чтобы все исправить, а затем вечность мучений, в которых мы будем сожалеть о последствиях, наших ошибок и страх вечного огня. Поэтому я думаю, что в глубине души, столь глубоко скрытой под покровом детских внушений, что он почти не подозревает о ее существовании, он хранит и дорожит уверенностью, что в конце концов - по словам Юлианы Нориджской (1342-1416) - "Все должно быть хорошо, и все будет хорошо, и все, что бы ни было, будет хорошо". Я полагаю, что он знает, что ничто не может быть счете хорошо, если счастливое положение вещей для любого из нас было куплено ценой, или даже только с риском, чьих-либо вечных страданий.

Все эти вопросы будут рассмотрены ниже. Здесь я отмечу, что есть много энергичных и умных защитников общепринятых мнений, которые с негодованием отвергли бы эти характеристики. Возможно, вместо того, чтобы считать самодовольство некоторых христиан как признак их тайной веры в возможное спасение всех людей от смерти и страданий, я должен научиться истолковывать их бездействие как указание на то, что эти глубокие моральные побуждения на самом деле не существуют. Возможно, действительно следует заключить, что большинство из тех, кто верит, что они верят в вечный ад, действительно верят в него в самом сердце своего существа, но просто слишком морально ленивы, чтобы

заботиться о ком-либо, кроме себя и, возможно, своих ближайших родственников. Мне кажется, я должен сказать, что человек в таком состоянии, вероятно, уже потерял небеса, в которых он так уверен, но я полагаю, что это не для меня. Но я не могу допустить веру в ад и вечных мук.

Сомнительные ответы

I

Для меня первая проблема заключается в том, что я совершенно неспособен найти внятную систему понятий, в рамках которой можно было бы осмыслено говорить о чём то вроде ада вечных мук. Мне не известно, как установить концептуальные связи между различными основными терминами, которые должны быть не просто сопоставлены, но в конечном счете примирены друг с другом, скажем "справедливость", "ад", "любовь", "свобода", "вечность" и т. д. Мне кажется ясным, что разумное определение любого из этих слов, включая любое адекватное понимание их, ещё более затруднит его интеграцию в какое-либо понятно единство. Чем больше каждое из этих слов ассоциируется с ясной и отчетливой идеей, тем более разрушительным оно становится для концепции вечного ада. Как я уже отмечал, самая популярная защита инферналистской ортодоксии сегодня состоит в аргументе о рациональной свободе творения и от отказа Бога посягать на эту свободу из страха помешать творению достичь истинного союза любви с

божественным. На протяжении многих лет я сталкивался с этим взглядом на проблему во множестве вариаций. Я нахожу особенно поучительным то, что едва ли можно найти худшую защиту идеи вечного ада; она не имеет никакого смысла, как бы привлекательна она ни казалась, на первый взгляд. И все же это повторяется снова и снова рядом действительно способных христианских философов.

Я только что закончил читать недавнее изложение этого аргумента в книге одного почтенного католического философа. Все, что я в конечном счете обнаружил, было несколько большим, чем обычно прилагается к слову "любовь", когда оно используется теологами. По общему признанию, это полезное “мракобесие”; эксплуатируемая в полной мере, она превращает “любовь” в столь внушительно мистифицирующий и податливый шифр, что его можно смело вставлять в почти любое место в рассуждениях, где отсутствует убедительный мотив. На самом деле, при достаточной ловкости, любовь может даже служить, еще одним именем для того, что в обычных обстоятельствах называлось бы жестокостью. В случае с этой конкретной книгой, иллюзия состоит в соединении по существу фантастической модели свободы, как рациональной способности в абстрактном, так и эмпирической возможности в конкретном, и особенно протеического языка божественной и человеческой любви,

производящего в конце концов не что иное, моральную нечувствительность к скандалу традиционной идеи ада. Причина, по которой все версии этого аргумента одинаково плохи, очень проста: его логика изначально ущербна, и ничего нельзя сделать, чтобы исправить ее самые существенные недостатки. Но именно это и делает столь значительной непреходящую популярность этого аргумента. По крайней мере, я считаю это убедительным доказательством того, что воля инферналистов верить в то, во что они верят, что они должны верить, настолько сильна, что она может полностью подавить разум даже у самых мудрых из них.

Это может даже повлечь за собой, когда это необходимо, исповедание двух противоположных принципов одновременно и просто отказ видеть противоречие. Я должен сказать, что меня часто поражали некоторые знакомые мне томисты, которые привержены тому, что часто называют “интеллектуалистической” моделью человеческой свободы (как и я сам), но которые также настаивают на том, что душа может свободно отвергнуть любовь Бога с такой совершенной проницательностью понимания и намерения, чтобы заслужить вечное страдание. Это совершенно головокружительное противоречие. Проще говоря, они хотят утверждать, что всякая истинная свобода-это ориентация рациональной воли на цель, которую разум в некотором смысле воспринимает как благо, а значит, и как единственную цель, которая

может удовлетворить природу ума и удовлетворить его желания. Это значит, что чем лучше разумная воля знает благо таким, какое оно есть, то есть чем больше воля освобождается от тех сил, которые искажают разум и ведут душу к неправильным целям, тем больше она будет стремиться к истинному благу для себя. И наоборот, чем более рационально оно стремится к благу, тем оно свободнее. В терминах великого Максима Исповедника (ок. 580-662) “естественная воля” внутри нас, которая является рациональной основой всей нашей силы воли, должна стремиться только к Богу как к своей истинной цели, ибо Бог есть добро как таковое, тогда как наша "гномическая" или "рассудочная" воля может отклониться от него, но только в той степени, в какой она была ослеплена истиной о том, кто он и что мы, и в результате стала искать ложную цель как свою истинную цель. Это означает также, что разумная душа не может действительно желать зла как истинного зла в абсолютном смысле, даже если она знает, что то, что она желает, формально считается злым по нормальным стандартам. Такая душа должна, даже если она утратила волю стремиться к добру как к нравственной цели, искать то, что ей нужно, чтобы быть хорошей для неё. Короче говоря, грех требует некоторой степени невежества, а невежество - это по определению, отвлечение ума и воли от цели, к которой она стремились бы естественным образом.

Пока все идет хорошо. Я согласен со всем этим, как я объясняю в своей четвертой медитации ниже. Но зачем говорить, что любая разумная воля, которая заканчивает свои странствия в вечном аду и нашла свой путь туда, свободно отвергая Бога, как благо и ища другое благо на его месте, прекрасно зная (или, по крайней мере, достаточно хорошо), что она делала, и поэтому справедливо призывая окончательное осуждение Бога на себя. В конце концов, отрицать первое утверждение означало бы отрицать, что Бог сам является трансцендентным благом, который является истинным конечным объектом рациональной любви и который на самом деле является тем трансцендентным горизонтом всех рациональных желаний, который позволяет любви фиксироваться также и на любых конечных объектах. Но отрицать последнее значило бы отрицать, что Бог совершенно справедлив в своих отношениях со своими созданиями. И поэтому они просто утверждают оба положения, хотя каждое из них противоречит другому. Должен признаться, я не вижу в этом ни малейшего смысла. Насколько я могу судить, между этими двумя утверждениями может быть достигнуто нечто вроде преходящего и колеблющегося равновесия, но только в той мере, в какой каждая сторона уравнения взвешивается против другой как ее противоположность, ее противовес; и это, конечно, может дать только уверенность в том, что отношение между проступками души и наказаниями, которые они могут вызвать, в конечном счете должно быть справедливым соотношением между двумя

реальностями. Мне кажется, что требуется почти героической заморозки совести, что бы эта картина позволяет нам верить, что любая душа может, при неизбежных условиях существования в этом мире, заслужить себе наказание, которое одновременно является и "вечным", и "справедливым". Это требует осмыслить то, что на самом деле означает понятия “вечный” и “вечность”.

Я не говорю, что мы не вносим, в каком-то очень важном смысле, наш собственный чрезвычайно существенный добровольный вклад в наше отчуждение от добра в этой жизни. Несомненно, это правда, что, как однажды заметил Моисей Маймонид, мы есть то, что мы сами создали, и никто не тянет нас по пути к состраданию или жестокости, честности или коварству. Но насколько это верно? До определённого момента это бесспорно; но после этого момента это явная ложь. В этой жизни нет такой вещи, как совершенная свобода или совершенное понимание, и совершенно бессмысленно предполагать, что мы обладаем безграничной или безусловной свободой. Поэтому мы не способны испытывать безграничную или безусловную вину. Всегда есть смягчающие обстоятельства. Возможно, было бы приятно представить себе, что Гитлер был совершенно не похож на остальных людей. Мы знаем, что он был способен, наслаждаясь одновременно совершенным здравомыслием и незамутненным знанием истины, свободно избрать стать таким же невообразимо злым,

как и он сам, как в своих намерениях, так и в своих поступках. Во всяком случае, нам было бы приятно думать, что мы, независимо от обстоятельств и сил, которые нас сформировали, никогда не были бы способны на какое-либо зло, хотя бы отдалённо столь же огромное. Я, конечно, надеюсь, что последнее верно, но даже в этом случае мы не должны слишком утешаться этой мыслью. Здесь есть только две возможности, и ни одна из них не избавляет нас от нашей дилеммы: либо Гитлер, если бы он был воспитан иначе и не подвергался различным влияниям в юности, мог бы стать другим; либо он был врождённо порочен и поэтому с момента своего зачатия был непреодолимо вынужден идти по пути своего полного развития в качестве фюрера, пока никакие уравновешивающие обстоятельства не помешали ему достичь своей цели. Но тогда, в любом случае, его вина была квалифицирована в первом случае как частично жертвой обстоятельств; а в последнем случае, он был бы, по меньшей мере, такой же жертвой судьбы. Но, ни в одном из случаев он не был бы полностью свободен. Эти соображения, конечно, не оправдывают его и не делают наказание за его злодеяния несправедливым; во всяком случае, он был самим собой, и то, что онсделал, несомненно, заслуживало проклятия. Однако это заставляют нас признать, что он был конечен и поэтому никогда не мог быть способен на большее, чем позволяет конечность. Прометей, возможно, был способен спровоцировать неутолимый гнев Зевса, но только

потому, что он был, в конце концов, титаном, в то время как его мучитель был всего лишь Богом: два очень грозных, но все же ограниченных существа, отличающихся друг от друга только разной степенью конечной силы. Гитлер же, напротив, был всего лишь человеком, да и то едва ли, в то время как его последним судьёй будет Бог бесконечной доброты и бесконечной мощи; диспропорция между ними это диспропорция творения и творца, и поэтому различие в их относительных силах, будучи бесконечным, диктует, что правильно пропорциональная справедливость для первого не может превышать объёма моральных способностей, которыми он был наделён вторым.

Нам может быть больно признавать это, но характер, даже самого худшего из нас, отчасти является продуктом внешних случайностей, и где-то в истории каждой души есть моменты, когда лучший путь был упущен из-за несчастья, или злонамеренного вмешательства извне, или расстройства ума внутри, а не из-за какого-либо преднамеренного извращения со стороны самой души. Так что никто никогда не сможет выполнить критерии, необходимые для того, чтобы справедливо обречь себя на вечное страдание. Даже ангелы не имели бы власти обречь себя на вечное страдание; будучи разумными существами, они никогда не могли бы полностью отвернуться от Бога, если бы не были подвержены некоторому заблуждению относительно добра в себе и своего

истинного отношения к нему, поскольку только добро могло действительно иметь силу исполнять и удовлетворять их духовную природу (хотя, по общему признанию, господствующее средневековое богословие ангелов, которое заметно отличалось от богословия ранних христиан, иногда делало совершенно бессвязное утверждение, что падшие ангелы сделали именно это). Даже если поступки грешника были бесконечно злыми во всех объективных смыслах, как поступки Гитлера совершенно лишённые остаточного качества рационального блага, все равно интенциональность конечной воли, изначально побуждаемой к действию жаждой добра, никогда не могла бы в совершенной ясности ума сравниться с чисто нигилистическим размахом совершаемого ею зла. Точно так же ни одна разумная воля, которая когда-либо пользовалась полной свободой , что означает полное разумное осознание как своей собственной природы, так и природы добра как такового, не могла бы сознательно сопротивляться любви Бога.

Здесь я должен отметить, что это современное и нелогичное представление о том, что абсолютная свобода, не подчиняющаяся никакому логическому обоснованию, кроме своего собственной спонтанности. Такой акт чистой спонтанности со стороны разумного существа, был бы событием, без рационального обоснования, более похожим на катастрофу. Выбор, сделанный без обоснования, это противоречие в

терминах. Чем больше человек, пребывающий в здравом уме, осознает Бога как благодать, наполняющая все существа, чем больше он осознает, что его собственная природа может иметь свое истинное завершение и радость только в Нем то, тем больше он освобождается от искажающих заблуждений, безумных страстей и ошибок, тем более неизбежным становится его подчинению Богу. Освобождённая от всякого невежества, от всех неблагоприятных условий этой жизни, разумная душа может свободно желать только своего собственного единения с Богом и тем самым своего высшего блаженства. Мы обречены на счастье, пока наша природа беспрепятственно следует своим самым здоровым импульсам. Это не ограничение свободы воли; это просто следствие обладания даром, произведённым трансцендентным благом и для трансцендентного блага. Бог создал нас для себя, как сказал бы Августин, и наши сердца беспокойны, пока они не успокоятся в нем. Рациональная природа ищет рациональную цель: истину, которая есть сам Бог. Непреодолимость Бога для любой души, которая действительно освобождена, является не более ограничением, наложенным на ее свободу, чем непреодолимое притяжение источника воды в пустыни для человека, умирающему от жажды. Женщина, решившая забежать в горящее здание не для того, чтобы спасти чужую жизнь, а только потому, что не может вообразить себе большей радости, чем сгореть заживо, может проявлять своего рода "свободу", но в

конце концов она оказывается пленницей заблуждения.

Итак, да, мы можем действовать иррационально, но это не более чем тривиальная случайная сила; это еще не истинная свобода. Только потому, что существует реальная рациональная цель для интенционального действия, существует реальная свобода. Это, по сути, древняя христианская ортодоксия, общее учение отцов Церкви и великих средневековых богословов. Если бы это было не так, то все здание христианской концепции бытия, творения, Бога и единства онтологического и морального измерения реальности рухнуло бы. Даже самоубийство - это просто бегство от боли и поиск покоя, который мир не может дать. Никто не может даже выбрать небытие, по крайней мере, не как небытие; чтобы желать небытия позитивно, нужно сначала представить его как позитивный конец, и таким образом можно в лучшем случае выбрать его как “благо” как прекращение этого мира,, как просто еще один вариант того, что в высшей степени желательно само по себе. В конце концов, даже когда мы отвергаем добро, мы всегда делаем это из стремления к добру. Возможно, мы не можем ясно представить себе наши действия, но нет никаких сомнений в том, что именно это мы и делаем. Мы всегда действуем в направлении желаемой цели, будь то морально, эмоционально или патологически; и до тех пор, пока мы являемся рациональными существами, цель там где "хорошее" и

"желательное" являются по существу синонимам. Излишне говорить, что мы можем вызвать в себе “моральное невежество” своими собственными злыми поступками и мотивами; но, с другой стороны, эти злые поступки и мотивы сами по себе возможны только в силу некоторой степени предшествующего невежества с нашей стороны. Этот психологический круг не допускает никаких разрывов; у него нет ни начала, ни конца, ни точки входа или выхода. Поэтому, когда мы пытаемся объяснить человеческое отвержение Бога, мы никогда не можем проследить блуждания воли до какого-то изначального момента совершенной свободы, когда извращённый импульс спонтанно возник в изолированной, полностью здравой индивидуальной воле.

Ум, в совершенстве познающий всю истину вещей; никогда не найдёт того места, где какое-то чисто непроизвольное отступничество со стороны конкретной души, обладающей совершенным рациональным знанием реальности, отделило нас от Бога. Такое волевое движение не имело бы никакой цели, чтобы вызвать его, и поэтому никогда не могло бы быть рациональным выбором. Так, например, отцы Восточной Церкви, интерпретируя историю Эдема, обычно склонны приписывать причину грехопадения детскому невежеству несформировавшихся душ, ещё не достаточно зрелых, чтобы противостоять ложным представлениям. Следовательно, абсолютная виновность, вечная виновность, всегда лежит за

пределами возможностей любого конечного существа. Так же как и вечное свободное неповиновение добру. Конечно, мы не безупречны; но, с другой стороны, сам этот факт доказывает, что мы никогда не были полностью свободны не быть безупречными и поэтому мы никогда не можем быть полностью виноваты.

II

Честно говоря, ничего из этого не обязательно говорить. Мы все должны знать, что всякий раз, когда термины “справедливость” и “вечное наказание” ставятся рядом, как если бы они были логически совместимы, границы рационального нарушаются. Если бы мы не были так заморочены почтенным мифом о том, что вечное проклятие является существенным элементом первоначального христианского послания, мы даже не тратили бы свое время на столь нелепое убеждение. С точки зрения христианской веры, само понятие наказания, которое, в конечном счете не должно привести к исправлению, является морально сомнительным, но даже если кто-то верит, что христианство допускает наложение чисто карательных наказаний, то все равно остается фактом, что возмездие, состоящее в бесконечном страдании, наложенном в качестве компенсации за действия конечного существа, должно быть, по любому здравому определению, несоразмерным, несправедливым и в конечном счете выражением бессмысленной жестокости. Опять же, этого должно быть достаточно, чтобы заставить нас серьезно задуматься над тем, что

на самом деле означает слово "вечность", учитывая, что отказ от Бога разумной душой, возможен из-за личных заблуждений. Мы, конечно, ожидаем, что божественная справедливость выразится в наказании, которое будет воспитательным и, следовательно, благоприятным для нравственного исправления. Многие христианские мыслители на протяжении столетий были озабочены этой несовместимости между конечным грехом и бесконечным страданием. Наиболее важным из этих аргументов является утверждение о том, что вина за любое преступление должна измеряться не намерением преступника, а исключительно достоинством того, кого он оскорбил. Это, якобы, объясняет вещи адекватно, потому что Бог бесконечен, и бесконечно добр, и бесконечно достоин послушания и любви, и так далее ... ну, а остальное вы можете заполнить сами. Как и прежде, мы сталкиваемся с утверждением, которое никто не принял бы всерьёз ни на минуту, если бы не эмоциональное давление, оказываемое убеждением, что он или она должны верить в вечный ад, который так или иначе является делом любви и справедливости, а не злобы. Любое логическое определение уголовного правосудия требует должной пропорции между (в криминалистических терминах) "mens rea и actus reus", т.е. между намерениями злоумышленника и объективной злонамеренностью преступления. В противном случае само понятие справедливости стало бы совершенно бессмысленным. Конечно, тогда абсолютно никто не мог действительно

выполнить требования правосудия, которое приводит к вечному проклятию, потому что никто не мог действительно достичь совершенной виновности; следовательно, такое правосудие вообще не является правосудием.

Другой, еще более слабой попыткой осмыслить вечное возмездие является традиционное утверждение, что душа не может изменить своего состояния после смерти. Иногда это ограничение преподносится как распоряжение Божественной воли: таковы, по-видимому, не поддающиеся изменению правила состязания, которое Бог придумал для нас и которые делает ставки нашего краткого пребывания здесь, на Земле, столь огромными, в сущности, бессмысленными. Я не совсем понимаю, в чем заключается привлекательность этого аргумента. Сам по себе, он делает несоразмерность между нашей виновностью и приговором. Все свелось к вопросу удачи, да и то лишь ради своеобразной игры. Однако в других случаях эта предполагаемая посмертная неизменяемость судьбы объясняется в терминах некоторой туманной метафизики условий существования бестелесных духов. Якобы так, по крайней мере, утверждают некоторые философы-томисты, душа, оторванная от своей плотской оболочки, уже не способна изменить свою судьбу. Причина, заключается в том, что на промежуток бестелесного существования между смертью и воскресением душа "замораживается" в ее последнем

состоянии, и воскресшее тело, будучи невосприимчивым к порождению или распаду, больше не обладает изменчивой природой. Что касается противоречий, то они, если не сказать больше, забавно нелепы. В конце концов, это очень странная идея полагать, что ментальная интенциональность возникает из физических состояний. Поскольку такое представление противоречит всей томистской метафизике; кажется странным предположить, что физическая неизменность должна быть приравнена к моральной неизменности.

Однако я не виню своих знакомых за эти нелепости. Единственная причина их неспособности сделать этот аргумент ясным заключается в том, что сам аргумент оказывается внутренне бессмысленным; это утверждение сделано в отчаянии только потому, что не было лучшего, более правдоподобного утверждения. Итак, в самом деле, что могут сделать томисты в конце концов, кроме как повторять свои утверждения, как будто читая свой катехизис, и делать это снова и снова, пока они не убедятся, что все это действительно имеет какой-то смысл? Опять же, ни одно из этих попыток оправдания идеи вечного ада на самом деле не улучшает картину Бога, которую представляет нам инферналистская ортодоксия, и именно это должно быть главной заботой любого верующего. Все эти доводы по-прежнему заставляют верить, что благожелательный и всемогущий Бог умышленно создал разумных существ, обречённые на

бесконечные мучения, которые они никогда не смогут заслужить сами, ни в каком рациональном понимании личной ответственности; а так же верить также, что это каким-то образом существенно для благой христианской вести.

В конце концов, действительно есть только единственный конец, к которому могут привести все эти линии рассуждения, когда все возможные пути откинуты. Человек должен остановиться, развернуться, проследить свои шаги назад к началу путешествия и, наконец, признать, что если действительно существует вечный ад для конечных душ, то Бог осуждает нечестивых на бесконечные страдания не из-за какой-либо разумной пропорции между тем, что они способны заслужить, и тем, что он воздаёт им за их грехи, но только из за демонстрация своей силы сделать то, что он хочет. Поэтому, например, в классическом томизме, была двойственная традиции: все души приходят в этот мир, уже неотвратимо предназначенные божественным указом для вечного блаженства или вечного мучения, и в любом случае не в силу какой-либо Божественной милости, которую они могли бы заслужить сами, а исключительно как откровение Божьей силы и величия. Правда, томисты такого толка обычно не говорят об этом как о строго двойном предопределении, как это делают кальвинисты; вместо этого они предпочитают делать видимое различие между, с одной стороны, непреодолимым Божьим

предопределением избранных к блаженству, а, с другой стороны, "непреодолимыми дозволительными указами", которыми он предопределяет отверженных к проклятию, которого они никогда не смогут избежать. Гораздо предпочтительнее, как мне кажется, менее запутанный и более ясный язык предопределения, который можно найти в реформатской традиции и в частности в теологии Кальвина (1509-1564) . Там, можно встретить совершенную искренность. Кальвин не проводит бессмысленных оправданий тому, как Бог предопределят избранных к спасению и отверженных к вечной агонии. В своих книгах он даже утверждает, что Бог предопределил грехопадение человека именно потому, что все сущее - творение, грехопадение, искупление, суд, вечное блаженство небес, бесконечные муки ада и т.д. существует исключительно ради совершенного проявления всего спектра Божьего всемогущего владычества.

Я должен честно признаться, что не знаю, как реагировать на этот вид христианства. Отчасти это основана на заведомо неверном чтении Священного Писания, история которого восходит к позднему Августину, выдающемуся гению, чьё неумение читать по-гречески и опора на дефектные латинские переводы, дали трагические последствия для христианской истории. Однако в равной степени это происходит потому, что я рассматриваю созданную таким образом картину Бога как метафизический абсурд: Бог, который одновременно якобы является

источником всего сущего, и в то же время тот, чья природа неизбежно полностью осквернена произволом, как бы ортодоксальные кальвинисты ни протестовали. Нет другого способа понять историю избрания и отвержения, что означало бы, что в некотором смысле Он есть конечное существо, в котором возможность превосходит действительность, а иррациональное превосходит рациональное. Однако здесь нет необходимости распространяться на эту тему; она затрагивает технические философские вопросы, которые не имеют прямого отношения к этой книге. Гораздо большую озабоченность, чем любой из этих богословских недостатков глубоко ошибочной экзегезы, вызывает моральный ужас этого языка. В каком-то смысле это качество, которым я иногда почти восхищаюсь. Правда, кальвинистская трактовка предопределения, несомненно, является самым страшным и суровым выражением наследия позднего Августина; но она по крайней мере укрепляет свою последовательность, чего нельзя сказать о других выражениях этой традиции. Конечно, это тоже его главный порок, но в нем нет и намека на двуличие. Кальвин не пытается обмануть ни нас, ни себя он сам говорит, что в учении, которое он провозглашает, есть какая-то глубокая доброта, скрытая от наших грешных глаз только нашей собственной испорченностью. Он провозглашает, что Бог ненавидит проклятых и фактически создал их как объект своей ненависти. Для него истинная, ничем не украшенная сущность Бога есть не что иное, как чистая абсолютная власть,

осуществляющая себя ради власти, которая поэтому неизбежно проявляется в безграничной жестокости не меньше, чем в безграничном великодушии. Кальвинисты, конечно, будут возражать против моей формулировки, но все равно это точно.

Я должен еще раз признаться в некотором восхищении всем этим. Возьмем, к примеру, императора Домициана, который, согласно римскому историку Светонию, однажды пригласил одного из своих слуг отобедать с ним в его личных покоях и возлежать в его присутствии, есть из его тарелок, делиться деликатесами, обычно предназначенными только для самого могущественного человека в мире и его любимых близких. Это была самая высокая честь, которую слуга когда-либо мог получить. На следующий день Домициан приказал распять управляющего. Это была грандиозная демонстрация абсолютного суверенитета, какую только можно себе представить, и совершенное доказательство того, насколько неизмеримо выше уровня обычных понятий добра и зла действует такой суверен. Это, с полной ясностью, показывает, что дары абсолютной власти, даются милостиво и что те, кому они даруются, не имеют абсолютно никаких права на них. Это, очевидно доказывает, что такая власть, не привязана ни к какой общим понятиям справедливости или милосердия и поэтому должным образом раскрывает себя в чистой капризности злобы не меньше, чем в щедрости. Это старая уловка некоторых течений реформированной

мысли, что Бог мог бы создать нас всех для вечных мучений, если бы он этого пожелал, и это было бы совершенно справедливо просто потому, что все в его власти. Мне кажется самой декадентской теологией, какую только можно вообразить, и уж точно богохульной насквозь. Но я не считаю самого Кальвина обязательно ответственным за это, поскольку в этом вопросе он был продуктом столетнего плохого толкования Священного Писания и еще худших теологических рассуждений чем у него. Если бы это было истинное христианство, то оно было бы слишком “больным” вероучением, чтобы воспринимать его всерьез, и его приверженцы заслуживали бы лишь жалости, а не уважения. Если это ваша религия, то вы просто дьяволист, который перепутал имена в этой истории. Это видение веры, чьи библейские и философские недостатки бледнеют в сравнении с ее гораздо более тревожной моральной отвратительностью. Этот аспект ортодоксального кальвинизма является для меня неопровержимым доказательством моего утверждения о том, что ум, приученный верить в то, что он должен верить во что-то невероятное, способен убедить себя принять почти все, что угодно, независимо от того, насколько это отталкивает разум. И все же я по-прежнему настаиваю на том, никто, за исключением нескольких религиозных социопатов, действительно не верит в это так глубоко, как он или она воображает.

В кальвинистской версии истории спасения и

проклятия скрыта очень глубокая истина, несколько иная, чем предполагает кальвинистская ортодоксия. Я согласен с Реформатской традицией в том, что для христианской мысли вопрос о праведности человека перед Богом не имеет значения , как это было, например, для женщины, взятой в прелюбодеянии. Если то, что говорится в Новом Завете о Боге, истинно, то воля Божья, похоже, состоит в том, чтобы забрать к себе тех, которые были потеряны в рабстве смерти. Я убеждён, что никто, с точки зрения логики, не может заслужить вечного наказания; но верно и обратное утверждение, что никто не может заслужить благодати. Это не означает, что благодать должна быть редкой, истинно милостивой, как думают многие в инферналистской партии. Универсально данная благодать - это дар, предложенный каждому. В конце концов, само наше существование это незаслуженный дар. Более того, если Павел прав, то естественная справедливость, очевидно, связана с Законом, а сверхъестественная - открыта во Христе, состоит в победе Бога над всеми силами, которые отделяют его творение от него, и в этой степени является столь же "несправедливым", как и любой другой акт совершенно незаслуженного милосердия. Таким образом, весь вопрос о пустынях может быть отложен на время, так же как и любая тревога, относительно правильного понимания Божественной благодати, потому что более фундаментальным и всеобъемлющим вопросом остаётся вопрос о сущностном характере Бога, в которого верят христиане. Инферналистский аргумент

от тварной свободы - это глупая уловка, уводящая от сути. Идея вечного ада, заставляет сделать определённые выводы о характере Бога, понимаемом как свободный Творец мира, что, в конечном счёте, делает огромное количество традиционных христианских доктрин и моральных притязаний совершенно пустыми. И, по сути, именно с этого я начинаю в последующих медитациях: не с вопроса о тварной свободе, который может быть отложен до конца, но скорее от Божественной благодати которая, оказывается, далеко не так проста, как можно было бы подумать!

III

Иногда антропоморфизмы могут иметь определённое удобство для прояснения ситуации. Возьмём простой пример: Христос учит своих последователей думать о Боге как об отце и чувствовать себя в безопасности в лучах отцовской любови. “Разве ни один отец, если бы его сын попросил хлеба, дал бы ему камень? Или, если бы он попросил еще и рыбу, дал бы ему змею? И если вы, люди дурные, умеете дать своим детям что-то хорошее, то тем более ваш Небесный Отец одарит добром того, кто Его просит!” (Мф 7: 9-11; ср. Луки 11: 11-13). Более того, в послании к Эфесянам 3:14-15 говорится, что Бог это всеобщее отцовство, распространяющееся на всех детей неба и земли. Таким образом, вполне разумно вдуматься в это

уподобление, когда речь заходит об отношениях Бога к его творениям. Но, возможно, чтобы понять это глубже, мы должны почти заставить себя рассуждать по-детски. Тогда мы сможем, по крайней мере, получить некоторое представление о том, чего не следует ожидать от Бога. Например, отец, который наказывает своего ребёнка с какой-либо другой целью, кроме исправления и нравственного совершенствования этого ребёнка, является плохим отцом. Тот, кто жестоко избивает своего ребёнка или бессмысленно причиняет ему боль, является презренным чудовищем. Естественная справедливость "око за око" - не является главным делом отцов. Они обязаны продолжать любить своих детей в любых условиях, стремиться к их благополучию и (если это необходимо) исправлению, а также использовать все силы, чтобы спасти своих детей от гибели. Отцовская любовь не имеет ничего общего с законом. Это понимает любой ребёнок. Следовательно, мы должны понимать тоже по отношению к Богу.

Одно из возражений, выдвигаемых против любой критики инферналистской ортодоксии, заключается в том, что она предполагает суждение о деяниях Бога в соответствии с этическим стандартом, применимым к конечным созданиям. Это просто не так. Во-первых, мы пытаемся судить не Бога, когда высказываем моральную тревогу по поводу идеи вечного ада, а только то что мы привыкли говорить о нем. Не нужно представлять себе Бога неким существом,

подчинённым моральным истинам вне его, чтобы понять, что доброта, традиционно приписываемая Богу, действительно, доброта как таковая, с которой природа Бога тождественна, должна иметь некоторый аналог в наших моральных истинах. Некоторые христиане придерживаются апофатической строгости в своих рассуждений о Боге, так что всякая аналогия становится невозможной, и таким образом сводят все теологические утверждения к утверждениям, исходящим из некоего таинственного источника авторитета, который сам по себе не может быть удостоверен никакими силами разума вообще. Таким образом, вера становится не чем иным, как бездумным подчинением набору внутренне непонятных оракулов, исходящих из совершенно скрытого источника. Далее в некоторых школах западнохристианской мысли существует “номиналистическая” и “волюнтаристская” традиция, которая, вместо того чтобы считать природу Бога соотносимой с трансцендентальными совершенствами (благом, истиной, красотой), представляет себе Бога как некую бездну чистой воли, сокрытой за покровами природы и истории. Тем не менее, даже христиане, придерживающиеся более ортодоксального и рационально строгого понимания Бога, иногда находят слишком удобным ссылаться на “Божественную трансцендентность” или “божественную непостижимость” как на лицемерный эвфемизм для неразрешённых логических противоречий в их собственных системах веры.

Один придирчивый критик моей лекции 2015 года, о которой я упоминал выше в своём предисловии, процитировал книгу доминиканского философа Брайана Дэвиса "Реальность Бога и проблема зла" (2006): Дэвис неоднократно повторяет, что Бог не является этическим актором, и поэтому мы не можем сделать никаких выводов о том, как он должен действовать по отношению к своим созданиям в любой конкретной ситуации. Всегда ли те, кто ссылался на эту книгу, хорошо осведомлены о точке зрения Дэвиса, как они думают. Я не стану спорить, поскольку это книга, к которой я испытываю явно смешанные чувства. Я согласен с большинством основных метафизических принципов предложенных в этой книге, но совершенно не согласен с рядом выводов, которые он из них делает. Однако в этом вопросе он, очевидно, прав: Если Бог есть Бог в любом философском смысле этого слова, то ясно, что Бог не является, подобно одному из нас, этическим актрором. Он не является конечным, психологически ограниченным, индивидуальным разумным существом, вынужденным принимать обдуманные этические решения, подчиняясь какому-то стандарту добра или зла, стоящему выше его самого. Ну и что с того? Честно говоря, это не что иное, как банальный трюизм метафизических рассуждений. Это поразительное прозрение с точки зрения традиционной христианской мысли, чем столь же неоспоримое утверждение, что Бог не является благом в том простом смысле, в каком конечное существо

могло бы быть или не может быть благом, но является бесконечным благом как таковым. Или по другому - Он не просто нечто истинное, но скорее истина в ее трансцендентной полноте; или что Он не есть нечто прекрасное, а есть абсолютная красота и т.д..

Это не является препятствием, для аналогичных утверждений. Что же касается Бога, то именно в этом и заключается различие между конечным и бесконечным, или между имманентным и трансцендентным, что обеспечивает рациональную основу всех подобных утверждений. Поскольку Бог бесконечно трансцендентен тому, что мы есть, мы не можем "однозначно" предикатировать что-либо о нем, как мы бы предикатировали это о конечных вещах; но поскольку он сам есть бесконечная полнота тех трансцендентальных совершенств, в которых участвуют творения, мы также не ограничиваемся чисто “двусмысленными” предикатами. Дело не в том, что слова, которые мы используем, не одни и те же, как для мирских вещей так для трансцендентных тайн Бога. Итак, да, Бог не является моральным агентом, но только потому, что он трансцендентен моральному агенту как таковому. Иными словами, мы являемся моральными агентами в результате лишения, потому что мы не являемся сами по себе добром, поскольку добро само по себе не может быть вмещено без остатка в нашу сущность. Мы можем достичь некоторой степени благости и тем самым более глубоко участвовать в реальном бытии, или же мы можем не

сделать этого и вместо этого тяготеть к небытию, моральному и онтологическому. Очевидно, что Бог не таков. Он есть, согласно христианской традиции, он благо как таковое. В то же время, христианское учение провозглашает его живым Богом; он сам есть бесконечная интенциональность к полноте своей собственной сущности, бесконечное шествие всемогущей и всеведущей любви к бесконечной благости своей собственной природы, все действия которой заканчиваются совершенной благостью (перихоресис). Для христиан это часто выражается в тринитарных терминах: Бог любит свою собственную сущность, известную в его Логосе, и наслаждается ею в своём Духе. Таким образом, он отличается от конечных моральных агентов именно тем, что он бесконечно лучше их будучи самим собой, то есть совершенной благожелательностью, бесконечной волей и любовью к добру, явленной как таковая христианам во Христе.

Это действительно только ложный вид апофатизма, который побуждает христианина отказаться делать очевидные выводы из христианской истины о Боге. Ещё один принцип, из христианской метафизической традиции "классического теизма" вывод, что именно потому, что Бог не является каким-то конечным моральным агентом, и он является трансцендентным совершенством, можно предположить, что все его действия должны быть выражением бесконечной благости Его природы. Он не является, подобно одному из нас, ограниченной и

изменчивой вещью среди других ограниченных и изменчивых вещей, которые могли бы иногда действовать вопреки своей природе. Вообразить, что он когда-либо мог быть только несовершенно и непостоянно благ, было бы худшим видом антропоморфизма. Столь же тривиальна истинна что "Бог не является моральным агентом", как запрет на все моральные вопросы христианского учения о Боге. На самом деле, "моральный агент" способен не действовать справедливо именно потому, что он страдает от ограничений обладания добром только путем присвоения; он или она добр только до тех пор, пока он или она добровольно действует в соответствии с моральной волей как таковой. Однако сама эта бесконечная моральная сила не страдает никаким недостатком в отношении своей собственной природы, и поэтому никогда не бывает несправедливым. Итак, если традиционные христианские философские утверждения о Боге верны, нам позволено делать всевозможные аналогические выводы относительно того, как Бог может действовать, если наша система отсчета верна. Если мы знаем, что значит для морального агента действовать в согласии с моральной благостью, тогда мы имеем некоторое представление, хотя и ограниченное, о том, что такое нравственность сама по себе, в Боге, который является ее источником.

Теперь, очевидно, это все еще не означает, Дэвис абсолютно прав в этом , что у нас есть основания для того, чтобы пытаться вынести суждение о том, что мы

считаем действиями Бога в любом конкретном изолированном мирском событии. Любое такое суждение с нашей стороны было бы сделано с бесконечно неадекватной точки зрения. Если, однако, мы не сталкиваемся с тем или иным конкретным трагическим или ужасным эпизодом или обстоятельством, которые мы пытаемся осмыслить в контексте всех других случайных событий и условий, а вместо этого представляются всеобъемлющими история, которая претендует быть не чем иным, как полным повествованием и полным обоснованием всех действий Бога в творении, тогда мы действительно можем вынести суждение о правдоподобности этой истории. На самом деле, это требует от нас; не судить, это нарушение нашего рационального призвания, а знать и утверждать добро. И здесь, напомню еще раз, мы не оцениваем действия Бога по какому-то более высокому стандарту этического действия; мы просто “измеряем” истории, которые мы рассказываем о нем, по его собственной природе, как трансцендентного блага. Это наша история, которая является бытием, и о которой судят за внутреннюю согласованность, в соответствии с нашим рациональным пониманием справедливости и благожелательности, а не Бога, которого судят по какой-то внешней шкале этических ценностей. Поскольку он есть само добро, Бог не может быть автором абсолютной несправедливости, абсолютного зла; такая иррациональная возможность была бы ограничением бесконечной свободы, в которой он выражает свою природу.

На самом деле, если бы Бог был какой-то непостоянной психологической личностью, способной иногда противоречить своей собственной сущности только для того, чтобы подчеркнуть, что он все может, теологический язык был бы просто невозможен. И если бы сущность Бога была не чем иным, как чистой неопределённой волей, отделанной от добра, то он был бы и логическим противоречием в самом себе, и совершенно непроницаемой загадкой или предельным абсурдом для нас. Так что для верующего нет никакой ошибки отказываться от повествования о Боге и творении если это повествование разрывает аналогию между благостью твари и благостью Бога. Подчинение морально непонятному повествованию о взаимоотношениях Бога со своими созданиями было бы своего рода эпистемическим нигилизмом, сводящим акт верности Богу к жестокой упрямой неверности разуму. Мы знаем, что, рассуждая логически, он не просто обязан делать добрые дела; скорее, он сам является трансцендентным благом и поэтому не может быть источником несправедливости. Он основание, сущность и цель всякого нравственного действия. И поскольку мы обладаем вполне реальным знанием о том, что такое нравственное действие, мы также знаем кое-что и о том, кто такой Бог.

IV

Я задал вопросы, которые всегда казались мне наиболее тревожными в рассуждениях аде, и отверг

ответы, обычно выдвигаемые против тех сомнений, которые я высказал. Итак, теперь я хочу попытаться осмыслить, что же на самом деле означает идея вечного ада, если отбросить все поверхностные оправдания и риторику. То, что остается после того, как человек сделал это, я полагаю, является чем-то совершенно нелепым и совершенно отвратительным. Однако, как это ни странно звучит, я действительно верю в ад, хотя только в том смысле, что это глубокое страдание, которое мы навязываем себе, отвергая любовь, которая одна может нас освободить. Я полагаю, что на самом деле я иногда испытывал это ад изнутри себя; я подозреваю, что большинство из нас, по крайней мере в определенном возрасте, тоже это чуствуют. И это плен, из которого мы не можем освободиться сами. Практически все мы проживаем жизнь, как пленники своего собственного эго, которое является не более чем тенью, отбрасываемой нашими душами, но которое, тем не менее, совершенно невозможно победить без помощи благодати. Следовательно, секрет, который мы слишком часто скрываем от самих себя, заключается в том, что мы каждый день ходим в аду. Но есть и другая, более великая тайна: мы так же ходим в небесах, тоже каждый день. Таким образом, искупление, если оно вообще существует, должно заключаться, в конечном счете, в таком полном обращении сердца, что человек приходит к тому, чтобы увидеть небеса такими, какие они есть, и таким образом также прийти к тому, чтобы увидеть, именно там, где раньше он видел только

адское пламя, преображающую славу бесконечной любви. Потому что "любовь никогда не пройдёт" (1-е Кор 13:8).

II. Апокатастасис. ЧЕТЫРЕ МЕДИТАЦИИ

"Это не путь для сострадательного Творца творить разумные существа для того, чтобы безжалостно предать их смерти. нескончаемая скорбь в наказание за то, о чем он знал еще до того, как они были созданы, знал, как они будут выглядеть оказывается, когда он их создал - и кем же он все-таки стал созданный".

СВЯТОЙ ИСААК СИРИН, АСКЕТИЧЕСКИЕ ПРОПОВЕДИ

Первая Медитация. Кто Такой Бог?

Моральный смысл Творения из ничего

Сперва несколько слов, про мои богословские склонности. С тех пор, как у меня появился интерес к этому предмету, питавшийся глубокой заинтересованностью в понимании традиционных христианских верований о природе Божьего деяния во Христе, моральном характере Бога, правильном толковании эсхатологического языка Писания, природе духовной личности и т. д., я рано попал под влияние Отцов Церкви, которые, как мне казалось, обладали особенно здравым пониманием "благой

вести": Оригена, Григория Нисского, Исаака Ниневийского и ряда других явных универсалистов, так же как и Максим Исповедник, который никогда открыто не исповедовал универсализм, но вся система богословия которого, как мне кажется, не оставляет места для каких-либо других выводов. Однако прежде чем продолжить, я хочу подчеркнуть, что я подхожу к этим медитациям не как путешественник, робко пробирающийся к какой-то тревожной, неопределённой, хрупкой цели, а как тот, кто надеется на всеобщее примирение творений с Богом, и поэтому должен уже верить, что это будет наилучшим возможным концом христианской истории; в полной уверенности, что Бог может привести к самому лучшему концу, не будучи тем самым несостоявшимся творцом. Позиция, которую я занимаю, состоит в том что, если христианство в какой-то мере истинно, то христиане не смеют сомневаться в спасении всех, и что любое понимание того, что Бог совершил во Христе, включать в себя уверенность в окончательном апокатастасисе, в котором все сотворенное искупается и соединяется с Богом!

Я понимаю, что это непомерное и несколько дерзкое утверждение, и я не стал бы его выдвигать, если бы не был искренне убежден, что все альтернативные точки зрения на этот вопрос в конечном счете несостоятельны. Я думаю, что это, прежде всего, утверждение, которое неизбежно вытекает из размышления о том, что значит видеть

Бога как “свободного Творца всех вещей из ничего”, особенно, когда эта доктрина явно связана с вопросом о происхождении и целях зла. Тема зла, очевидно, непростая, как бы к ней ни подходили, но будучи откровенно рассмотрена, ставит нас перед уравнением кристальной ясности, конечный результат которого, как я полагаю, должен быть либо всем, либо ничем. Бог как таковой не определяется творением и следовательно, зло не входит в наше понимание божественной сущности. Поэтому надо мыслить не от мира к Богу, а от Бога к миру, то есть именно потому, что Бог и творение онтологически отличны связанны друг от друга как Абсолют и случайность, они морально неразличимы.

Возможно, первое богословское прозрение, которое я получил от Григория Нисского, состоит в том, что христианское учение о "creatio ex nihilo" -это не только космологическое утверждение, но и эсхатологическое утверждение об отношении мира и Бога, и по этой причине есть моральное утверждение о природе Бога в самом себе. В конце всех вещей есть их начало, и только с точки зрения конца можно узнать, что они такое, почему они были созданы и кто есть Бог, который вызвал их из небытия. Все, что делается по доброй воле для достижения цели, определяется этой целью. И в мысли Григория, которая обнаруживается только у Оригена и Максима - Протология и Эсхатология - это единая наука, единое откровение, раскрывающееся в Богочеловеке. Нет более глубокого

размышления о смысле творения, чем эсхатологический трактат Григория о душе и Воскресении, и нет более блестяще осуществлённого видения последних вещей, чем его протологический трактат “Об устроении человека”. Для него, как сказано в последнем труде, космос будет действительно сотворён только тогда, когда он достигнет своего завершения в “соединении всех вещей с первым благом”, а человечество будет действительно сотворено только тогда, когда все человеческие существа, объединенные в живом теле Христа, станут наконец тем “богоподобным существом”, которое есть “человечество по образу и подобию”.

Здесь меня особенно беспокоит общий принцип, согласно которому учение о творении представляет собой утверждение относительно вечной Личности Бога. Учение об утверждение абсолютной диспозитивной свободы Бога во всех его деяниях, то есть отсутствия какого-либо внешнего ограничения или необходимости, стоящей за каждым действием Его воли. И хотя, мы должны избегать жалкого антропоморфизма воображения Божьего решения творить, как некоего выбора, сделанного после обдумывания вариантов, мы все же можем утверждать, что оно свободно, что творение ничего не может добавить Богу, что бытие Бога не зависит от бытия мира и что единственная "необходимость", присутствующая в божественном акте творения, это невозможность какого-либо препятствия для

выражения Богом своей собственной благости в сотворении мира. Но именно по этой причине, нравственная судьба творения и нравственная природа Бога абсолютно неразделимы. Будучи трансцендентным благом, превосходящим все сущее, Бог также является трансцендентной целью, которая делает возможным каждое отдельное действие любой рациональной природы. Более того, цель, ради которой он действует, должна быть его собственной благостью, ибо он сам есть начало и конец всего сущего.

Это не значит отрицать, что в дополнение к “первичной причинности” акта творения Бога существуют бесчисленные формы "вторичной причинности", действующие в пределах сотворённого порядка; но ни одна из них не может превзойти или избежать той единственной цели, к которой первая причина направляет все вещи. И эта вечная телеология, которая, в конечном счёте, управляет каждым действием в творении, рассматриваемая с точки зрения истории, принимает форму космической эсхатологии. Рассматриваемый как вечный акт Бога, творения - это божественная природа, для которой все было создано; рассматриваемый изнутри времени творение, это "окончательное суждение", которое приводит все вещи к их истинному завершению.

Кроме того, независимо от того, насколько велика автономия, которую предоставляется человеку, несомненны две вещи. Во-первых, поскольку акт

творения Бога свободен, не ограничен ни необходимостью, ни невежеством и т.д., все намеренно заключено в в рамках его решения. И, во-вторых, именно потому, что Бог Сам по себе абсолютно освобождён, от всякого случайного аффекта его рискованное участие (venture) в творении бесконечно. В конце концов, все причины логически сводимы к их первопричине. Это не более чем логический трюизм. И не имеет значения, истолковывается ли отношение между первичной и вторичной причинностью как отношение полного детерминизма или как отношение абсолютной неопределённости, ибо в любом случае все "следствия", либо как действительность, либо просто как возможности, зависят от своего изначального "антецедента", вне которого они не могли бы существовать. Обоснование первопричины, ее определение, в самом этимологически точном значении этого термина, есть конечная причина, побуждающая ее, цель, ради которой она действует. Итак, если эта первопричина есть бесконечно свободный акт, вытекающий из бесконечной мудрости, то все эти следствия намеренно заключены, либо как действительность, либо как возможности, в этом первом акте; и поэтому конечная цель, к которой стремится этот акт, есть нравственная истина. Традиционное онтологическое определение зла как "privatio boni" лишение добра, лишённого собственной сущности, это не просто логически необходимая метафизическая аксиома о трансцендентальной структуре бытия; это также утверждение, что, когда мы

говорим "Бог благ", мы говорим о нем не только относительно его творения, но как он есть в самом себе. Все исходит от Бога, и поэтому зло не может быть "вещью", которая приходит откуда-либо. Зло - это просто дефект, из-за которого существенное благо теряется, отрицается или сопротивляется. Ибо во всех смыслах бытие есть действие, и Бог, в своей простоте и бесконечной свободе, есть то, что он делает. Он не мог бы быть творцом чего-либо сущностно злого, без того, чтобы зло также не было частью определения того, кем он по существу является; ибо Он есть источник всего сущего.

Мы должны помнить, что между онтологией “creatio ex nihilo” и онтологией эманации действительно нет никакого метафизического различия, заслуживающего внимания, если только под последней, мы не подразумеваем некое грубое физическое или материальное излияние Божественной субстанции в меньшие субстанции но, конечно, никто, кроме, возможно, Джона Мильтона, никогда не верил в подобную ерунду. В любом случае, говорим ли мы о творении или эманации, все существующее исходит из одного Божественного Источника и существует благодаря божественной передачи благодати и тварному участию: экономии дарения и зависимости, превосходству и индивидуации, актуальности и потенциальности. Бог входит во все существа и из всех существах возвращается к себе, как утверждает даже Аквинат

(следуя долгой христианской традиции); но Бог также делает это не как выражение своей диалектической борьбы с неким непокорным внешним миром, а скорее как проявление неисчерпаемой силы, всецело принадлежащей божественному в мирной свободе в вечности. Бог не нуждается в мире; он создает его не потому, что он зависим от него, а потому, что его зависимость от мира является подходящим выражением щедрости его благости. Таким образом, все, что учение о творении добавляет к основной метафизической картине, это дополнительная уверенность в том, что в этом божественном излиянии нет элемента “иррационального”: нет ничего спонтанного, органического или даже механического, находящегося вне власти свободы Бога. Это, однако, также означает, что в истории творения, рассматриваемой с точки зрения ее конечной причины, не может быть никакого трагического остатка, никакого непоправимого или непримиримого остатка, оставленного для конца истории. Это не более чем простая логика Абсолюта. Гегель, например, видел великую войну истории как трагическую неизбежность в одиссею идеи к Духу, через далёкие страны конечного отрицания; для него изолированный человек это просто частный случай, , чья смерть, с точки зрения всех, просто дым, поднимающийся от жертвоприношения.

Гегель-это рассказ о божественном становлении, великий эпос о том, как "Бог" выковывает себя в

горниле времени. Напротив, история, которую христианство рассказывают о сотворении мира, как суверенном акте любви Бога, не добавляя и не уточняя его вечную природу, и поэтому она также не оставляет места для окончательного различения между универсальной истиной разума и моральным смыслом частного, или для любого различия между моральным смыслом частного и моральной природой Бога. Именно потому, что Бог не определяет себя в творении, именно потому, что нет диалектической необходимости привязывать его ко времени или хаосу, нет необходимости формировать его личность в очищающих огнях истории, в творении он раскрывает (reveals) себя истинно. Таким образом, всякое зло, естественное или нравственное является обвинением(arraignment) Божьей благости: каждая смерть ребенка, каждое случайное бедствие, каждый акт злобы; все больное, расстроенное, безжалостное, бесцельное или жестокое, не имеет никакого ответа до конца истории(until the end of all things, no answer has been given). Именно потому, что творение это не Теогония, а Теофания, было бы нечестиво, я полагаю, предполагать, что в своем окончательном божественном Суде, над своими созданиями Бог будет судить самого себя; но нужно полагать, что этим судом Бог действительно откроет себя. Даже Павел осмелился задаться этим в опросом в Рим 10, могут ли быть “сосуды гнева”, припасённые исключительно для уничтожения, потому что он верил, что все связаны непослушанием, только для того, чтобы Бог наконец

проявил милость ко всем (Рим 11:32). Если бы не этот отрицательный ответ на вопрос, который ставит перед собой Павел, это абсолютное отрицание самой идеи, что некоторые души существуют только как образцовые объекты божественного гнева, он не смог бы, в конце концов, утверждать совершенную благость Бога в его желании спасения всех. Только настаивая на универсальности Божьей милости, Павел мог освободиться от страха, что особенность этой милости окажется в высшей степени несправедливой и что, судя своих созданий, Бог откроет им себя не как добрый Бог верности и любви, но как непостоянный Бог, который может по своей воле нарушить свои собственные обещания(covenants).

II

Я должен отметить, что все это создает некоторую проблему теологической несогласованности, по довольно очевидной причине. А именно, Бог, в которого большинство христиан, на протяжении всей истории, исповедовали веру, кажется злым. И здесь я имею в виду не что иное, как упражнение в трезвой точности, основанное на предположении, что слова должны иметь определенное содержание. Каждое мнимо значимое теологическое утверждение висит на хрупкой нити аналогии. С одной стороны, это означает, что для того, чтобы теология имела нечто большее, чем чисто мифологическое содержание, она должна иметь возможность говорить о Боге, не

принимая его за существо среди существ. Между Богом и тварями лежит эпистемологическая пропасть, которую ни один предикат не может преодолеть. Даже последователи Дунса Скотта (1266-1308), которые всегда считали, что теологический смысл должен быть обеспечен в "слабых объектах" в своей концепции “унивокальности бытия” (однозначность понятий бытия применительно как к творению так и к Творцу), все еще верят, что модальная диспропорция различие между бесконечным и конечным делает аналогию между Богом и творениями несводимой к дизъюнкции. Но, с другой стороны, и богословский язык не может состоять в двусмысленных обличений, благочестиво, но бесплодно возносимых в бездну божественной тайны; он должен употреблять слова, смысл которых не растворяется в ничто на пороге божественного. Окончательная двусмысленность лишила бы теологический язык не только логического, но и любого содержания. И все же на протяжении веков христиане снова и снова соглашались с формулировками своей веры, которые явно сводили множество христианских моральных предикатов, таких как "добрый", "милосердный", "справедливый", "благожелательный", "любящий" - к абсолютной двусмысленности и которые по ассоциации сводили всю грамматику христианской веры к бессмысленности. Действительно, эта двусмысленность настолько абсолютна, что единственной надеждой на спасение какой-либо аналогии от всеобщего разорения было бы принятие “зла”, как единственно вероятной моральной

"пропорции" между Богом и творениями. Здесь, по крайней мере, есть предикат, смысловая целостность которого может оставаться неизменной вплоть до самого конца истории, которую большинство христиан рассказывают о Боге.

Я имею в виду широкий мейнстрим. Давайте вкратце остановимся на самом очевидном. Подумайте, сколько христиан, на протяжении веков, должны были примирятся, с отвратительным представлением о том, что все люди при зачатии уже виновны в преступлении, которое обрекает их на вечное отделение от Бога и вечное страдание, и что в крайней форме этого учения каждый новорождённый младенец принадлежит к damnata (осужден), ненавистен в глазах Бога с первого момента существования. На самом деле, это абсолютно нечестивое утверждение: понаблюдайте некоторое время за новорождённым младенцем, а затем постарайтесь искренне и с любовью поверить в такого Бога! Если вы обнаружите, что способны на это, значит, ваша религия развратила вашу совесть. Это утверждение явно противоречит терминам: само понятие "первородного греха" является логическим абсурдом. Доктрина, утверждающая, что Бог умышленно вменяет невинным созданиям вину, с любой здравой точки зрения может быть названо только злобой. Но это только начало проблемы. Для широкого и почтенного майнстрима традиции Бог, на основании этого вменения, обрекает подавляющее большинство людей на вечные мучения, включая

младенцев, которые умирают некрещеными, хотя один, из более поздних вариантов, предполагает, что по крайней мере совсем маленькие дети будут удостоены блаженства - лимба младенцев, limbus infantium, который смягчает, но не рассеивает моральный идиотизм доктрины. И тогда теология благодати становится еще более мрачной. Ибо, согласно августинской традиции, поскольку мы каким-то образом рождаемся, то заслуживаем не только смерти но вечное мучение, нам предписано видеть и восхвалять похвальное великодушие в выборе Бога избрать небольшой остаток для спасения, прежде и помимо любого рассмотрения их конкретных достоинств или недостатков (ante praevisa merita, используя традиционную формулу), и его дальнейший выбор либо предопределить, либо безошибочно предать огромный остаток людей вечному страданию. Когда Августин жаловался на мягкосердечие, на милосердцев, которые заставляли Оригена верить, что демоны, язычники и (что самое нелепое) некрещёные младенцы, в конечном счете, могут быть избавлены от мук Вечного огня, он ясно показал, как моральное воображение должно изгибаться, терзать и извиваться, чтобы поглотить такие верования. Паскаль, уверяя нас, что наше существование объяснимо только в свете веры в вечные и непреходящие мучения младенцев, которые умирают, не достигнув совершеннолетия. Купель для крещения показывает нам, что часто нет никакого значимого различия между совершенной верой и совершенным нигилизмом. Кальвин, говоря

нам, что ад изобилует младенцами не более локтя в длину, просто напоминает нам, что в рамках определенного традиционного понимания благодати и Предопределения выбор поклоняться Богу, а не дьяволу, является в лучшем случае вопросом благоразумия. Таким образом, для многих христиан на протяжении многих лет смыслом евангелизации была отчаянная гонка, чтобы спасти как можно больше душ от Бога (вспомните бедного Фрэнсиса Ксавье, умирающего от истощения, пытаясь вырвать как можно больше младенцев из пламени Божьего гнева).

Действительно, реформатская традиция, возможно, заслуживает похвалы за твердую решимость следовать последствиям своего вероучения: Кальвин, как я уже отмечал, имел мужество признать, что его учение о божественном владычестве требует веры в предопределение не только спасенных и проклятых, но и самого первоначального грехопадения человечества; и он признал, что библейское утверждение о том, что "Бог есть любовь", должно, по его принципам, считаться определением не Бога в себе, а только Бога, переживаемого избранными (по отношению к проклятым “Бог есть ненависть”). И вполне уместно, что среди всех моделей искупления Реформатское богословие столь прочно опирается на особенно кровавую версию "замещения", которая находит в кресте Христа не столько самоизлияние любви Бога, сколько излияние его непримиримого гнева против греха. И даже этот акт замещения оказывается

скупым, так как его умиротворение приносит пользу лишь немногим. Вечный ад все еще необходим великому множеству людей, чтобы раскрыть славу божественного владычества во всей его полноте. Очень хорошо. Таким образом, эта сторона кальвинизма есть не что иное, как дикое reductio ad absurdum. Нет нужды говорить, что грубое обращение к божественному суверенитету, в качестве аргумента в пользу моральной понятности ада, имело более непосредственную логическую привлекательность в те дни, когда языческий культ все еще господствовал над большей частью морального воображения человечества, и когда мужчины и женщины привыкли рабски пресмыкаться перед произвольными прихотями властителей и приносили подобострастные жертвы "божественному праву" своих хозяев, "абсолютному суверенитету" и тому подобному убогому вздору. Плохая теология не делает недействительной истинную веру; abusus non tollit usum(злоупотребление не отменяет употребление), в конце концов.

Если бы все было так просто. Истина заключается в том, что весь этот богословское вырождение, вытекает из глубоко укоренившейся во всех христианских традиций идеи о том, что всемогущий Бог любви, творящий мир из ничего, либо навязывает, либо допускает вечные муки осужденных. Не только особенность личного темперамента побудила Тертуллиана (ок. 155-ок. 240) говорить о спасенных,

наслаждающихся восхитительным зрелищем уничтожения нечестивцев, или побудила Петра Ломбарда (ок. 1096-1160), Фому Аквинского (1225-1274), утверждать, что видение мук проклятых увеличит блаженство искупленных. Мартин Лютер (1483-1546) настаивать на том, что спасённые будут радоваться, видя своих близких, жарящихся в аду. Ни одна из этих добрых благочестивых душ не делала ничего другого, кроме как следовала за логикой, которая должна была вывести его из лабиринта невозможных противоречий; сама чудовищность идеи об аде вечных мук толкает ум на абсурдные поступки и зверства. Но задолго до того, как эти моральные вопросы вообще встанут в поле зрения, логические недостатки такого языка уже должны быть очевидны, в, конце концов, что такое человек, как не история ассоциаций, любви, воспоминаний, привязанностей и сродств?. Сказать, что страдания проклятых будут либо зашторены от глаз блаженных, либо, что еще хуже, увеличат безжалостное блаженство небес, значит также сказать, что ни один человек не может быть спасен: ибо если воспоминания о других будут удалены или потеряны, или знание об их страданиях превратится в безразличие или, не дай Бог, в большее блаженство, то что же тогда останется от человека в его последнем блаженстве? Конечно же, какое-то совершенно другое существо: духовная анонимность, тусклая искра чистого интеллекта, остаток души и это уже ни не сводится к первоначальной личности. Это был не человек, не тот человек, которым он был. Но я

вернусь к этому вопросу в своей третьей медитации. Здесь достаточно отметить, что, в конечном счете, глубочайшая проблема таких утверждений заключается не столько в их логике, сколько в их моральном безобразии.

III

Наиболее цивилизованные апологеты “инферналистской” ортодоксии в наши дни, как я уже отмечал ранее на этих страницах, предпочитают отстаивать свою позицию, апеллируя к тварной свободе и уважению Бога к ее достоинству. И, как я уже отмечал, едва ли можно найти более слабый аргумент; независимо от того сделан он грубо или изящно, он неизменно терпит неудачу, потому что зависит от несуразной модели свободы. Если бы можно было правдоподобно объяснить, как абсолютно либертарианский акт, не подчиняющийся никакому предшествующему обоснованию, был бы отличим от чистой случайности, или бессмысленным материальным импульсом, и поэтому более "свободный", чем землетрясение или эмболии, тогда аргумент может иметь некоторый вес. Но мне кажется невозможным говорить о свободе вообще в каком-либо значимом смысле, если только не исходить из предположения, что для рационального духа, видеть добро и знать его истинно, значит ненасытно желать его и безоговорочно повиноваться ему, в то время как

не желать его, значит не знать его истинно и поэтому никогда не быть свободным в выборе его. Я отложу полный философский разбор до своей четвертой медитации. Но здесь я могу, по крайней мере, указать, что Писание, кажется, поддерживает мою точку зрения. "узнаете истину - и истина вас освободит " (Ин 8:32): ибо свобода и истина - одно, и не знать истины - значит быть порабощённым. "Отец, прости их; ибо они не ведают, что творят" (Лк 23: 34): не видя добра, говорит Бог Богу, они не произвольно избрали зло и должны быть прощены. "Всякий, кто совершает грех, есть раб греха" (Ин 8: 34), а раб, само собой разумеется, не свободен. Более того, совершенно очевидно, что в нормальных условиях мы признаем любой само разрушительный импульс в любом человеке формой безумия. Поэтому нет большего смысла говорить, что Бог позволяет творениям проклинать себя из любви к ним или из уважения к их свободе, чем говорить, что отец может разумно позволить своему ненормальному ребёнку броситься в огонь из уважения к его моральной автономии. И как бы абсурдна ни была мысль о том, что кто-то “в здравом уме” выбирает вечное одиночество и мучения вместо вечной любви и блаженства, этот аргумент становится еще более нелепым. В некотором смысле все это не имеет значения в данный момент, поскольку вопрос о тварной свободе не имеет никакого значения к моему аргументу.

Далее, я считаю реформатскую традицию

подходящей в силу её простой интеллектуальной честности, с которой она возводит божественный суверенитет в статус абсолютной теологической ценности, а суверенитет Бога понимается как чистая непостижимая власть. Но, увы, честность это не то же самое, что убедительность. Эпистемологическая цена этой откровенности огромна, вплоть до полного обнищания, потому что Реформатское богословие все еще догматически обязано приписывать Богу все те предикаты (кроме любви), которые даёт Писание, и поэтому должно называть Бога "добрым", "справедливым", "милосердным", "мудрым "и "правдивым". Но очевидно, что все эти термины двусмысленны из-за доктрин, которые их окружают, и эта двусмысленность неизбежно заразительна. Она сводит весь Богословский язык к пустоте, ибо ни одному из них теперь нельзя доверять. В конечном счете эта система лишена логического или семантического содержания: она ничего не значит, в нее нельзя ни верить, ни сомневаться, она представляет собой лишь формальное расположение внутренне пустых означающих, не более истинное или ложное, чем любая другая чисто абстрактная модель. И очевидно, что суровое учение о "тотальной испорченности" человека не дает никакого убежища, поскольку оно лишь повторяет двусмысленность проблемы, хотя и с благопристойным облачением церемонного раболепия. Если вера действительно настолько лишена очевидной рациональности, то это даже не вера, ибо она не имеет никакого

умопостигаемого содержания. Таким образом, даже если бы традиционный кальвинист был прав, он был бы неправ, полагая, что он прав. По словам Джона Стюарта Милля (в его "Исследовании философии сэра Уильяма Гамильтона"), "чтобы заявить, что Божье доброта отличается от человеческой доброты, можем ли мы сказать, что Бог, возможно, и не добр?" Однако, опять же, не только реформатская теология страдает от этой заразы двусмысленности; она заражает всякую теологию, которая включает в себя понятие вечного ад - то есть почти всю христианскую традицию.

Мне кажется, что это ясный вопрос: вечная гибель, как и вечное страдание любой души, было бы отвратительной трагедией, а следовательно, и глубоким злом; это очень ясно сказано в Писании, утверждая, что Бог "хочет, чтобы все люди были спасены и пришли к полному познанию истины" (1 Тим 2:4). Однако природное зло становится нравственным злом именно в той мере, в какой оно является позитивным намерением, хотя бы и условным, рациональной воли. Таким образом, Бог не мог бы непосредственно замышлять окончательное разрушение души или даже намереваться, чтобы душа произвела свое собственное разрушение, не желая положительно злой цели как таковой. Такой результат не мог бы быть заключен в цели, намеченные истинно доброй волей (в любом смысле слова "добро", понятного нам). Но если истинны оба учения-о творении “ex nihilo” и о вечном проклятии, то это самое зло уже

заключено в положительных намерениях и расположениях Бога. Здесь не может быть никакой уловки в виде какого-либо различия между предшествующей и последующей волями Бога, между его универсальной волей к творению вне грехопадения и его особой волей к каждому творению в результате грехопадения. Под сенью Божьего всемогущества и всеведения следствие уже полностью присутствует в предшествующем. По той же самой причине здесь не помогает провести различие между злом, которое является положительно желанным, и злом, которое провиденциально разрешено ради какого-то большего блага. Высшее благо по определению является условным и потому относительным благом; его условия уже являются неотъемлемой частью его позитивного содержания. Более того, в этом случае зло, посредством которого было совершено это мнимое благо, должно считаться вечно присутствующим состоянием внутри этого блага, поскольку бесконечное наказание, по крайней мере, для души, которая переживает его, это цель, предназначенная сама по себе. Таким образом, зло должно навсегда остаться "другой стороной" того добра, которое оно может принести. Таким образом, хотя мы, без сомнения, можем надеяться, что из космической драмы возникнет некое ограниченное благо, которое настолько преобладает над злом, что оно должно навсегда остаться ограниченным; при такой невыразимой и непоправимой цене оно может быть в лучшем случае только трагически двусмысленным благом. Казалось бы, такова цена

творения. Бог, с этой точки зрения, "заключил сделку" с природным злом. Он желал трагедии не просто как преходящего диссонанса в благости творения, ведущего в конечном счете к исправлению души, но как того несводимого кванта вечной утраты, который, как бы мал он ни был, по отношению к целому, делает ценность всего остального более чем относительным.

Что же тогда, спрашивается, это делает с историей спасения, с ее ценой? В конце концов, чем может быть любая проклятая душа, заключённая в вечной воле Бога, кроме цены, установленной Богом его собственной силой, жертвы, добровольно обменённой на конечную выгоду, и наконец Агнца, закланного от основания мира? И разве ад не является тогда самой сокровенной тайной неба, его жертвенным сердцем? И какова же тогда моральная природа Бога, поскольку моральный характер любой предполагаемой конечной причины должен включать в свое исчисление то, что если "приемлемая" цена - это вечное мучение, то какое место остаётся для любой моральной аналогии, понятной в наших терминах? В конце концов, экономика биржи столь же чудовищна, сколь и точна. Мы все можем оценить, я думаю, сокрушительную силу ужасного вопроса Ивана к Алёше в "Братьях Карамазовых": "если бы всеобщая гармония и радость могли быть обеспечены пыткой и убийством одного невинного ребёнка, вы бы приняли эту цену?" Но оговоримся, может быть, в контексте романа Достоевского, каким-то таинственным образом,

скажем, в "святости Зосимы", в "поцелуе Ивана", в "квадриллионном шествии Иванового дьявола", в "луковке старухи" - предлагается ответ, который мог бы заставить читателя задуматься. Преходящие муки истории оправданы в свете вечного Царства Божия. Я не думаю, что это правда, но ради аргументации давайте предположим, что это так. Но вечные муки, окончательной заброшенности (dereliction)? Здесь цена поднимается выше всякого исчисления относительных благ и переходит в область абсолютных-бесконечных-расходов.

Нам нет нужды воображать, как это обычно бывает, что Легионы Проклятых намного превосходят числом уютную компанию спасённых. Давайте представим себе вместо этого, что только одна душа погибнет навечно, а все остальные войдут в мир Царства Небесного. И не нужно думать об этой душе как о невинной, как о беспомощном ребенке Ивана. Пусть это будет абсолютный злодей скажем, Гитлер. Даже тогда, как бы мы ни понимали судьбу этой единственной несчастной души в отношении Божьих намерениях, никакое объяснение божественного решения “творить из ничего” не может сделать ее уместность морально понятной. Это очевидно, конечно, в предопределенческих системах, поскольку с их мрачной точки зрения, очевидно, что эта бедная, нелепая, но трагически сознательная марионетка, которая была отправлена в бездну, существует только для того, чтобы представлять собой ужасное зрелище

божественного владычества. Но тогда для искупленных, каждый из которых с таким же успехом мог бы быть лишен действенной благодати, если бы Бог так благоволил (поскольку никто не заслуживает спасения), кто же этот несчастный, который переносит последний гнев Божий во веки веков, как не их суррогат, их Искупитель, тот, кто страдает в их непоколебимом Христе? Как бы то ни было, я ни в малейшей степени не возражаю против того, чтобы Гитлер был очищен от своих грехов и спасен, несмотря на многие эоны непостижимо болезненного очищения в аду, но я определенно возражаю против того, чтобы Гитлер, навеки застывший в своих грехах, служил моим искупителем в какой-то теневой вечности вечных мучений, предлагая свои крики агонии как цену моей надежды на спасение. Сама эта мысль сводит все главные предметы христианской веры к дешёвым пустякам. В конце концов, по сравнению с этим невыразимым приношением, с этим бесконечным и отвратительным приношением бесконечных страданий, что такое крест Христов? Как бы это уменьшилось для нас? И к чему это приведет? Плохой был день? Исчезающе временное недомогание бесконечного? И чем же на самом деле была бы тайна превращения Бога в человека, чтобы осуществить лишь частичное спасение сотворённого порядка, по сравнению с гораздо более глубокой тайной превращения никчемного человека в страдающего Бога, от вечного уничтожения которого в конечном счете зависит весь порядок творения? Меньший жест

внутри большего? Второстепенная, локальная экономика в совокупности с универсальной?

На самом деле, здесь вообще нет необходимости ссылаться на предопределение. Отмахнитесь от этого вопроса полностью. Давайте предположим вместо этого, что разумные существа обладают реальной автономией почти божественного масштаба и что никто не попадает в ад иначе, как благодаря своему собственному Прометеевскому трудолюбию и изобретательности: когда мы затем смотрим на решение Бога творить под этим углом, мы обнаруживаем, как ни странно, что абсолютно ничего не меняется. Не будем здесь слишком антропоморфизировать, подобно бедному простодушному философу-аналитику религии, который думает о Боге как о некоем огромном конечном агенте, подобном нам, но мы действительно должны остановиться, чтобы исследовать логику Божьих мотивов в истории. Скажем например так: Бог сотворил просто для того, чтобы человечество могло согрешить, и для того, чтобы некоторое число неисправимо злых душ навсегда погрузилось в огненную бездну. Это по-прежнему означает, что с моральной точки зрения, он купил раскрытие своей силы в творении той же ужасной ценой. Это железобетонная логика как ни крути. Бог творит. Жребий брошен. Alea iacta est. Но опять же, как говорит Малларме, "Un coup de des jamais n'abolira le hasard" (бросок кости никогда не отменит опасности):

ибо тот кто рискнул, уже сдал это, независимо от того, как упадут кости. Исход алеаторной (aleator- азартный игрок лат.) авантюры может быть намеренно неопределённым, но само пари - это бесповоротное преднамеренное решение, в котором уже приняты все возможные издержки; безвозвратная трата была предложена, даже если, к счастью, она никогда не была фактически проиграна, и поэтому моральная природа поступка одинакова в обоих случаях. Отважиться рискнуть жизнью вашего ребенка для какой-то внешней цели, это уже морально убить вашего ребенка, даже если в последний момент Артемида, Геракл или Ангел Луны остановят вашу руку. Таким образом, откровение славы Божией в тварях всегда будет зависеть от этого зла или от того, кто отважится выйти за пределы добра и зла, даже если, в конце концов, никто не погибнет. Таким образом, творение никогда не может быть названо "благом" в безусловном смысле, а Бог "благом как таковым", независимо от того, какие условные блага он мог бы совершить, создавая мир. И здесь тоже проигрышный жребий мог бы с таким же успехом пасть на долю блаженных, учитывая стохастические причуды существования: случайности рождения, врождённое качества характера, естественные интеллектуальные способности, врождённые моральные склонности, материальные обстоятельства, личные силы воли, безличные силы случая, мрачные обременения греха и смертность тоже ... Спасённые могли бы по тому или иному маленькому повороту

судьбы или по глупости оказаться проклятыми, а проклятые - спасёнными. И опять же, кто же тогда будет проклятым, как не искупители благословенных, цена, вечно уплачиваемая Богом за счастье царства?

Арифметика не сильно меняется, если отказаться от идеи "ада вечных мук" и поставить на его место "ад" окончательного уничтожения злодеев на Суде в конце времени. По общему признанию, последняя идея значительно более приемлема, чем первая; и, она несколько лучше согласуется с подавляющим большинством библейских текстов, в частности с знаменитыми метафорами окончательного проклятия. Но такая случайность все равно была бы неоправданной платой, жертвой, навечно сохранённой в экономии Царства Божьего. Абсолютное отсутствие определённого числа созданных разумных существ, все равно было бы своего рода последним концом, вписанным в вечность Бога, мерой неудачи или потери, навсегда сохранённой в рамках всей истории Божественной победы. Если то, что утрачено, утрачено окончательно и бесповоротно, то все, что остается, каким бы славным оно ни было, является остатком неразрешённой и не менее окончательной трагедии и поэтому может представлять собой лишь условный и относительный "счастливый конец". Если смотреть таким образом, то утраченное - это все ещё цена, которую Бог получил от вечного, будь то по предопределению или просто разрешению, ради своего царства; и поэтому оно остается царством,

основанным как на первоначальном, так и на окончательном жертвенном исключении. В любом случае -вечное мучение, вечное уничтожение - творение и искупление являются переговорами со злом, смертью и страданием, и поэтому никогда в абсолютном смысле Божье доброе действие всех вещей не было совершено. Я еще раз коснусь этого вопроса.

Однако, чтобы быть ясным, я не пытаюсь подвергнуть Бога "этическому" допросу, как если бы он был неким конечным агентом, отвечающим стандартам, лежащим за пределами его самого. Это было бы банально. Но образность этого аргумента иллюстрирует только один логический момент относительно абсолютных или относительных величин, будь то победа или поражение; это не следует воспринимать как буквальное описание того, как Бог "ведет себя", как если бы он действительно был неким конечным психологическим субъектом, размышляющим между различными способами действия, пытаясь точно решить, что он готов потерять в этом деле. Меня беспокоит связность теологического языка в свете логически необходимой доктрины creatio ex nihilo. Золотая нить аналогии может протянуться через столь же обширную апофатическую бездну, как перед нами открывается модальная дизъюнкция между бесконечным и конечным или онтологическая диспропорция между абсолютным и случайным; но она не может охватить полную противоположность. Когда мы используем такие слова, как "добро",

"справедливая", "любовь", чтобы назвать Бога, не так, как если бы они таинственно имели большее значение, чем когда они были приписаны созданиям, но вместо этого, как если бы они несли прозрачно противоположные значения, тогда мы ничего не говорим. И опять же, эта двусмысленность неизбежно полностью поглощает теологию.

IV

Конечно, Богословский язык определяется Писанием. Я коснусь нескольких (хотя и не всех) наиболее известных "универсалистских" стихов Нового Завета, во время моего второго размышления, и особенно тех, которые ясно утверждают строгое соответствие между тем, что потеряно в Адаме, и тем, что спасено во Христе. Здесь я просто замечу, как странно, что в течение по меньшей мере пятнадцати столетий такие отрывки почти терялись за тремя или четырьмя глубоко двусмысленными стихами, которые кажутся (и только кажутся) угрожающими вечными муками для нечестивых. Каждый исследователь Нового Завета хорошо осведомлён о неясностях, преследующую каждую попытку реконструировать эсхатологическое видение, описанное в учении Иисуса или в других книгах канона Нового Завета. И в любом случае, выдёргивать отдельные стихи, из текста, это не способ получить правильное представление. Новый Завет в значительной степени состоит в эсхатологическом толковании истории творения

еврейского Писания, находя во Христе, как вечном Логосе и воскресшем Господе, объединяющее начало и конец. Для Павла, в частности, чудо господства Христа состоит в том, что все стены разделяющие людей и народы наконец пали, и что в конечном счете, когда творение будет восстановлено Христом, Бог будет всем во всем. Нет более величественного размышления об этом видении, чем описание Григорием Нисским движение всех людей к единению с Богом в единой плероме, Единой полноте "всего Христа". Напротив, Августин в своём последнем шедевре, писал о двух городах, навечно запечатанных друг против друга, от вечного в божественных советах и до Вечного в божественном суде (гораздо более густонаселенный город, обреченный на вечную скорбь). У меня нет никаких сомнений в том, кто из них видел эту историю более ясно, или кто подошел ближе к сердцу Евангелия. Я также не сомневаюсь в том, какие богословы являются лучшими проводниками Писания в целом: Григорий, Ориген, Евагрий, Феодор Мопсуестийский, Диодор Тарсский, Исаак Ниневийский... Джордж Макдональд.

Здесь, однако, опять-таки речь идет о сведении всех причин к их первопричине и об определении первопричины через конечную, что также является продолжением вопроса о изначальной “авантюре” Бога в свободном призвании всех вещей к бытию. Если бы христиане не провозглашали “creatio ex nihilo”, если бы они считали Бога существом, ограниченным каким-

то внешним принципом или внутренним несовершенством, или если бы они были дуалистами, или диалектическими идеалистами, или кем-то еще, вопрос о зле был бы этиологическим вопросом только для них, а не ужасной моральной головоломкой. Но поскольку они говорят, что Бог творит свободно, они должны верить, что его окончательный Суд откроет его таким, какой он есть. Так как Бог есть действие, как и все мы в некотором смысле, и так как Бог есть то, что он делает, то если есть непримиримый двойной результат его действия в творении, то существует так же изначальная непримиримая двойственная предпосылка, простирающаяся до самой его божественной природы. Итак, если не все спасены, если Бог создаёт души, которые, как он знает, обречены на вечное страдание, то получается что Бог зол!? Ну, может быть, вместо этого можно было бы заключить, что он является одновременно добрым и злым, или что он вообще находится за пределами добра и зла, то есть за пределами господства добра; но, с другой стороны, стоять вне владычества добра, на самом деле означает быть злом, так что все это сводится к одному и тому же. Но, возможно, каждая аналогия в конечном счёте терпит неудачу. Что не подлежит сомнению, так это то, что если Бог творит таким образом, то сам по себе он не может быть благом как таковым, и творение не может быть нравственно значимым актом. С одной стороны, это акт предрасположенной любви; но с другой, логически необходимой, это акт “благоразумной” злобы. И

поэтому это не может быть правдой. То, что стало традицией большинства, представляет нам три фундаментальных утверждения, любые два из которых могут быть истинны одновременно, но никогда не все три: что Бог свободно создал все вещи из ничего; что Бог есть само благо; и что наверняка или по крайней мере возможно, что некоторые разумные существа так поступят, что потерпят вечную потерю Бога. И это, я должен сказать, является окончательным моральным смыслом, который я нахожу в доктрине creatio ex nihilo, по крайней мере, если кто-то действительно верит, что традиционный христианский язык о Божьей благости и теологическая грамматика, к которой он принадлежит, не пустой звук: что Бог вечного возмездия и чистого суверенитета, провозглашённого столь многими христианскими традициями, не является и не может быть богом самоизлияния любви, явленной во Христе. Если Бог есть благой Творец всего, то он непременно должен быть и спасителем всего, который приводит к себе все, что он создал, включая все разумные желания, и только таким образом возвращается к себе все, что исходит от него. Если он не спаситель всего сущего, то царство - это только сон, а сотворение чего-то значительно худшего, чем ночной кошмар. Но, опять же, это не так

так. Согласно Писанию, Бог видел, что то, что он сотворил, было хорошо. Если это так, то все живые существа должны в течение веков видеть это также.

Вторая Медитация. Что Такое Осуждение(Judgment)?

Размышление о библейской эсхатологии

I

Нет нужды говорить, что вопрос о христианском универсализме или, по крайней мере, о его теологической легальности не может быть решён без долгого созерцания эсхатологического языка, образов и обетований Писания. Я не очень терпимо отношусь к тому, что иногда называют "библицизмом" (biblicism), который рассматривает Библию как запись слов, непосредственно произносимых устами Бога через посредника, а в противном случае был бы бесполезен для человека, и которые предполагает веру в то, что свидетельство Божье - это свидетельство Бога. Библия, по доктринальным и теологическим вопросам, должна быть полностью внутренне последовательной и я, конечно же, не терплю библейского фундаментализма двадцатого века и его явных слабоумий. Впрочем, я тоже не так уж безрассуден, что бы вообразить, что христиане могут делать любые богословские заявления в полном отрыве от Писания или в противоречии ему. И хотя мне не нравится практика сводить библейскую теологию к концентрированным дистиллятам, то есть "доказательным текстам", я с радостью признаю, что, определённый предполагаемый авторитет должен

быть предоставлен тому виду языка, который Библия использует наиболее широко.

У большинства христиан есть устоявшееся представление, что идея вечного ада очевидно есть в Новом Завете; но, найти его на страницах текста не так просто. Ничего об этом не говорится у Павла. В Евангелиях есть стихи, Матфея 25:46, которые, по крайней мере, в традиционном понимании, предлагает то, что кажется наиболее убедительным доказательством этой идеи. Пара стихов из Откровения и это все. То, что фактически дает нам Новый Завет, это ряд фрагментарных и фантастических образов, которые могут быть взяты и расположенных в соответствии с нашими представлениями, предрассудки и ожидания. Правда, Иисус говорит о Страшном суде и использует множество метафор, чтобы описать несчастную участь осуждённых. Многие из этих метафор апеллируют к разрушения, уничтожению мякины в печах, или даже окончательной смерти души и тела в долине Хинном (Геенна). Некоторые из них, являются образами тюремного заключения и пыток; но даже тогда в соответствующих стихах эти наказания изображаются как имеющие лишь ограниченный срок(Мф 5:36; 18:34; Лк 12:47-48, 59). Нигде нет описания царства вечной жестокости.

С другой стороны, однако, в Новом Завете есть замечательные отрывки, которые, по-видимому, обещают окончательное спасение всех людей и всего

сущего, причем в самом безусловном смысле. Я полагаю, что некоторые или большинство из этих последних можно было бы объяснить как риторическое преувеличение; но тогда, вероятно, то же самое можно было бы сказать и о тех стихах, которые, по-видимому, предвещают вечное разделение между искупленными и осуждёнными. Для меня чрезвычайно странно, что на протяжении веков большинство христиан приходило к убеждению, что одни утверждения - аллегоричны, и метафоричны, а другие надо рассматриваться буквально, как учения Нового Завета о грядущем мире. Конечно, многие христиане способны признать, что язык священного писания полон метафор почти на каждой странице, но не хотят этого замечать, когда речь заходит об описаниях будущего мира. Легко видеть, что печи - это метафора, и пшеница, и плевелы, и ангельская жатва, и т.д.; так почему же мы не признаем, что червь и неугасимый огонь и все другие подобные образы сами по себе являются лишь апокалиптическими образами? Как будто некоторые образы стали метафорами в общехристианском воображении, а другие стали документальными портретами окончательной реальности? Если кого-то можно поколебать просто грубой силой арифметики, то, стоит отметить, что среди наиболее частых утверждений о последних вещах "универсалистские" утверждения гораздо более многочисленны. Посмотрим на примеры:

"18 Действительно, как преступление одного принесло осуждение всем людям, так и праведное деяние одного избавляет от вины всех людей и дарует им жизнь. 19 Если неповиновение одного сделало множество людей грешниками, то повиновение одного сделает множество людей праведниками". (Рим 5:18-19)

"И как все, сопричастные Адаму, умирают, так и все, сопричастные Христу, будут возвращены к жизни". (1 Кор 15:22)

" Ведь любовь Христа заставляет нас заключить, что раз один Человек умер за всех, значит, умерли все". (2 Кор 5:14)

"Всех Бог сделал пленниками непокорности, чтобы всем даровать прощение". (Рим 11:32)

"Это хорошо и угодно Богу, нашему Спасителю, 4 который хочет, чтобы все люди были спасены и пришли к познанию истины. 5Ведь Бог один, и один посредник между Богом и человечеством — сам Человек, Христос Иисус, 6 отдавший себя как выкуп за всех, — знак того, что время пришло!" (1 Тим 2:3-6)

"Ведь великая Божья доброта осияла светом спасения все человечество." (Тит 2:11)

"Я имею в виду, что Бог через Христа примирил с Собой весь мир, не вменяя им больше в вину их преступлений, и поручил нам нести весть о примирении". (2 Кор 5:19)

"которому Бог захотел открыть все богатство и славу этой тайны среди всех народов. Тайна в том, что Христос живет в вас, Он — ваша надежда на грядущую славу. 28Это Его мы возвещаем, увещевая и наставляя людей со всей доступной нам мудростью, чтобы поставить их перед Богом совершенными в единении с Христом". (Кол 1:27-28)

"А когда Меня вознесут от земли, Я всех к себе привлеку!" (Ин 12:32)

"Так же, как Ты дал Ему власть над всеми живущими, и Он даст вечную жизнь всем, кого Ты дал Ему". (Ин 17:2)

"А кто слова Мои слушает, но не исполняет, тому не Я буду судьей; ведь Я пришел не для того, чтобы мир осудить, — Я пришел для спасения мира". (Ин 12:47)

"Так и ваш Небесный Отец: Он не хочет, чтобы погиб хоть один из самых малых." (Мф 18:14)

"93а это Бог вознес Его над всеми и имя даровал превыше всех имен, 10 чтобы пред именем Иисуса всякое колено преклонилось — на небе, на земле и в преисподней, и всяк язык провозгласил, что Иисус Христос — Господь, во славу Бога Отца". (Фил 2:9-11)

"19 потому что Бог пожелал, чтобы в Нем обитала полнота Божества. 20Он все примирил с Богом через Себя, через смерть Свою на кресте мир заключив со всем земным и небесным". (Кол 1:19-20)

"И Он сам — искупительная жертва за наши грехи, и не только за наши, но и за грехи всего мира". (1 Ион 2:2)

"Ведь Бог послал Сына в мир не для того, чтобы Он мир осудил, но &ая того, чтобы мир через Него был спасен". (Ин 3:17)

"16 Закон и Пророки были до Иоанна. А с тех пор Царство Бога возвещается, и всех побуждают войти в него". (Лк 16:16)

*"Ведь ради этого мы трудимся не покладая рук, ради этого боремся, потому что мы надеемся на Живого Бога, а Он — Спаситель всех людей, **особенно** верующих". (1 Тим 4:10)*

Я мог бы продолжить, но сейчас сделаем паузу, в момент этой странной, дезориентирующей заключительной фразы “**особенно**”. Что это может означать?

Для такого " универсалиста", как Ганс Урс фон Бальтазар, Священное Писание ставит нас перед чем-то вроде диалектического колебания между двумя видами абсолютных утверждений, которые неразрывны сами по себе, но кажутся непримиримыми противоречием, и, из благочестивых соображений, мы не должны пытаться выбирать между ними. Мы можем в лучшем случае сопоставить стихи того рода, который я только что процитировал (наряду с другими такого же рода), с другими, более зловещими стихами,

которые говорят о будущем отделении праведных и нечестивых, а также о эсхатологическом исключении или уничтожении нечестивых. Прочитав эти антитезисы, мы должны затем молитвенно попытаться удержать два антонимичных свидетельства Писания в постоянном "напряжении", не пытаясь каким-либо образом окончательно разрешить их. Таким образом, по-видимому, мы учимся ждать Бога в спасительном состоянии милосердия ко всем и целебного страха за себя, радостной уверенности в славной силе Божьей любви и ужасном сознании ужасной мощи греха. Возможно, это правильный способ уравновесить ситуацию, но я склонен думать, что это не так. Честно говоря, у меня нет особого желания чего-то ждать от Бога, чтобы увидеть, окажется ли он, в конце концов, лучше или хуже, чем я могу надеяться.

Что касается меня, то я предпочитаю гораздо более древний, возможно, чрезмерно систематический подход к кажущимся противоречивым эсхатологическим ожиданиям в Новом Завете, подход, подобный подходу Григория Нисского или Оригена, согласно которому обе стороны эсхатологического учения Нового Завета являются противоположным языком, представляющем не две противоположные возможности угрожающе нависающих над нами, а скорее два различных момента в целостном повествовании, два различных эсхатологических горизонта, один заключённый в другом. Таким

образом, один набор образов отмечает самый дальний предел имманентного хода истории, и разделение в нем, прямо на пороге между этим веком и "веком грядущим", между теми, кто уже прошёл этот путь, а другой набор относится к тому последнему горизонту из всех горизонтов, “за пределами всех веков”, где даже те, кто путешествовал так далеко от Бога, как только возможно, через все возможные навязанные самим себе ады, в конце концов окажутся в доме, к которому они призваны от вечности, и их сердца очистились от всех остатков ненависти и гордыни. Каждый горизонт, конечно, абсолютен в своей собственной сфере: один - это окончательный вердикт всей человеческой истории, другой - окончательный вердикт о вечных целях Бога. Точно так же, как Божий Суд - это вердикт о насилии и жестокости человеческого порядка и человеческой истории, а Пасха - вердикт о творении, как оно понимается в вечных ответах(counsels) Бога. Эсхатологическое различение рая и ада - это распятие истории, а окончательное всеобщее восстановление всего сущего - это Пасха творения. Во всяком случае, такой взгляд на вещи, по-видимому, придаёт особенно убедительный смысл великому эсхатологическому видению 1 Кор 15. По крайней мере, Павел определённо говорит там, особенно в стихах 23-24, о трех различных моментах, распределённых через две эсхатологические рамки, в процессе окончательного восстановления сотворённого порядка в Боге:

"Но каждый в свою очередь: сначала Христос; потом, когда Он вернется, все Христовы;24 потом будет конец, Христос одолеет всех духов — Начала, Власти и Силы — и передаст Царство Отцу, Богу". (1 Кор 15:23-24)

Только в самом конце этих трех стадий - сначала возвышение Христа, затем возвышение в конце истории тех, кто уже полностью соединен со Христом, а затем "полное завершение" в конце всех веков, когда царство передается отцу, - мы приходим к обетованию 28-го стиха:

"28 Когда Он все отдаст Ему под начало, тогда и сам Сын отдаст себя под начало Тому, кто отдал Ему все под начало, — чтобы Бог был все во всем". (1 Кор 15:28)

В конце концов, хотя Павел неоднократно говорит о грядущем суде, кажется, стоит отметить, что единственная картина, которую он фактически дает нам, находится в 1 Коринфянам 3: 11-15, последние два стиха которого идентифицируют только два класса судимых: спасенных в своих делах и через них, и спасенных через огненное разрушение своих дел.

"Никто не может заложить иного фундамента, кроме того, что уже заложен, а это Иисус Христос.12 А строит ли кто на этом фундаменте из золота, серебра, драгоценных камней или из дерева, из сухой травы или соломы, — работа каждого станет видна потом: 13 ее покажет тот День, потому что он явится в огне. Огонь испытает работу каждого, какова она.14 И чья постройка выдержит огонь, тот получит свое

вознаграждение, 15а чья сгорит в огне, тот понесет ущерб. Правда, сам он будет спасен, как человек, которого вытащили из пламени". (1 Кор 3:11-15)

Если бы Павел хотел, чтобы мы поняли, что будет еще и одна группа вечно покинутых, он бы сказал об этом, но он ничего не говорит нам. И хотя, по общему признанию, позднейшая традиция склонялась к тому, чтобы считать эти стихи относящимися только к двум различным разделениям внутри ограниченного общества избранных, Павел явно ничего подобного не говорит. Если он действительно верил, что альтернативой жизни во Христе является вечное мучение, то с его стороны было бы довольно странно не упомянуть об этом. В каждом случае, в котором он называет “ставки” нашего отношения ко Христу, он описывает спасение как спасение от смерти, а не от вечных мучений. Я знаю, что здесь традиционно принято понимать "смерть" как "духовную смерть", что на самом деле означает не смерть в любом услужливо буквальном смысле и конечным смыслом, но вместо этого бесконечной агонией в разлуке с Богом; но Павел должен был быть каким-то кретином, чтобы не сделать это абсолютно ясным, если это действительно было то, что он хотел, чтобы его читатели поняли.

Я полагаю, что нельзя действительно обсуждать эсхатологию Нового Завета, не рассматривая книгу Откровения. Но я должен быть честен: я не склонен думать о ней как эсхатологической. По общему признанию, это настолько таинственный текст, что

любые ясные утверждения о его природе или значении почти наверняка ошибочны. Но даже в этом случае я действительно не думаю, что можно понять этот текст, в соответствии с каким-либо простым разделением между историей и вечностью или между временем и концом времени, несмотря на все его экстравагантные апокалиптические образы разрушенного и восстановленного мира. На самом деле, я считаю в высшей степени глупым предприятием для любого, кто пытается извлечь из текста хотя бы одно ясное и неоспоримое учение о чем-либо. Откровение, на мой взгляд, представляет собой сложную и непроницаемую загадку, ключ к которой давным-давно утерян вместе с особой местной общиной христиан, создавшей ее. Более того, традиция апокалиптической литературы, на которую она опирается, это одна из таких далеких аллегорий, которая так тщательно скрывает политические и религиозные провокации за сказочными образами сновидений, эзотерическими символами и загадочными шифрами, что мы обманываемся, если воображаем, что она пересекает расстояние в два тысячелетия, не имея никакого представления о тайной общине, из которой возник текст, и не имея никакого намёка на шифры, скрытую под ее бесчисленными слоями. Книга содержит несколько особенно ярких картин окончательной погибели, если это то, за что человек предпочитает цепляться как за нечто внешне твердое и жизнерадостное, среди бурлящих потоков всех этих галлюцинаторных образов; но даже тогда проклятие,

описываемое этими отрывками, в основном падает на явно аллегорические фигуры, такие как "гадес" (персонифицированная смерть) или "зверь" (Рим), которые, по-видимому, едва ли допускают многое в плане доктринальной точности. Так уж вышло, что в тексте есть также агнец с семью рогами и семью глазами, кони со львиными головами и хвостами, как у змей, гигантские Ангелы.... Нужно было бы быть чем-то вроде сумасшедшего, чтобы принять все это за чистую монет утверждение догмы.

Что касается меня, то я даже не думаю, что "Откровение" это книга о конце времени, а скорее манифест, написанный в образном виде иудейским христианином, который верил в соблюдение закона Моисея, но также верил, что Иисус был Мессией. Это по большей части, насколько я могу судить, аллегорическое "пророчество" не о конце истории как таковой, а об открытии новой исторической эпохи, в которой Рим падёт, Иерусалим будет восстановлен, а Мессии будет дана власть "править язычниками железным жезлом". И эта новая эпоха, как ясно возвещает текст, не будет лежать вне истории, а как продолжающаяся реальность: там все еще будут цари и язычники за стенами Божьего града, которых приглашают войти через его открытые ворота. Для меня это религиозная и политическая "басня", главным образом связанная с Римом и Иудеей в последние десятилетия первого века и написанная крайне неясными символами для сообщества, которое

знало этот тайный язык.

Если в Апокалипсисе Иоанна действительно говорится о конце всего сущего, то его вполне можно рассматривать как обещание двух различных решений для падшего времени: конца истории в окончательном суде и затем, по-видимому, окончательное примирение. Опять же, я не верю, что Откровение действительно является эсхатологическим текстом, как это традиционно воспринималось, даже если я допускаю, что этот текст отлит в форме ранее существовавшей надежд и страхов. Мне кажется ясным, что воображаемый ландшафт, пронизываемый его драматическое повествование, находится в некоей области между политическими реалиями и религиозными мечтами.

Нам нужно исследовать эсхатологический язык, используемый Христом в Евангелиях. Здесь также, по общему мнению, наиболее правилен претеристский (preterist - то все пророчества уже реализованы во времена написания) подход к этим текстам, т.е. большая часть евангельских предсказаний о грядущей скорби и суде правильно понимается как относящихся к падению Иерусалима и разрушению Храма, а следовательно, к событиям, которые для авторов уже произошли. Во всяком случае, главные логии у Марка (9: 1; 13: 30) и Матфея (16:28; 24:34), ясно обещают, что "окончательные" бедствия и суд, предсказанные Христом, произойдут в течение жизни некоторых его современников, и это, по-видимому, не вызвало у

евангелистов большого смущения. Внимательные читатели замечали, что значительное число пророчеств Христа в синоптических Евангелиях буквально цитирует Иеремию, чей голос, кажется, иногда и сливается с голосом Христа. И точно так же, как Иеремия, особенно в гл. 7, 19 и 31-32, в образах Божественного суда и "геенны", пророчествовал о неминуемом разрушении Иерусалима, с последующим его божественным восстановлением и сохранением "до века" (31:40), так и Иисус, предупреждает в Евангелиях, о разрушении столь же неизбежном и ужасном, как и то, что было во времена Иеремии. Не нужно даже верить, как это обычно делают исследователи Нового Завета, что наиболее очевидное историческое основание этих пророчеств в так называемом малом апокалипсисе Марка 13, Матфея 24 и Луки 21, является образцом vaticinium ex even tu (то есть предсказание, записанное в летописи ретроспективно, после того, как якобы предсказанные события уже произошли). Иисус действительно мог предвидеть и предсказать все это. Давайте предположим, что он это сделал.

И все же, это не может быть только историей. Более традиционное прочтение пророчеств Христа, как прямых предзнаменований конца истории, не может быть просто отвергнуто. Даже если многие из пророчеств, записанных в синоптических Евангелиях, следует понимать, прежде всего, как духовные комментарии к истории Иудеи первого века,

выраженные в великих и таинственных эсхатологических фигурах, то именно по этой причине эти же самые образы должны указывать на более широкую эсхатологическую грамматику учения Христа. Более того, даже самое основательное из претеристских прочтений текстов не может затмить того факта, что Христос говорит в Евангелиях не только о близкой скорби для сынов Израилевых, но и о том, как вся история и вся человеческая жизнь предстают в свете Божьей вечности и Божьей справедливости. И поэтому мы все еще должны спросить, что же обещал Христос и что предполагали его слушатели относительно спасения и осуждения.

Давайте начнём с самих понятий рая и ада, который нам кажется такими ясными, но определения, который почти невозможно извлечь из языка Нового Завета. Язык Священного Писания говорит о возрождённом творении, о Новом Веке мира, который еще не наступил, и о Новом Иерусалиме, созданном на земле; он не дает никаких обещаний относительно искупленных душ на Небе. Что касается судьбы отверженных, ничего конкретного мы не можем найти в тексте Нового Завета. Во-первых, в Новом Завете нет ни одного греческого термина, который полностью соответствовал бы нашему слову "ад" царству хитроумных пыток, возглавляемых Сатаной, принявшему все более пышную и ужасающую мифическую форму в позднейшие христианские века. Там часто упоминают царстве мёртвых, Гадесе,

который обычно понимается как находящийся под землей (или, возможно, под водами морей) и который на иврите называется Шеол. Именно здесь, практически все умершие ждут конца времён. У Луки именно туда помещены богач, и Лазарь в притче Христа, хотя они занимают очень разные места в его топографии. Затем есть одно упоминание о Тартаре (2 Петра 2:4), слово, заимствованное из греческих языческих преданий, относящихся, не к посмертному месту для душ, а месту, где живут некие нечеловеческие "духи", падшие ангелы и их демонические отпрыски нэфилим, заключены в тюрьму до скончания веков. Наконец, есть рассказы о "Геенне", греческой форме Ге-Хинном, "долине Хинном". Этот термин встречается одиннадцать раз в синоптических Евангелиях и только один раз в Послании Иакова. Если в тексте есть какое-то слово, которое приближается к тому значению, которое мы обычно придаём слову "ад" сегодня, то это должно быть именно оно.

Но даже здесь мы должны всегда помнить о том, какая огромная культурно-историческая пропасть отделяет мир Иисуса из Назарета от нашего собственного. Почему именно долина Хиннома (или, как ее еще называли, Долина сыновей Хиннома) во времена Христа стала названием для места суда, наказание и очищение (обычно после смерти) - трудно сказать. Это реальное место, лежащее к югу-западу от Иерусалима. Существует древнее предание, что

именно здесь находился Тофет - место жертвоприношения детей для почитателей Молоха и Ваала, как это засвидетельствовано в Книгах Левит, 2 Книга Царств, Исаии и Иеремии. Еще задолго до нашей эры это место было связано с непристойными жертвоприношениями злым богам. Но до сих пор ни одна археологическая экспедиция не обнаружила точного расположения этого места. На юго-западных границах долины, возможно, также находились иудейские гробницы и, возможно, римские крематории в период оккупации, но доказательства этого неубедительны. Существует средневековая традиция, которая гласит, что долина использовалась для захоронения и сжигания мусора и, возможно, включала в себя погребальные ямы для захоронения животных и людей. По крайней мере, это вполне соответствует описанию долины Хинном в Книге Исайи 66: 24 как места обитания бессмертных червей и неугасимых огней. Сам Христос заимствовал этот образ (Мк 9: 43-48), так что, возможно, легенда верна. С другой стороны, не обязательно читать любой из этих отрывков, как описание мусорной свалки. Эти же образы в равной степени согласуются с представлениями Иеремии о “Долине резни” в Хинноме, месте, переполненном трупами убитых в результате исторического наказания Бога Иерусалима от рук вавилонского царя, и об израильтянах, которые поклонялись ложным богам и приносили в жертву своих младенцев. В конце концов, что мы знаем наверняка, так это то, что долина стала метафорой

божественного наказания.

Точно так же мы не знаем, какое значение мог иметь этот термин для Иисуса или для его слушателей в Галилее и Иудее в начале I века. Рассказы о Геенне были частью общего религиозного языка еврейского мира до, во время и вскоре после времён Иисуса, но то, как они интерпретировались различными богословскими школами, почти невозможно свести к одной формуле или концепции. Ясно, что иногда он понимался как место окончательного разрушения, иногда просто как место наказания, а иногда как место очищающего возрождения. В обеих крупнейших и наиболее влиятельных раввинских школах времён Христа, в школах Шаммая и Гиллеля, часто описывался как место очищения или наказания на определённый срок; но обе школы, очевидно, также учили, что там будет некоторое состояние окончательного раскаяния, страдания или гибели для душ, неспособных к исправлению. Считается, что Шаммай был самым суровым из двух великих раввинов, поскольку он, по-видимому, думал, что довольно значительная часть человечества в конечном счете может быть потеряна. Тем не менее, для него Геенна была главным образом местом очищения огнем для душ тех, кто не был ни неисправимо злым, ни безупречно добрым в течение своей жизни; и он учил, что, как только их епитимья будет завершена, заключённые будут освобождены и взяты в рай. Гиллель же, напротив, по слухам, гораздо больше

верил в Божью силу, способную спасти нечестивцев от их гибели или проклятия. Но он, очевидно, также думал о Геенне как о месте окончательного наказания и уничтожения тел и душ тех, кто слишком испорчен, чтобы возродиться. Излишне говорить, что некоторые из образов, использованных Христом для описания Страшного суда, вполне соответствовали бы учению любой из этих школ, хотя, возможно, ни одной из них. Что же касается того, что стало доминирующей точкой зрения позднейшей раввинской традиции, что никто не может страдать в геенне более двенадцати месяцев, то это можно проследить, по крайней мере, до учения Рабби Акивы, вначале 1 века. Конечно, теперь никто не может с уверенностью сказать, как именно Иисус понимал огонь Геенны, или какую продолжительность он мог бы назначить тем, кто подвергся этому наказанию, или, даже, как метафорически он намеревался использовать эти образы. Очевидно, что метафора была его естественной языком в качестве учитель, и он использовал пророческие и апокалиптические тропы своего времени в более поэтической, чем точной манере, поэтому было бы глупо предполагать, что язык долины Хинном следует воспринимать более буквально, чем образы мусоросжигательных печей или сезонных урожаев. Да и позднейшее Христианское употребление не очень помогает нам в этом вопросе, учитывая, как велико было разнообразие взглядов было в древней церкви.

Таким образом, мы действительно не знаем,

рассматривал ли Иисус "огонь" Геенны только как образ, как способов уничтожения или даже как способов очищения. Все эти метафоры могли быть истолкованы по-разному. В подтверждение первой возможности можно указать на образы полного разрушения, которые часто использовал Иисус, такие как мёртвые ветви или плевелы, сжигаемые в печах, не говоря уже о его утверждении, что в Божьей власти уничтожить и тело, и душу в геенне (Мф 10:28). Однако в поддержку последней возможности, которая может столь же хорошо объяснить эти кажущиеся "аннигиляционистские" образы, Иисус использует те же метафоры, которые подразумевают, что наказания грядущего мира будут иметь лишь ограниченную продолжительность: если вас посадят в тюрьму, "вы не выйдете оттуда, пока не вернете самую последнюю копейку" (Мф 5:26; Лк 12: 59); немилосердный раб "предаётся мучителям, доколе не возвратит всего, что должен" (Мф 18: 34). Кажется, что к этому "пока" следует отнестись с некоторой серьёзностью. Более того, некоторые нечестивые рабы "будут избиты многими ударами", а другие - "избиты немногими ударами" (Лк 12:49). И, конечно же “Каждый будет очищен огнем, словно жертва солью”. (Мк 9: 49). Этот огонь явно относится к Геенне, но соление здесь является образом очищения и сохранения - ибо "соль хороша" (Мк 9: 50). Мы могли бы даже найти некоторую поддержку “очищения” в Геенне в "И пойдут они на вечную **муку**, а праведные - в вечную жизнь".(Мф 25:46). В позднеантичный период, по

общему признанию, слово на месте нашего "**муку** [наказания]" было слово для любого вида законного наказания. Главные коннотации этого слова - исправительные, а не карательные наказания в текстах образованных писателей на протяжении столетий после время Христа.

Тогда, конечно, остаётся ещё одна возможность: что Геенна, по учению Христа, была местом не уничтожения и не очищения, а скорее вечного сознательного мучения в огромной камере пыток, придуманной Богом любви (чтобы доказать, по-видимому, величие этой любви). Честно говоря, я не вижу в Евангелиях ничего, что обязывало в это верить. Я думаю, что в целом разнообразие и кажущаяся несовместимость метафор, которые Иисус использовал для описания грядущего века в своем общественном служении, должны быть восприняты как запрет на любые догматические высказывания по этому вопросу. Я скажу, однако, что идея вечного наказания для нечестивца, как бесконечных мучений, по-видимому, имела какой-то существенный прецедент в литературе междуцарственного периода, такой как 1 Енох, и, возможно, в некоторых ранних школах раввинской мысли. Но я не нахожу в этом никакого основания предполагать, что в высшей степени живописные и драматические образы отчуждения, используемые Иисусом для описания судьбы отверженных, когда придет Царство,- запретные двери, темнота ночи, вопли отчаяния и скрежет зубов,

могут быть как то догматически истолкованы. Я даже не хочу предполагать, что "непростительное" богохульство против Духа, упомянутое во всех трех синоптических Евангелиях, является тем, за которое должно быть вечное наказание - будь то бесконечные мучения или окончательное уничтожение. В текстах Евангелий просто нет очевидных утверждений о месте или состоянии бесконечного страдания; и опять же, полное отсутствие такого понятия в корпусе Павла или, если уж на то пошло, в Евангелии от Иоанна, или в других посланиях Нового Завета, или в других книгах. Самые ранние христианские документы постапостольской Церкви, такие как Дидахие и писания апостолов, и т. д. делает само это понятие почти столь же исторически подозрительным, сколь и морально отталкивающим. Все, что можно сказать с полной уверенностью, это то, что в этих текстах можно прочесть либо традиционное представление о двойственных вечных посмертных судьбах, либо развитый высокий средневековый Римско-католический взгляд на абсолютное различие между "адом" и "чистилищем", что было бы либо (в первом случае) простым догматическим рефлексом, либо (во втором) проявлением чистой исторической безграмотности.

Я знаю, что трудно убедить большинство христиан в том, что картина ада, с которой они выросли, не слишком "широко" представлена на страницах Священного Писания. Отчасти в этом виновата

традиционная практика перевода, когда используется одно английское слово "ад" для перевода Геенны, Гадеса и Тартара. С другой стороны, мы очень сильно привязаны к нашим призракам. Возможно, мысль об аде доставляет многим из нас такое же наслаждение, и именно поэтому мы так охотно видим его в тексте Писания, даже там, где его действительно найти нельзя.

Моя собственная точка зрения, состоит в том, что абсурдно рассматривать любой эсхатологический язык Нового Завета как содержащий, какое-то точное догматическое определение буквальных условий будущего мира. Я совершенно уверен, что в то время как Христос использовал всевозможные образы окончательного суда и говорил о различии между праведными и нечестивыми, и говорил об ужасных последствиях для последних их действий в этой жизни, ничто из этого не должно быть воспринято как увещевания предназначенные для наставления. Я абсолютно уверен, что если бы Иисус пожелал дать точную картину грядущего века, он мог бы это сделал. На самом деле, чем пристальнее вглядываешься в образы, которые Он использовал, тем больше чествуется поэзия этого текста. Этого можно ожидать, если вспомнить обстоятельства жизни Христа проповедника. Прежде всего, в его языке был очень специфический социальный и (в самом широком смысле) политический аспект. Его суждения были направлены главным образом на богатых и

могущественных, и они выражали его гнев против тех, кто эксплуатировал и угнетал и игнорировал слабых, бедных, больных, обездоленных. Он был пророком Израиля, который, как и многие пророки Израиля до него, использовал яркие образы божественного суда, чтобы осудить несправедливость и безумие своего века; а так как он был евреем первого века, то язык включал в себя апокалиптические образы и понятия раннего раввинского учения. Он говорил своим современникам, и особенно тем из его собратьев-евреев, которые забыли справедливость и милосердие закона, что в царстве Божье первыми будут бедные и заброшенные оправданные Божественной справедливостью, а их угнетатели будут низвергнуты. Поэтому мне очевидно, что такой язык не может дать конкретные представления о рае и аде, вечности и времени, искуплении и опустошении. Все это говорит нам о том, что Бог справедлив и что мир, который он приведёт в исполнение, будет таким, в котором милосердие изгнало жестокость, и что все мы должны в конечном счете ответить за несправедливость, которую мы совершаем. Это язык, который одновременно существует в двух различных эпохах, ни одну из которых он не претендует описывать всё в буквальных деталях: он одновременно провозглашает справедливость, которая должна быть установлена в будущем божественном вмешательством, и утверждает справедливость, которая может быть реализована только за пределами окончательного завершения исторического времени. Он предназначен, как кажется

очевидным, для того, чтобы побудить своих слушателей к благоразумному страху и осторожной надежде.

III

Кроме того, много серьёзных экзегетических дебатов кипит вокруг вопроса о том, можно ли сказать, что учение Христа о Суде вообще касается разницы между временем и вечностью, по крайней мере в качестве главного мотива, а не разницы между этим веком (на иврите "Олам ха-Зе") и веком грядущим ("Олам ха-ба"). Многое, естественно, зависит от того, насколько правильно воспринимается греческое прилагательные в тексте, которое просто и ясно переводится как "вечный"(eternal) или "вековечный" (everlasting). Это то самое слово, двусмысленность которого была замечена еще в первые века существования Церкви. Конечно, существительное "эон", от которого оно происходит. Слово, возникшее в классический и позднеантичный периоды, чтобы иногда указывать на бесконечный период или, по крайней мере, неопределённой продолжительности. Но это никогда не было его самым буквальным смыслом. На протяжении всей античной и поздней античной греческой литературы "эон" означал "век", то есть просто "большим периодом времени" или "продолжительным интервалом". Сначала он обычно использовался для обозначения продолжительности

жизни одного человека, хотя иногда его можно было использовать и для значительно более короткого периода (даже один год). Со временем "эон" стал означать что-то вроде отдельной эпохи, или времени далекого прошлого, или эпохи далекого будущего. Платон в "Тимее" использовал его для обозначения времени, свойственного высшему Небесному Царству, радикально отличному от подлунного хроноса, земного времени зарождения и распада. Он также, между прочим, возможно, был первым, кто дал этому слову прилагательную форму "эонус". Однако даже здесь нужно проявлять некоторую осторожность, чтобы понять смысл любого из этих терминов в специальном употреблении Платона.

Для Платона хронос и эон были не временем и вечностью, а скорее двумя различными видами времени: первое характеризуется изменением и, следовательно, состоит в непрерывном состоянии длительности (измеряемом звездными вращениями небес), при котором вещи могут раскрывать свои сущности через диахронное расширение и через процесс возникновения и исчезновения. Второе - характеризуется неизменностью и наполненностью, совокупностью каждой сущности, реализованной в своей полноте в одном неизменном состоянии. Таким образом, Эон выше - это все "эпохи" мира, существующие одновременно во времени без движения (то есть изменения), где ничто не возникает и не исчезает. В то время как хронос - это "движущийся

образ Эона", тусклое отражение этой небесной полноты в призрачной процессии призрачных фрагментов. Следовательно, Платон на самом деле не использует "эон" для обозначения бесконечной длительности, потому что (если использовать несколько более позднюю терминологию) всякая длительность - это "динамический" процесс, постоянный переход от возможности к действительности; однако в эоне нет нереализованной динамики или "потенции", требующей актуализации, поскольку все существует в состоянии неизменной полноты, и поэтому технически ничто вообще не меняется. Следовательно, и для Платоновской традиции в целом вполне может быть так, что вышеприведённый эон сохраняется лишь до тех пор, пока продолжается нынешний мировой цикл, и что в конце Платоновского года, когда звезды начинают свое великое вращение заново, один небесный век сменит другой. Более того, это понятие неизменного небесного эона или (по-латыни) aevum, которое совершенно отличается от изменчивости земного chronos или tempus, было частью христианской космологии от поздней античности до позднего Средневековья. Здесь внизу - время зарождения и упадка; там наверху - ангельский неизменный "век", эфирное царство небесных сфер; а затем еще выше - эмпирея Бога в самом себе: "за пределами всех веков". Подобным же, но не тождественным образом, эон также вошел в древнее употребление, чтобы означать, как это часто бывает в Новом Завете, то или иное универсальное

употребление: этот нынешний век мира, например, или век грядущего мира, или небесную сферу реальности за пределами этого мира вообще (как это, по-видимому, происходит в Евангелии от Иоанна). Однако в целом ко времени Нового Завета значения этого слова были слишком разнообразны, чтобы сводить их к какому-либо одному смыслу, используемому в современных языках. Иногда оно может относиться к какому-то виду времени, иногда - к какому-то месту, иногда - к определённому виду бытия или субстанции, а иногда - к состоянию существования. Для образованных иудейских учёных времён Христа, писавших по-гречески, таких как Филон Александрийский (ок. 20 до н. э. - ок. 50 н. э.) и Иосиф Флавий (37-ок. 100), эон все еще понимался лишь как ограниченный период времени, часто столь же короткий, как одна жизнь, иногда как три поколения.

Точно так же производное прилагательное aionios не имело внутреннего значения "вечный". Его можно было бы использовать для обозначения вечности весьма несовершенно, подобно тому, как это делают сегодня английские слова типа "долгий" (enduring) или "постоянный"(abiding). Но обычно оно имело гораздо более неопределённый оттенок. И пластичность этого термина, безусловно, была полностью оценена христианскими универсалистами греческого и сирийского Востока в более поздние века: Климентом, Оригеном, Григорием Нисским,

Макриной, Диодором Тарсским и т. д. Как я уже отмечал Василий Великий сообщил, что подавляющее большинство его собратьев-восточных христиан полагают, что aionios kolasis, "наказание века" (или, как его обычно переводят по-английски, "вечное наказание"), упоминаемое в Евангелии от Матфея 25: 46, будет заключаться лишь во временном испытании души; и он не предложил никаких возражений против такого прочтения. Иоанн Златоуст, однажды даже использовал слово "aionios" для описания царствования сатаны над этим миром именно для того, чтобы подчеркнуть его скоротечность, подразумевая тем самым, что царство сатаны будет длиться только до конца нынешнего "века". И если мы хотим обратиться к свидетельству языческих писателей, так как платоники верили в муки ада, то стоит отметить, что еще в VI веке, философ-неоплатоник Олимпиодор Младший (495-570) считал очевидным, что страдания нечестивых душ в Тартаре, конечно же, не бесконечны, а просто очень длительны, "aionios". Кроме того, в христианском мире существовали области, где подобное мышление существовало далеко за пределами античности. Восточно-сирийская традиция оставалась особенно “гостеприимной” к понятию временного ада и окончательной всеобщей победы Бога над злом. В тринадцатом веке, например, восточно-сирийского епископа Соломона Басрийский, в своей чудесной "Книге пчелы", буднично заметил, что в Новом Завете le-alam или aionios не означает "вечный", и что, конечно, ад не является бесконечным

состоянием.

По общему признанию, знания греческого языка могут пролить не так уж много света на служение Христа в Галилее и Иудее. Иисус, по словам Луки, был грамотным сыном синагоги. Это могло означать, что он умел читать на иврите или на греческом, или на обоих языках (еврейская Библия того времени, даже в отдалённых районах Галилеи, вероятно, часто была греческой версией Септуагинты). Некоторые исследователи Нового Завета и христианские историки на протяжении многих лет сомневались в том, что Он вообще мог свободно говорить по-гречески, но я подозреваю, что это неверный вывод, основанный на ярко выраженной тенденции более устарелой протестантской библейской науки, рассматривать иудаизм первого века на Ближнем Востоке, как странно изолированный от более крупной греко-римской культуры, в которую она была давно погружена. После трех столетий эллинизации языком всего региона стал койне-греческим. Тем не менее, мы можем с большой уверенностью сказать, что, когда Иисус обращался к многочисленным людям, которые были главным образом крестьянами Галилеи и Иудеи, Он, несомненно, делал это на местном арамейском. И поэтому, если предположить, что учения, записанные в Евангелиях, действительно являются верными соответствиями семитских терминов, которые он использовал в своих проповедях, то нам следует подумать, какие из них скрываются за словами Нового

Завета. Здесь, к счастью, Септуагинта дает нечто вроде руководства. На её страницах Слова aion и aionios соответствуют различным формам и употреблениям еврейского olam, что может означать "век" или "эпоха", или время, скрытое в далеком прошлом или далеком будущем, или "мир" или "устроение", или даже иногда, возможно, "навсегда", но которое также может означать просто любой длительный период с естественным термином, и не обязательно особенно длительный период. Во Второзаконии 15: 7, например, еврейский текст использует Олам, чтобы указать продолжительность жизни раба, греческий использует aion. Действительно, не было никакого древнееврейского термина, который естественно нес бы в себе значение “вечности” в точном смысле, понимаемой либо как бесконечная временная длительность, либо как вневременная неизменность. Скорее, в еврейских текстах используется ряд идиоматических фраз, метафорических, гиперболических, с помощью которых создаётся впечатление необычайной длительности, иногда настолько большой, что она наводит на мысль о реальной бесконечности. Некоторые повторяющиеся греческие слова встречаются как в Септуагинте, так и в Новом Завете. Возьмём, например, греческую фразу "eis ton aiona", которая обычно переводится на английский язык как "навсегда", что верно, если педантически точно определить этимологическое присутствие латинского слова aevum , передаваемое как "навсегда", но лучше было бы перевести, как нечто

вроде “до века” или “для века”. Однако, как бы мы ни интерпретировали отдельные термины, мы никогда не должны забывать, что сегодня вся совокупность смыслов, которые мы извлекаем из этих фраз, полностью отделена от религиозного мира времени Христа, и в особенности от его религии и эсхатологических ожиданий. По крайней мере, кажется вполне достоверным, что в Новом Завете, и особенно в учении Иисуса, прилагательное aionios является эквивалентом чего-то вроде фразы le-olam; и все же не менее очевидно, что это употребление не может быть четко отделено от языка 'olam ha-ba, не теряя при этом некоторого особого значения, которое оно, несомненно, имело во времена Христа. Таким образом, вопрос заключается не в том, как “*долго* ”, а скорее в том, *когда* и *в каких рамках реальности* – т.е. находится это в пределах или за пределами истории.

IV

Возможно, проблема заключается в другом смысле, по крайней мере, в Евангелии от Иоанна часто кажется, что употребление aionios указывает не на обширную продолжительность или просто на некую эпоху, которая хронологически сменит нынешнюю эпоху, а скорее на реальность Царства Божьего, которое вместе со Христом вошло в космос “свыше”. На самом деле, я склонен думать, что Евангелие от Иоанна использует это слово в манере, мало

отличающейся от той, которую использовал Платон в "Тимее": оно указывает на наднебесное (supercelestial) царство, невосприимчивое к непостоянству и смертности земного царства здесь, внизу. Как бы то ни было, если принять четвертое Евангелие как своего рода второе размышление о личности Христа, так сказать, теологический комментарий к спасительному акту Бога в падшем времени, то окажется, что его язык, по-видимому, указывает на преодоления различия между окончательным судом всего сущего и судом, вынесенным Христом на Голгофе, или между жизнью грядущего века и жизнью, непосредственно присутствующей в воскресшем Христе, или даже между возвышением Христа на Кресте и его окончательным возвышением как Логоса - Бога над всем сущим. Я не имею в виду, что эсхатологический горизонт истории стирается в Евангелии; он сохраняется, но также совершенно определенно в некотором смысле переносится в здесь и сейчас, как божественная реальность, которая не просто следует за падшей историей, но всегда пребывает над ней. Эсхатология Иоанна настолько полно реализована в настоящем, настолько имманентна, что, возможно, все, что осталось от этого эсхатологического горизонта в историческом времени, - это обещанный возглас Христа, который однажды воскресил мёртвого: "Лазарь, выходи!". Во всяком случае, не ясно, будет ли, по четвертое Евангелие, какой-либо дополнительный "страшный суд", чем тот, что уже произошёл во Христе. Поэтому, возможно, другое, еще более "претеристское"

понимание пророчеств Христа о пришествии Сына Адама, которое еще лучше объясняет Его обетования своим ученикам скорого пришествия Царства, состоит в том, чтобы видеть его слова как указывающие на его собственное распятие и Воскресение, где все было судимо, все искуплено. Все, что было предсказано, действительно, уже сбылось. Царство действительно приблизилось, оно близко и сейчас оно открывается. Этот час действительно настал. "Судья, судимый на нашем месте" (по выражению Карла Барта) - это также воскресение и жизнь, которая всегда уже преуспевала и превышала время осуждения. Таким образом, воскресший Христос действительно уже сам является восстановленным храмом, как и было предсказано его словами. И тогда, возможно, точно так же, как существует порог (threshold), который ещё должен быть преодолён в истории, между этим веком и веком грядущим, или между этим веком тут внизу, и тем сверхнеестественным веком там выше, и там существует также еще более окончательный порог, который должен быть преодолен, между этим следующим более высоким эоном и вечной жизнью Бога "за пределами всех веков". В конце концов, как отмечали многие библеисты, фигура Христа, в четвертом Евангелии, проходит через мир как свет вечности. Он уже есть и суд, и спасение, открывая ад в наших сердцах, но сокрушая его в своей плоти, чтобы "притянуть" всех к себе. Некоторые вещи тогда, возможно, существуют только в том, чтобы быть превзойдёнными, побеждёнными, сформированными,

искупленными: "чистая природа", "чистое ничто", первичная материя, конечная потеря. Ад, предстаёт в тени креста как то, что всегда уже побеждено, как то, что Пасха оставляет в руинах, к чему мы можем сбежать от преображающего Света Божьего, если захотим, но где мы никогда не сможем окончательно успокоиться, ибо, будучи только тенью, он не дает нам ничего, за что можно было бы цепляться. Ад существует, пока он являет только как последний ужасный остаток враждебности падшего творения к Богу, затянувшиеся последствия состояния рабства, которое Бог победил универсально во Христе и в конечном счете победит индивидуально в каждой душе. Эта эпоха уже прошла, как бы долго она ни продолжалась в своем собственном последствии, и таким образом в грядущем веке и за пределами всех веков, все вернутся домой в Царство, уготованное им еще до основания мира.

Третья Медитация. Что такое человек?

Размышление о божественном образе

Я начну с цитаты из книги Паскаля "Мысли", которая оставила след в моем сознании, когда я впервые прочитал ее много лет назад, будучи студентом:

Ведь, бесспорно, нет ничего более оскорбительного для нашего разума, нежели утверждение, что за грех, свершенный первым человеком, в ответе самые отдаленные потомки этого человека, к его греху никак не причастные. Подобное перетекание вины представляется нам не просто невероятным, но и в высшей степени несправедливым, ибо что больше противостоит нашей убогой земной справедливости, нежели вечное проклятие, тяготеющее на ребенке, не способном на проявление собственной воли и не запятнанном грехом, который был совершен за шесть тысяч лет до его рождения? Разумеется, подобное учение больно ранит нас, но, с другой стороны, лишь эта непостижимейшая из тайн и дает нам возможность постигнуть самих себя. Именно в ее бездне и скрыт узел, от которого тянется все перепутанное плетение нитей нашего нынешнего удела, так что человек был бы еще более невообразим без тайны первородного греха, чем тайна первородного греха невообразима для человека. (Мысли 7:38)

Для меня этот отрывок прекрасный пример того, как христиане на протяжении веков преуспевали в превращении "благой вести" о Божьей любви во Христе в нечто иррациональное и морально ужасное. Трудно не восхищаться изобретательностью, с которой, многие богословы стремились сделать отвратительное если не приемлемым, то хотя бы отчасти разумным. Они обманывали себя способом, о которых я уже упоминал выше: они говорят себе, мол, что вечность мучений -

это совершенно снисходительное наказание даже за самый маленький грех, за самый ничтожный проступок, потому что тяжесть любого проступка должна измеряться достоинством того, кого он обидел, а Бог обладает бесконечным достоинством! Но опять же, конечно, все это чепуха: "пропорция" вины - это не объективная величина, а оценка, и только чудовищное правосудие откажется приписать вину в соответствии со способностями и знанием преступника; а слава, явленная жестокостью или местью, это вовсе не слава. Однако, что бы ни говорили себе христиане, чтобы понять смысл этого учения, единственное, о чем они всегда старательно избегали глубоко задумываться, это каким должен быть характер Бога, чтобы он захотел создать мир конечных существ на таких условиях. Но я уже достаточно подробно останавливался на этом моменте. Итак, достаточно здесь сказать, что бывают моменты, когда мне трудно не думать, что главное отличие христианства от других теистических вероучений состоит в том, что оно одно открыто предписывает своим приверженцам бесчестно превосходить Бога, которому они поклоняются.

Я подозреваю, что ни одна фигура в христианской истории не страдала от большей несправедливости, чем учение благодати апостола Павла. Благодаря Августину, это породило мрачные искажения Евангелия. Первородный грех, предопределение ante praevisa merita, вечное проклятие некрещеных младенцев, реальное существование "сосудов гнева" и

так далее-все это гнусные и бессвязные догматики приписываются Павлу. Это все несовместимо с главными темами провозглашения Павлом - торжество Христа и Божьего замысла в избрании. Рассмотрим, например, 9-11 главы Послания к Римлянам, которые для Августиновской традиции представляют собой locus classicus ее теологии "благодати". С самого начала в западной христианской церкви эти, по общему признанию, сложные, но отнюдь не герметичные страницы были неправильно истолкованы в двух неверных направлениях: во-первых, как аргумент относительно вечных судеб отдельных душ, а не как размышление об отношениях между евреями и христианами в рамках Завета; и, во-вторых, как собрание утверждений, а не как непрерывный дискурс по одному явно гипотетическому вопросу. И в результате получилось нечто ужасное.

На самом деле все это довольно странно. Доводы Павла в этих главах нетрудно проследить, если мы не начинаем с ошибочных посылок. То, что занимает его от начала до конца, это мучительная тайна, что Мессия Израиля пришел, и как мало детей из дома Израилева приняли этот факт, но много людей вне Завета поверили в него. А как же тогда верность Бога своим обетованиям? Как может обещанный Мессия Израиля не быть спасителем Израиля? Вопрос Павла, это не абстрактный вопрос о том, какие отдельные человеческие существа являются "спасёнными", а какие - "проклятыми". К концу текста первая

категория оказывается значительно больше, чем "избранные" , в то время как вторая категория вообще не появляется. У него есть гораздо более насущный вопрос, касающийся Израиля и церкви, и ответ, к которому он в конечном счёте приходит, который он гениально извлекает из логики избрания в Еврейском Писании. Он начинает свои размышления, с того, что обрисовывает, в самых резких выражениях, проблему, которая его мучает. Мы знаем, говорит он, что божественное избрание это Божий дар, не заслуженный, а подаренный; и не по заслугам были избраны язычники-верующие. "Иакова я полюбил, а Исава возненавидел" (Рим 9:13) .Здесь, напомним, Павел цитирует Малахию, для которого Иаков символизирует Израиль, а Исав - Едом, что, по-видимому, является, если представить себе, что речь идет о разделении на проклятых и спасенных, типологией наоборот! Для своих собственных целей, продолжает Павел, Бог ожесточил сердце фараона. Он милует, кого пожелает, ожесточает, кого пожелает (Рим 9: 15-18).

«Как Он может в таком случае кого-нибудь винить? Разве кто в силах противиться Его воле?» 20 Но кто ты, человек, чтобы спорить с Богом? Разве скажет горшок горшечнику: «Зачем ты меня таким сделал?» 21 Что, разве горшечник не вправе из одной и той же глины сделать и дорогой сосуд, и простой горшок? (Рим 9:19-21)

Итак, Бог проявит свою силу, сохранив "сосуды

гнева", сохранив их только для разрушения, чтобы дать поучительный контрапункт богатству славы, которую он расточает на "сосуды милости", которые он призвал из среды иудеев и язычников одинаково (Рим 9: 22-24)? По общему признанию, это ужасная возможность, и страшно даже думать об этом, но, возможно, так оно и есть: только избранные должны быть спасены, а остальные оставлены нечестивыми, исключительно как проявление божественной мощи; верность Бога - это его личное дело. Ну что ж, пока все идет по-Августину. Ибо, как это бывает, вместо того чтобы предложить решение затруднительного положения, в котором он находится, Павел просто повторяет это затруднительное положение в его самой мрачной возможной форме, на самой грани отчаяния. Однако он не останавливается на этом, потому что знает, что это не может быть правильным ответом. Это, на самом деле, настолько очевидно нелепо, что нужно искать совершенно другое решение, которое имеет смысл и не требует отказа ни от разума Павла, ни от его уверенности в Божьей праведности. Таким образом, вопреки своим собственным предостережениям, Павел действительно продолжает сомневаться в праведности Бога; и он проводит следующие две главы, недвусмысленно отвергая предварительный ответ (гипотезу о "сосудах гнева") полностью, чтобы прийти к совершенно другому - и гораздо более славному-выводу. И опять же, его рассуждения полностью основаны на языке избрания в Еврейском Писании.

На протяжении всей книги Бытия, образ Божьего избрания упорно, даже пародоксально(perversely) антонимичен: всегда и снова старший, которому по праву принадлежит первородство, вытесняется младшим, которого Бог избрал вопреки всякой естественной "справедливости". Это практически перемещающийся (running) мотив, присутствующий во всём тексте, от Каина и Авеля до Манассии и Ефрема. Это имеет решающее значение для понимания Павла. Библейская модель это не исключения/включения, а скорее провиденциальная задержка и разделение хода естественной "справедливости" первородства, в результате чего сфера избрания становится безмерно расширенной, так что в конечном счете, она принимает не только брата, первоначально и "справедливо" исключённого законом первородства (Иаков, например), но и брата (Исав, например), который был "несправедливо" предрешен Божьим ниспровержением обычая. Оказывается, здесь нет никакого окончательного разделения между избранными и отверженными, а скорее прямо противоположное: окончательное объятие всех в единой и изобретательно универсальной благодати избрания. Вот почему Исав и Иаков дают столь удачную типологию аргументации Павла. Мы должны помнить, что Исав не был окончательно отвергнут, в рассказе о двух братьях; он и Иаков примирились с возрастанием обоих именно вследствие их временного отчуждения. Действительно, когда они воссоединяются, именно Иаков говорит Исаву (а не

наоборот): “видеть твое лицо-все равно что видеть лицо Бога”. Более того, в случае Израиля и церкви избрание стало еще более буквально "антиномичным": Христос есть конец закона (как в смысле его цели, так и в смысле его заключения), и именно по этой причине все люди могут достичь праведности; с исполнением праведности закона его предписания и ограничения были отменены, стена разделения между народами была снята, и всякое различие между иудеями и язычниками было стерто; таким образом, Бог благословляет каждого (Рим 10:11-12). Что же касается верующего "остатка" Израиля (Рим 11: 5), то оказывается, что они были избраны не как ограниченное число "спасенных" внутри Израиля, но как истина, через которую весь Израиль будет спасен (Рим 11:26); они являются той частью, которая делает всю совокупность святой ("И если корень посвящен Богу, то и ветви" Рим 11:16). И опять-таки, как это постоянно происходило в Книге Бытия, провиденциальный ход выборов значительно расширяет ее объятия: на какое-то время, правда, часть Израиля ожесточается, но это останется таковым только до тех пор, пока не войдет "полное число" (pleroma) язычников (Рим 11:25). Неверующим среди сынов Израилевых, возможно, было позволено споткнуться, но Бог никогда не позволит им упасть. И поэтому, если их неудача теперь приносит обогащение миру, то насколько больше они смогут дать, когда войдёт их собственная "полное число" (плерома)? Временно исключенные (подобно Исаву) ради

"примирения мира", они тоже в конце концов будут восстановлены в Божьей благодати; и это будет не что иное, как "Воскресение из мертвых" (Рим 11: 11-12, 15). Таков ответ, рассеивающий тени мрачного "а что, если" Павла в 9 главе Послания к Римлянам, его тёмный негатив. Оказывается, что нет окончательного разделения между сосудами гнева и сосудами милосердия; это была гротескная, слишком человеческая мысль, которую теперь можно прогнать навсегда. Божья мудрость намного превосходит нашу, и его любовь может осуществить все, что она задумала. Он связал всех в непослушании, чтобы явить всем милость (Рим 11: 32): все суть "сосудов гнева" именно для того, чтобы все сделалось "сосудами милости". Как я уже сказал, это не так трудно понять, если есть желание это сделать.

Одно из классических толкований, этих славных заключительных размышлений в одиннадцатой главе Послания к Римлянам, особенно в реформатской традиции, состоит в утверждении, что понятия языка Павла - "все", "вся полнота", "мир" и так далее, на самом деле все еще означает не больше, чем то, что все народы будут спасены только в "представительной" форме крошечного числа избранных. Но это, конечно, абсурд. Павел совершенно ясно и непоколебимо говорит, что это именно те, кого не призывают, те, кто не является "lect", тем, кому вместо этого было позволено споткнуться, но кому никогда не будет позволено упасть. Те, кого он называет "избранными",

не составляют всех спасённых; они лишь первые плоды великого плана спасения. "Отверженные" тоже будут собраны в конце времен, удержаны в объятиях, прежде чем они успеют упасть. И это, конечно, единственный вывод, который может избавить Павла от его страхов. Если бы он не мог прейти к такому вывожу, он закончил бы свои размышления в той же темноте, в которой начал, его славное открытие было бы сведено к унылой тавтологии, а его великолепное видение обширных возможностей Божественной любви превратилось бы в смехотворную карикатуру на ее убогую ограниченность. Однако в целом поздне-Августинская традиция в отношении этих текстов была настолько обширна и могущественна, что для миллионов христиан она фактически лишила аргументацию Павла всего ее реального содержания. Это в конечном счете сделало возможными те спазмы теологического нигилизма, которые побудили Кальвина, как я уже отмечал, утверждать, что Бог предопределил даже падение человечества и что он ненавидит нечестивцев. "Sic transit gloria Evangelii" (так проходит слава Евангелия). Это, пожалуй, самый удручающий парадокс, когда-либо возникавший во всей христианской теологической традиции. Великая попытка Павла доказать, что избрание Бога - это не произвольный акт предвзятого исключения, а скорее провиденциальное средство для достижения неограниченного включения всех людей, веками использовалась для продвижения того, что в буквальном смысле является тем самым учением,

которое он так явно отвергал.

II

Если бы рассмотренная выше, христианская традиция, вместо Августина, внимала бы Григорию Нисскому, то можно было бы избежать многих ужасных заблуждений и искажений. Когда Григорий анализировал эсхатологический язык Нового Завета, он верил, что видит не какое-то вечное разделение между двумя “городами” искупленных и нечестивых, а лишь временное разделение между двумя моментами в рамках единой экономии всеобщего спасения. То, что он обнаружил, было, как я сформулировал это в своей второй медитации, двумя различными эсхатологическими горизонтами, один из которых был полностью заключен в другой. Для него сотворение и искупление мира принадлежат к тому единственному великому процессу, посредством которого Бог осуществляет совершенное творение, пребывавшее от века в Божественной воле, задуманное и предназначенное им прежде всех веков. Он верил, что все сотворенное время есть не что иное, как постепенное раскрытие во времени и посредством изменения вечного и неизменного замысла Бога. Для него, в сущности, творение двояко: есть предшествующий (то есть вечный) творческий акт пребываение в Боге, как цель, к которой все направлено и ради которой все было создано (описано

в Бытия 1:1-2:3); и есть последующий творческий акт, который является временным развёртыванием божественной модели. От вечности, говорит Григорий, Бог задумал человечество в виде идеального "человека" (anthropos), одновременно и человеческого существа, архетип и совершенное существо, полностью сформированное по Божественному подобию, ни мужского, ни женского пола, обладающее божественными добродетелями: чистотой, любовью, бесстрастием, счастьем, мудростью, свободой и бессмертием. Но это не означает, как мы могли бы ожидать, что Бог сначала создал вечный идеал человека, а только потом создал отдельных людей в подражание этому универсальному архетипу. Скорее, для Григория это изначальное "идеальное" человеческое существо заключает в себе, действительно и тождественно, всю плерому всех человеческих существ в каждом веке, от первого до последнего. В своем великом трактате "Об устроении человечества" Григорий читает Бытие (1: 26-7) - повествование о сотворении людей, где человечество описывается как сотворенное "по образу Божию", имея в виду не Сотворение Адама как такового, а зачатие в вечных божественных Советах этого полного сообщества всего человечества: всего рода. Постигнутого Божьим “предвидением” как “в едином теле”, которое только в своей совокупности истинно отражает божественное подобие и божественную красоту. Что же касается двух индивидуумов Адама и Евы, сотворение которых описано во втором

повествовании о сотворении мира, то они, возможно, были в высшей степени наделены дарами благодати при своем происхождении, но сами они были лишь первыми членами той конкретной общины, которая только в целом может по-настоящему отражать славу своего создателя. Ибо теперь только в чистоте божественной мудрости эта человеческая тотальность существует "всецело" (athroos), в своей собственной полноте. Она проявится в исторической действительности, в конкретной полноте своей красоты, только в конце долгого временного "развертывания" или "последовательности" (akolouthia). Только тогда, когда время и времена будут закончены, истинно искупленное человечество, которое прошло через все века, будет восстановлено во Христе. Только тогда, в предельной солидарности всего человечества, действительно будет создано существо, сотворённое по образу и подобию Божию: "так возникло человечество по образу", пишет Григорий, " вся природа [или род], богоподобное существо". И то, что таким образом возникло, было, благодаря всемогущей мудрости, не частью целого, а всей полнотой природы в целом. "Именно и исключительно это полное сообщество людей во все времена Бог избрал своим образом, истиной, славой и наслаждением. И Бог принесет это доброе творение, которое он желает передать, несмотря на грех, как в пределах человеческой истории, так и против нее. Он никогда не перестанет претворять в жизнь историю, которую он намеревается сотворить, несмотря на наше

отступничество от этой истории. Но в то же самое время-так говорит Григорий в своем “Трактате о девственности” - грех открыл свою собственную историю, свою собственную аколутию лишений и насилия, распространяясь во времени от своих первых семян, борясь против Божьей любви. И поэтому, конечно, на протяжении всей человеческой истории изначальное раскрытие творения Бога должно преодолеть паразитическое раскрытие зла. Но даже в этом случае человечество, понимаемое как плерома Божьего избрания, никогда не перестаёт обладать той бессмертной красотой, которую человечество, понимаемое как историческая общность, в значительной степени утратило. Бог, вечно размышляя об этой красоте, притягивает все вещи к славе, которую он им предназначает, хотя и в соответствии с тайной - благодатью, которая не предопределяет действия человеческой свободы, которая, тем не менее, не может окончательно ускользнуть от нее.

Для Григория же эта человеческая целостность принадлежит Христу от вечности и никогда не может быть отчуждена от него. Согласно “Об устроении человечества”, тот вечный человек, который живет в Божьем Духе (counsels) , был от начала сотворен после красоты вечного Логоса, Вечного Сына, и был создан не для чего иного, как для того, чтобы стать живым телом Христа, который является его единственной главой. Таким образом, для Григория вся драма

воплощения, смерти и воскресения Христа была предпринята именно для того, чтобы вечный сын стал его сыном и смог вернуть себе тех, кто принадлежит ему, то есть всех. Войдя в полноту человечества, как единый человек, среди мужчин и женщин и приняв, таким образом, тварную конечность человечества и его историю, как свою собственную, Христос вновь переориентировал человечество к его истинному концу; и поскольку человеческая совокупность есть живое единство, воплощение Логоса имеет значение для целого. В кратком комментарии, на языке эсхатологического "подчинения" сына отцу к 15 главе 1-го Послания к Коринфянам, Григорий даже говорит о Христе как о принявшем не только абстрактную человеческую природу, но и всю плерому, что означает, что его слава вошла во все человеческое. Да и не могло быть иначе. Такова неделимая солидарность человечества, утверждает он, что все тело, в конечном счете, должно быть в единстве со своей головой, будь то первый или последний Адам. Поэтому послушание Христа Отцу даже до смерти, будет совершено только эсхатологически, когда весь род, собранный в нем, будет отдан Отцу как одно тело, в дар подчинения Сына, и Бог будет всем во всем. На Пасху Воскресение Христа положило начало последования (akolouthia) Воскресения, так сказать, в едином теле человечества, развертыванию, которое теперь не может прекратиться (учитывая единство человеческой природы), пока не исчезнет последний остаток греха-последняя тень смерти. Григорий находит это подтверждение и в

одном из своих ранних трактатов ("опровержение" учения Богослова Евномия), в Евангелии от Иоанна 20:17: когда Христос, говорит Григорий, идет к своему Богу и отцу, к Богу и отцу своих учеников, он представляет все человечество Богу в себе. В своей книге "О душе и Воскресении" (m oreover) Григорий сообщает учение своей сестры Макрины о том, что, когда это будет сделано, все разделения наконец отпадут, и больше не будет никакого разделения между теми, кто живет в пределах храма и те, кто был оставлен снаружи, ибо все преграды греха, отделяющие людей от тайн внутри завесы святилища, будут разрушены; и тогда вокруг Бога будет всеобщий праздник, в котором ни одно разумное существо не будет лишено полного участия, и все те, кто был когда-то исключен из-за греха, войдут в общество благословенных. Мы видим здесь изысканную симметрию в чтении Григорием Писания о сотворении и искуплении, а также в его понимании совершенного объятия вечности историей: подобно тому, как истинное первое творение человечества (Бытие 1:26-27) было вечным замыслом в божественных советах всего человечества, объединенного с ним, в то время как второе (Бытие 2: 7) было началом истории, полностью зависящей от этого вечного постановления, так и кульминация истории (1 Кор 15:23) в конце концов будет как бы заменена и взята в этот изначальный мир вечности, в ее эсхатологическом воплощении (1 Кор 15: 24), и воля Божья совершится в вечном теле Христа.

Таким образом, для Григория не может быть ни истинного человеческого единства, ни даже совершенного единства между Богом и человечеством, кроме как с точки зрения конкретной солидарности всех людей в этой полной общности, которая одна является истинным образом Бога. Бог будет всем во всем, утверждает Григорий в Трактате о младенцах, которые умирают преждевременно, не просто заключая человечество в себе абстрактно, как универсальный идеал, который он искупает в нескольких избранных душах, но соединяя с собой каждого конкретного человека, каждое уникальное проявление красоты плеромы. Но даже в этом случае предположение Христа и его окончательное повторение не могут быть просто навязаны всему человечеству, а должны привести к обращению каждой души к нему, так что место для Бога действительно будет создано "во всем"; спасение через союз со Христом, должно раскрыться в человеческой свободе, а значит, и в нашей способности отважиться поверить. Для Григория, конечно, доброго классического христианского метафизика, каким он был, зло и грех всегда являются случайными условиями человеческой природы, никогда не присущими ей качествами; всякое зло есть лишение изначального блага, и поэтому греховность, отделяющая разумные существа от Бога, есть только болезнь, развращающая и лишающая волю ее истинной рациональной свободы, и таким образом есть беспорядок, который должен быть, в конечном счете,

очищен от человеческой природы во всей ее полноте, даже если это необходимо аду. Как утверждает Григорий в книге "Об устроения человечества", зло изначально конечно, в некотором смысле, это чистая конечность, чистая ограниченность, и поэтому оно строится только к концу. Зло - это история, которая может иметь только имманентное завершение; и в свете бесконечности Бога. Его истинный конец будет показан как ничто, как иное, как его собственное исчезновение. Как только зло будет исчерпано, когда всякая тень зла, весь хаос, двуличие и насилие будут превзойдены бесконечностью Божьего великолепия, красоты и добра, Слава Божья будет сиять в каждом творении, как солнце в непорочном зеркале, и каждая душа, рожденная в свободе Божьего образа, обратится своей собственной природой к Божественной любви. Нет другого места, нет другой свободы;, человечество неизбежно связано своей свободой с Богом. И каждый человек, поскольку Бог избирает его или ее с незапамятных времен, незаменим, потому что воля Бога никогда не сможет осуществиться в отсутствие какого-либо члена этого тела, любого аспекта этой красоты. Помимо того, как желает Бог, человечество никогда не сможет быть завершённым или даже существовать как существо, созданное по образу Бога; если будет потеря даже одного человека, тогда тело Логоса станет неполным, а цель Бога в творении неосуществимой..

III

Действительно, мы должны были бы все это уже знать просто из трезвого рассмотрения того, что значит быть личностью. В конце концов, мы могли бы спастись, как индивиды(individuals), только в том случае, если бы могли быть личностями(persons), а мы знаем, что не можем ими быть. И это, само по себе, создает множество проблем для представления большинства о рае и аде. Я даже не уверен, что действительно возможно определить душу как святую или грешную в каком-либо абсолютном смысле, поскольку все мы в непослушании (как говорит Апостол) и сокрушенности нашего мира и нашей ответственности друг за друга. Следовательно, я даже не могу сказать, где-на каком пределе благочестивого отчаяния можно было бы провести демаркационную линию между терпимыми или невыносимыми рассказами о вечном проклятии. Но тогда при каких именно условиях и в какой момент язык вечного проклятия действительно перестаёт быть скандальным? Для меня это не может быть никогда, по очень простым причинам. Давайте предположим, что тот ребенок, который умирает, не достигнув купели, на самом деле не спускается в ад и даже не переносится на жемчужно-бледных облаках Божественной нежности в благоухающий Лимб некрещеных младенцев, а вместо этого (как полагал Григорий Нисский) восходит к вечному блаженству,

чтобы там вечно пребывать в более глубоком общении с Богом. Это гораздо более весёлая картина, мы все можем с этим согласиться. Но давайте не будем останавливаться на этом. Давайте представим себе также другого ребенка, рождённого в тот же день, на этот раз совершенно здорового, который вырастает в человека чудовищного темперамента, жестокого, эгоистичного, даже преступого, и который в конце концов умирает нераскаявшимся и затем спускается в бесконечный ад. Что ж, без сомнения, этот зверь решил стать тем, кем он стал, в той мере, в какой он был способен это сделать, осознавая выбор, который он сделал; так что, возможно, он получил не больше, чем заслуживает.. Но этот злой человек действительно знает о добре? И насколько ясно, и с какой рациональной силой он может управлять своей собственной волей? Конечно, он не знал всего, по крайней мере, не обладал совершенной ясностью, не обладал полной рациональной рассудительностью и властью над своими поступками и желаниями. Даже Бог не способен на такое. Одной этой мысли достаточно, чтобы убедиться в абсолютном моральном убожестве традиционной доктрины.

Однако это все еще не является моим главным тезисом. Я хочу сказать нечто гораздо более радикальное, то, чего я коснулся в своей первой медитации выше. Я хочу сказать, что люди могут быть спасены как личности, только со всеми остальными людьми и только так. Это может показаться

чрезмерным утверждением, но я рассматриваю его как не более чем признание некоторых очевидных истин о хрупкости, зависимости и требовательности всего, что делает нас теми, кто мы есть. Я предполагаю или, по крайней мере, надеюсь, что никто из нас не может согласиться с доводом Фомы о том, что знание мук проклятых увеличит радость блаженных на небесах (см. Summa Theologiae, дополнение к третьей части, qu. 94), даже если, святые будут получать удовольствие от контраста между их блаженством и проклятием, от которого они были милостиво избавлены. Излишне говорить, что это бессмысленное различие, поскольку способность находить удовольствие в том, чтобы видеть, как другой страдают от боли, от которой он сам избавлен и есть садизм. Но зачем спорить по этому поводу? Большинство из нас сегодня не собираются защищать этот аргумент. Нам просто не хватает хладнокровья средневекового итальянского аристократа, живущего в эпоху, когда пытки, темницы и массовые казни, за мелкие проступки, были делом повседневным. Наша совесть сегодня требует чего-то более гуманного.

Возможно, однако, что я незаконно склоняю чашу весов здесь, выбирая пример, столь чреватый ложным пафосом. Может быть, есть и более простительные формы безразличия к чужим страданиям. По крайней мере, один католический философ недавно упрекнул меня за то, что я преувеличил скандал в традиционного положения дел, что святые на небесах

нисколько не будут обеспокоены муками проклятых. Прежде всего, я должен заметить, что я не совсем уверен, как ответить на такой аргумент, потому что он кажется мне настолько глубоко нехристианским, что ставит под сомнение все понимание веры этого философа. Конечно, заключительные стихи 25 Матфея, по-видимому, предполагают, что христиане придерживаются совершенно иного стандарта этической справедливости. Но, что еще важнее, мой критик сводил это к вопросу об индивидуальной психологической вовлеченности, к частной заботе о судьбе того или иного отдельного злодея. Это означает, я полагаю, что наше безразличие, к его судьбе, также логически должно быть безразличием и к его будущим страданиям. И не нужно большого воображения, чтобы увидеть, как эта маленькая, благоразумная, кажущаяся рациональной степень бессердечия, с нашей стороны, может быть увеличена будучи перенесённой в исчисление вечности, в абсолютную нравственную отстранённость от всех других людей. И, как я уже отмечал выше, то, чем человек готов пожертвовать, ради достижения определенной цели, пусть даже только потенциально, является цена, которую, с точки зрения морали, человек уже заплатил, независимо от того, возникнет ли когда-нибудь реальная возможность такой жертвы. Мы не можем выбрать, чтобы перестать заботиться о какой-либо душе, не сделав тем самым выбора, чтобы перестать заботиться о каждой душе, к которой эта конкретная душа привязана узами любви или

верности.

Каким бы ни был грядущий мир, он, конечно же, не будет выглядите так будто души спасённых, подобно нетерпеливым туристам, собираются вдоль стальных перил над Большим Каньоном, глядящих вниз в ад и озорно машущих своим тётушкам и двоюродным братьям корчившихся среди пламени. Христиане обязаны, по-видимому, серьезно относиться к эсхатологическим образам Писания; и там все разговоры о спасении связаны с обещанием всеобщего блаженства - царства любви, свадебного пира, города искупленных и тела Христова, а это означает, что надежда, которую лелеют христиане, должна каким-то образом включать в себя сохранение того, что является наиболее глубоким и существенным в личности каждого. Но конечные личности не являются замкнутыми в себе индивидуальными субстанциями; они являются динамическими событиями отношения к тому, что находится вне их самих. И это создает определенную проблему. Для меня все попытки представить себе Царство Божье на фоне реальности вечных мучений тех, кто находится вне его владений, неотразимо вызывают один повторяющийся образ: родителя, чье любимое дитя выросло в совершенно злого человека, но который не может быть счастлив, тем не менее, он остаётся родителем и поэтому хранит и лелеет бесчисленные нежные воспоминания о невинном и восхитительном существе, которое теперь потерялось в лабиринте этой повреждённой души.

Неужели все эти воспоминания, эти тревоги, бессонные ночи и восторги, все эти чувства любви, действительно должно быть предано забвению? Должно ли все это быть забыто или намеренно проигнорировано, чтобы небеса вошли в душу этого родителя? А если так, то разве это не самая мрачная трагедия, когда-либо сочиненная, и разве Бог не трагик, совершенно беспощадный в своем поэтическом всемогуществе? Более того, кто же тогда является этим родителем, когда он или она достигают единения с Богом, когда эти воспоминания либо превращаются в безразличие, либо полностью стираются? Кто или что такое это существо, чья личность больше не определяется его отношением к этому ребёнку?

Я не могу не чувствовать, что это нечто вроде парадокса Корабля Тесея, за исключением того, что в этом случае, когда самые глубокие эмоциональные и личностные элементы, составляющие душу, были удалены, именно живая форма, а не просто материальная инстанция, будут уничтожены. Так зачем будем ли мы вообще говорить о спасении в этот момент, а не о полной замене одной вещи другой? Кто же, в конце концов, будет спасён? Является ли блаженство блаженного единения с Богом столь преображающим, всепоглощающим и полным, что сводит всё иное к нулю и тем самым одним ударом сводит каждую индивидуальность к пустоте, так что все, что остаётся, это анонимный интеллект, погруженного в вечный, безжалостный восторг? И

такая непрерывность невозможна без тех, кого мы любим, потому что мы, как личности, являемся творениями нашей любви.

В этот момент, я совершенно уверен, является клише фантастики или мелодрамы: человек, с длительной амнезией, который прошёл хорошую жизнь, вырастил семью, но он затем обнаруживает, что возможно, совершил преступления в своей предыдущей жизни, и теперь должен определить, действительно ли он это сделал и является ли он все еще тем человеком, который был виновен в этих более ранних деяниях. Однако этот вопрос вызывает гораздо большую тревогу. Дело не только в том, что наши личности формируются нашими воспоминаниями, хотя, конечно, они таковы, и это чрезвычайно важно, но и в том, что индивидуальность любого из нас мы, во всей своей полноте, созданы и поддержаны внутри любви, ассоциаций и привязанностей, которые формируют нас. Нет такого понятия, как человек в разлуке. Личность как таковая, по сути, не является условием, возможным для изолированной субстанции. Это действие, а не вещь, и оно достигается только, через историю отношений с другими людьми. Мы - конечные существа в состоянии становления, и в нас нет ничего, что не было бы действием, динамизмом, появлением в более полное (или отступлением в более бедное) существование. И поэтому, как я уже говорил в своей первой медитации, мы - это те другие, которые создают нас. Духовная личность-это не просто

индивидуальность, и личная любовь-не одно из ее чисто случайных условий или внешних обстоятельств. Человек - это прежде всего безграничная способность, место, где все проявляется с особой интонацией. Мы существуем как "место действия". Несомненно, это самая глубокая истина в учении о воскресении. То, что мы должны воскреснуть из мёртвых, чтобы спастись, это утверждение не просто о возобновлённой телесности, какой бы она ни оказалась, но, что более важно, о полностью восстановленном существовании личности как социально, общинно, телесно оформленной. Для Павла плоть (sarx) и кровь (haima), смертная жизнь "психического тела" (soma psychikon), проходит, но не воплощение как таковое, не "духовное тело" (soma pnevmatikon), которое, несомненно, является не просто локальным, а общинным состоянием: каждый человек есть тело внутри тела человечества, которое существует в своей истинной природе только как тело Христа.

Где же тогда в этом мире или в мире грядущем заканчивается паутина тех ассоциаций, которые делают нас теми, кто мы есть? Кажется, нигде. Наша индивидуальность, если рассматривать этот вопрос еще дальше, несомненно, должна состоять не только в непосредственной любви к близким людям, но и в нашем расположении к ним, те, о ком мы заботимся издалека или даже абстрактно; ибо самый существенный закон милосердия, любви, когда она действительно активна, состоит в том, что она должна

неумолимо расти вне всех непосредственно различимых границ, чтобы исполниться и продолжать быть активной. И все те, в ком каждый из нас замешан и кто замешан в каждом из нас, сами, в свою очередь, замешаны и переплетены в бесчисленном множестве других, все дальше и дальше, без ограничений. Мы принадлежим, по необходимости, к неразрывному единству душ. В конце концов, человек не может начать или продолжать быть личностью вообще, кроме как в отношении всех других людей и через них. По мнению Сергея Булгакова (1871-1944), в действительности только Тринитарный Бог является "личным" в полном смысле, ибо в простоте своей созвучной жизни-любви он включает в себя все модальности личного бытия: он одновременно "я", "ты", "мы", "вы", но всецело как единый Бог. Но мы не такие, а это значит, что мы нуждаемся в других для того, чтобы обладать всеми необходимыми и конститутивными модальностями истинного личного существования для самих себя. Таким образом, если мы не существуем в отношениях, то тем не менее, пока мы вообще что-то собой представляем, мы существуем в отношениях; каждый из нас - это целая история привязанностей и родственных душ, и ни одна из этих привязанностей и сродств не является просто случайной для какого-то более существенного "я". В каждом из нас может быть (действительно, несомненно есть) тот Божественный свет или искра нуса, духа или Атмана, который является постоянным присутствием Бога в нас - местом радикальной поддерживающей

Божественной имманентности, "он ближе ко мне, чем я сам себе". Как духовные личности, мы являемся динамическими аналогиями простоты Божественной Жизни Любви, и поэтому они вечно принадлежат к той корпоративной идентичности, которая является для Григория Нисского одновременно и "человеческим существом" первого творения, и вечным телом Христа.

Но тогда это означает, что либо все люди должны быть спасены, либо никто не может быть спасён. Согласно традиционной картине двойной вечности, заключительного разделения спасенных и проклятых (независимо от того, будут ли последние вечно мучиться или просто навсегда уничтожены), Бог фактически не может спасти ни одного человека вообще. Он мог бы, конечно, стереть память каждого из избранных, кем бы они ни были раньше, разрушив их воспоминания и привязанности, как врата ада, а затем воздвигнуть на их месте какое ни будь другое существо, превратив, таким образом, волю каждого в идиотское блаженство, лишённое любви, которая делала его или ее этим человеком. Но людей, по-видимому, нельзя так спасти, их можно было только проклясть. Только в аду каждый из нас мог обладать чем-то вроде личной жизни судьбы: мучаясь, возможно, воспоминаниями о любви, которую мы растратили или предали. Итак, вот наш выбор: либо ад вечных мук, либо рай, который есть уничтожение всего, что когда-либо делало нас теми, кем мы были? Если это так, если для того, чтобы попасть на небеса,

мы должны быть сведены к безымянным сущностям, каждая из которых неразличимо отличается от другой, то, возможно, именно в ад мы и хотим попасть. Я начал с цитаты из Паскаля. Позвольте мне подойти к завершению от Джорджа Макдональда:

Кто, любя своего брата, не мог бы, поддерживаемый любовью Христа и со смутной надеждой, что в отдаленные времена ему может быть оказана какая-то помощь, подняться из общества блаженных и спуститься в мрачные области отчаяния, чтобы сидеть с последним, единственным неискупленным Иудой своего рода, и сам быть более благословенным в муках ада, чем в славе небес? Кто среди золотых арф и белых крыльев, зная, что один из его рода, один несчастный брат в стародавние времена, когда людей учили любить ближнего, как самого себя, воет неслышно далеко внизу, в подземельях творения, кто, говорю я, не почувствует, что он должен подняться, что у него нет выбора, что, как бы это ни было ужасно, он должен опоясать свои чресла и спуститься в дым, тьму и огонь, идя усталой и страшной дорогой в далекую страну, чтобы найти своего брата? - кто, я имею в виду, имел ум Христа, имел любовь отца? ("Непрочитанные проповеди" I "Возлюби ближнего своего")

Этот отрывок напоминает мне, как это бывает, некоторые из учений Исаака Ниневийского, особенно те, которые касаются природы истинно милосердного сердца, озарённого любовью Божией, которое не может созерцать даже страдания бесов без слез сострадания.

Слова Макдональда, я думаю, указывают на единственный истинный смысл, в котором страдания проклятых могли бы способствовать блаженству спасенных: пробуждая снова и снова истинно замещающую любовь в душах, все существо и наслаждение которых состоит именно в такой любви. И действительно, если существует какая-то истинная преемственность между милосердием, которое мы призваны культивировать в этой жизни, и преображающей любовью, которая якобы объединяет нас с Богом, то, конечно, не может быть никаких препятствий для нашего желания включить тех, кто все еще находится вне общества искупленных. Такая любовь может обрести свою полную радость только в радости завершения. Такая любовь, по сути, даже не смогла бы отличить это общее желание спасения всех и стремление индивидуальной души к собственному спасению. Я - это не только я сам по себе, но и все остальные. Если же кто-то и находится в аду, то и я тоже отчасти в аду. К счастью, однако, если христианская история правдива, то эта любовь не может теперь закончиться неудачей или трагедией. Нисхождение в эти глубины, где мы ищем и находим тех, кто потерян, и находим в этом свое собственное спасение, не является одиноким актом духовного героизма или тщетным восстанием наших конечных Воль против безжалостной вечности. Ибо вся сущность христианской веры состоит в убеждении, что Другой уже решительно спустился в эту бездну для нас, чтобы освободить всех узников, даже от цепей их собственной

ненависти и отчаяния; и поэтому любовь, которая сделала всех нас такими, какие мы есть, и которая будет продолжать это делать в течение всей вечности, не может дать нам окончательно отвергнута хоть кого то. Таким образом, все будут иметь свою долю в, как говорит Григорий, в своем великом мистическом комментарии к "Песне песней" “искупленном единстве всех, соединенных друг с другом их сближением на Едином благе. Только так возникнет человечество "по божественному образу", и только так Бог будет истинно всем во всем”.

Четвертая Медитация. Что Такое Свобода?

Размышление о рациональной воле

I

Позвольте мне начать снова с цитаты, на этот раз это анекдот, записанный Морисом Друри, из разговора с Людвигом Витгенштейном:

"ДРУРИ: “До этого я читал Оригена. Ориген учил, что в конце времен наступит полное прощение, и что даже Сатана и падшие ангелы будут прощены. Это была вызывающая концепция, и его объявили еретиком”.

ВИТГЕНШТЕЙН: “Конечно, ее отвергли. Было бы абсурдно, если бы сделали по-другому. Если то, что мы делаем сейчас, не дает никакого различия в будущем,

то вся серьезность жизни пропадает. Твои религиозные идеи всегда казались мне в большей степени античными, нежели библейскими. В то время как мои мысли на сто процентов еврейские". (Морис О'Кон Друри "Беседы с Витгенштейном")

При всем уважении к философу, мышление Витгенштейна в этом вопросе было на самом деле не более древнееврейским, чем греческим. Он нес полную чушь. Но надо заметить, что эта точка зрения доминируют и в наше время. Кроме того, это больше соответствует нашим современным фантазиям о прошлом, чем реальным историческим и текстуальным свидетельствам, на которые основываются ученые. В действительности идея вечной погибели для самых порочных душ в месте бесконечных страданий, по-видимому, была греческим понятием - мифологическим, религиозным и философским - до того, как она пустила корни в еврейской мысли. Например, в "Федоне" Платона содержится гораздо более недвусмысленная теория вечного проклятия, чем в любом другом тексте Библии. Духовное видение, общее для языческого мира, в котором зародилось христианство, заключало в себе огромный спектр спекуляций, верований и сомнений относительно природы и предназначения человеческой души; но лишь очень немногие системы религиозной мысли были полностью свободны от ужасающих мнений о судьбе нечестивых. Конечно, ничто в текстах Оригена не говорит о том, что наше

поведение в этой жизни не имеет значения; он, конечно, верил и боялся мук того очищающего и восстанавливающего огня, который, как он полагал, ожидает практически всех нас. Именно отсутствие банальности вечного ада в мыслях Оригена позволило ему поверить, что вся жизнь и все творение имеют смысл, неизмеримо более богатый и восхитительный, чем какое-то безвкусное окончательное разделение между победителями и проигравшими в игре истории: полнота реальности, которая будет достигнута, когда все сущее будет совершенно соединено с Богом, и Бог есть все во всем. Для Оригена 1-е Коринфянам 15 было великим ключом ко всей христианской тайне.

Однако я полагаю, что здесь не следует судить Витгенштейна слишком строго. Его ошибка была не более вопиющей, чем ошибки большинства исповедуемых христиан в этих вопросах. Действительно, в целом христиане редко уделяют особенно пристальное внимание тому, что на самом деле говорит Библия, по той простой причине, что тексты не поддаются однозначной интерпретации в канон точных доктрин. Поэтому большая часть богословской традиции состоит в объяснении тех аспектов Писания, которые противоречат разработанной и принятой ортодоксии. Возьмём несколько очевидных примеров: широкое направление западной христианской мысли с конца IV века настаивало на том, что избранные навечно Богом избираются исключительно как акт суверенной Его

власти. Единственные два стиха в Новом Завете, которые прямо затрагивают этот вопрос (Рим 8:29; 1 Пет 1:2), говорят нам прямо противоположное. Реформатская традиция уже давно предлагает доктрину “ограниченного искупления”; но, единственное библейское высказывание по этому поводу (1 Ин 2:2) отвергает эту идею с самого начала. Нет более глубоко укоренившегося в протестантской вере принципа, что мы спасаемся не делами, а “одной лишь верой” основание для этого служит единственное фраза во всем Новом Завете (Иак 2:24) находится в стихе, который точно противоречит такому утверждению. Такой длинный инвентарь из кажущихся универсалистскими библейских перикопов, которые я снабдил в своей второй медитации, были объяснены в каждом отдельном пункте, на протяжении веков, христианской истории. Например, со времен Августина благочестивые инферналисты были обязаны настаивать на том, что в пространстве одного стиха (Рим 5:18), фактически в одном предложении, слово "все" меняется от указания на каждого человека на протяжении всего времени его жизни, до “все” как ограниченному числу избранных для спасения, и делает это без малейшего предупреждения.

Нужно просто знать, что именно это имел в виду Павел. Тогда, возможно, небольшое своеволие, окажет здесь благотворное действие. Что, если бы кто-то был настолько эксцентричен в своем герменевтическом

методе, предпочёл бы не рационализировать эти универсалистские стихи, а вместо этого предпочел бы воспринимать их с предельной серьезностью, признать, насколько они многочисленны, и попытаться понять Евангелие в свете этих обещаний. Таков был подход Григория Нисского. И я не знаю ни одного толкователя Нового Завета, чье толкование текста было бы более всеобъемлющим, более последовательным или более верным смыслу словам текста. Большинство современных христиан являются пленниками систем теологии, возникших в XVI веке и после, это справедливо для большинства католиков, которые были настолько далеки по своему восприятию и концептуальной структуре от мира первого века, что едва ли сохранили что-либо от интеллектуальной атмосферы и идиом евангелистов и апостолов. И тогда даже те, чья вера не была полностью сформирована ранним современным мышлением, в церквах Востока и Запада, все еще склонны читать тексты через века более поздних теологических разработок. Скорее, позвольте мне просто предложить, чтобы мы допустили, что Григорий, несмотря на то, что он жил три века спустя апостолов, понимал греческие термины Библии лучше, чем большинство современных ему христиан, и что он жил в интеллектуальном и религиозном мире, гораздо более близком к миру Нового Завета, чем наш.

Мы также должны спросить, почему богословие Григория Ниссокого было столь глубоко

универсалистским. Я могу предложить несколько ответов. Во-первых, он ясно верил, что всеобщее спасение во Христе является истинным свидетельством Священного Писания и единственной теологической позицией, которая может адекватно объяснить каждое измерение основных теологических утверждений Нового Завета. Во-вторых, его понимание природы человечества, как связанного со Христом и несущего образ и подобие Божие, и всего человечества, как заключённого в вечном Божьем намерении блага. В-третьих, он был уверен, что во Христе, победа Бога над злом и смертью была полной и что этот триумф будет полностью осуществлён только тогда, когда Бог будет "всем во всем" - в том смысле, что Бог будет "над всем" и что Бог будет "во всем" и когда творение, благодаря этому совершенному единению с Богом, наконец полностью воскреснет из небытия, от которого Бог освобождает его, делая его существующим. Поэтому для него повествование о спасении в Новом Завете было эпическим рассказом о Победе, о низвержении всего зла, природного зла, нравственного зла, зла ада, который мы навлекаем на себя, и о вторжении в царство смерти сокрушительной божественности Христа. Это история, которая может закончиться только совершенной победой и совершенным миром. В-четвертых, была его вера в то, что наказания грядущей жизни являются (как говорит Павел в 1 Кор. 3) лишь слабительным завершением этого акта спасения и восстановления, суровым, но необходимым средством для достижения окончательного очищения каждой

души. Он, естественно, принял определение зла как чисто приватной реальности, не имеющей собственной субстанции или природы, поскольку только Бог является источником всего сущего и "в нем нет никакой тьмы". Он полагал также, что конечные человеки - это динамические реальности и что конечное разумное существо существует только в своем акте морального и онтологического стремления к добру, всегда находящемуся в движении. И он верил, что только Бог есть бесконечная полнота бытия и благости, к которой стремится каждая душа, благодаря единению с которой душа превращается в вечно расширяющийся сосуд божественности, в бесконечную способность к любви и знанию, преображенную навсегда, опять же, как говорит Павел, "от Славы к славе" (2 Кор 3:18). Таким образом, для Григория никакая разумная воля не может быть навсегда порабощена злом, так как зло не имеет ничего, чем можно было бы удержать душу. В книге "Об устроении человечества" Григорий уподобил зло в творении тени, отбрасываемой Землей: уменьшающийся конус тьмы, угасающий во вселенной света. Рано или поздно рациональная воля должна исчерпать даже самые дальние его пределы. По моему опыту, именно эта последняя линия рассуждений Грегори кажется наиболее экзотической и логически хрупкой для многих современных читателей. Это прискорбно, поскольку аргумент на самом деле абсолютно верен.

II

Наиболее впечатляющей и полной альтернативой видению Григория, дошедшему до нас из золотого века Отцов Церкви, безусловно, была бы идея Августина. Град Божий представляет собой наиболее систематическое, наиболее блестяще построенное, изящно написанное повествование о Евангелии не как о славном эпосе спасения и восстановления, каким оно было для Григория и других ему подобных, а как о странной и неотразимой трагикомедии, чреватой лишь частично рассеянными тенями, завершенной не в совершенной гармонии всех существ (как это было задумано Григорием), а скорее в окончательном разделении и непримиримом диссонансе между царством красоты и царством ужасного страдания. Картина величественна, мрачна и великолепна. И, как я уже говорил у меня есть множество интеллектуальных и критических причин отвергнуть историю, которую Августин рассказывает там, по крайней мере в ее завершающих фазах. Я могу возразить, что это неправильная библейская герменевтика, но, в конце концов, причина для отказа, которая остаётся для меня первостепенной: это история, которая, как мне кажется, сводит все существование к жестокому абсурду. Если эта история действительно заканчивается так, как утверждал Августин, то она должна закончиться для большинства существ, обречённые на вечные муки, и

если эта история тогда также влечет за собой то, что Бог свободно и без нужды сотворил мир зная, чем это закончится, тогда христианство не имеет никакого" Евангелия ", никакой “благой вести”, которую можно было бы проповедовать. Есть только отвратительная правда о чудовищном божестве, правящем злым миром, само существование которого является актом жестокости, бессмысленно приукрашенным дополнительными деталями повествования, почти пародийное в своей тривиальности, о произвольном спасении нескольких избранных душ, которые даже в каком-то особом смысле не заслуживают этой привилегии. Это на самом деле самая ужасная весть, когда-либо посещавшая мир, уже слишком обременённый незаслуженными страданиями. Верить в это даже отчасти, значит иметь все основания для отказа от продолжения рода и для того, чтобы относиться к миру с ненавистью, с которой не мог соперничать даже самый резкий "гностический" дуализм. И это действительно так, чтобы верить в нее в ее собственных терминах, нужно на каком-то уровне утратить способность ясно различать любовь и злобу.

С другой стороны, это часто было верно для христианского мышления. Еще один яркий пример того, как Фома защищал идею Петра Ломбарда о том, что святые на небесах получают дополнительную радость, от знания мучений проклятых. Но было бы неискренним перекладывать вину на столь поздний момент христианской истории. Возможно, как я уже

упоминал в своей первой медитации, эту злобность можно увидеть задолго до Августина в более раннем североафриканском отце Тертуллиане, который полагал, что в один прекрасный день христиане не будут подвергаться гонениям и действительно смогут вместо этого радоваться зрелищу уничтожения нечестивых. И все же Фома, приняв учение о вечности ада, был обязан так или иначе разобраться в нем. Он верил, что видение блаженной души Бога должно быть не чем иным, как прямым знанием истины; следовательно, оно не может быть связано с какой-либо степенью незнания реальности. Поэтому, конечно, для него не подлежало сомнению, что святые на небесах, в своём созерцанием божественной сущности, должны были также все, включая ад. Он также верил, что все божьи деяния направлены на достижение цели, причем цели, соответствующей его собственной вечной благости. И он, конечно, был уверен, что радости Блаженного видения должны быть совершенными по своей природе, а следовательно, совершенно не омрачёнными, ни тенью печали или жалости. Таким образом, чтобы утверждать, что страдания проклятых, не только сами по себе, но и как известно святым, должны вести к какому-то благу, он едва ли мог прийти к какому-либо другому заключению, кроме того, к которому пришёл.

В конце концов, с любой рациональной точки зрения вечный ад мучений, казалось бы, лежит совершенно вне всякого блага, которое есть, поскольку

вечное видение Бога якобы должно быть совершенно достаточным само по себе. Более того, идея наказания, которое не служит исправительным целям, как не может служить вечное наказание, должна быть скандалом для любой совести. Бесконечная пытка, никогда не приводящая к исправлению или нравственному совершенствованию переживающей ее души, сама по себе является бесконечной банальностью. Урок, который требует вечности для передачи, - это урок, который никогда не может быть усвоен. Итак, если мы должны осмыслить здесь бессмысленное, то мы должны найти некое "большее благо" в том, что, по всей видимости, было бы абсолютным злом. Таким образом, Ломбардский и Фома пришли к своему аргументу об "усилении блаженства", поскольку это придаёт аду по крайней мере какую то ценность - абсурдный и порочный аргумент. Если бы разумное существо, созданное по божественному образу, нуждалось в таком контрасте, чтобы полностью познать Божью благость, то самораскрытие Бога как блага в творениях никогда не могло бы быть полным само по себе. По своей природе она всегда требует "отрицательного испытания" того, что противоречит благу. Тогда, по-видимому, возникнет некий недостаток в божественной сущности, некий недостаток, который помешает ей дать немедленное и совершенное удовлетворение относительной конечной природе, некая благая цель для рациональных интеллектов и Воль, которую сам Бог был бы бессилен осуществить. Таким образом,

благость божественной сущности, познанная сотворённым духом, всегда была бы относительной ценностью и всегда паразитировала бы на существенном различии между небом и адом. Ад тогда был бы частью Бога в окончательном и, следовательно, изначальном смысле: частью того, кем он является *ad extra*, но также, в силу этой врожденной зависимости от зла для его самораскрытия, частью того, кем он является в *in seipso*. Но это же абсурд. Как бесконечная истина и доброта, Бог должен быть всей полнотой истинной цели разумной воли, и поэтому он должен быть способен в себе самом исполнить разумное стремление к истине и счастью. Душа не нуждается ни в чем, кроме божественной природы, в которой она призвана участвовать (2 Петра 1: 4), и уж конечно не в дополнении ни естественного, ни нравственного зла. И тогда, конечно, есть что-то еще более унизительное в представлении о том, что сотворенные по божественному образу существа могут быть справедливо сведены к инструментальному средству для дидактической цели путём неустанного страдания и смерти. Единственное знание, которое можно было получить такой ценой, это было бы знание злого бога.

Довольно любопытно, что этот последний аргумент часто использовался теологами и верующими на протяжении веков, хотя, конечно, не в таких откровенных выражениях. Однако особое Христианское понимание всемогущества Бога, состоит

в том, что этот Бог есть также и бесконечная любовь. В конце концов, теологи - всего лишь люди. Но более чуткая совесть верующих всегда признавала, что христианская история сотворения, искупления и космического восстановления - это не проявления грубой божественной славы, конечным смыслом которой является не что иное, как банальная тавтология о том, что Бог может делать то, что делает Бог; скорее, это утверждение об откровении Божьей природы как благости, которая действительно является бесконечной любовью, сущностной и несводимой. Следовательно, единственная защита инферналистской позиции, которая логически и морально достойна того, чтобы ее воспринимали всерьез - это аргумент свободной воли: что ад существует просто потому, что для того, чтобы существо могло свободно любить Бога, должна существовать какая-то реальная альтернатива Богу, открытая для выбора этого существа, и что ад, следовательно, есть состояние, которое отступившая душа выбрала для себя в совершенной свободе, и что постоянство ада свидетельствует только о том, насколько абсолютна эта свобода. Логически она не может быть истинной; но морально ее можно придерживаться, не нанося непоправимого вреда своему пониманию добра или Бога, и поэтому не требуя от ума тайного компромисса со злом.

III

Я уже не раз касался природы рациональной свободы, но, рискуя повторится, я собираюсь рассмотреть это снова. Учитывая, насколько радикально концепция свободы позднего модерна (мы можем назвать ее "либертарианской" моделью) отличается от большей части античной и средневековой интеллектуальной культуры понимания и этот вопрос долен быть совершенно ясен. Поэтому здесь я хочу собрать те аргументы, которые я ещё не приводил. Прежде всего христианин более или менее обязан верить, что в разумных душах есть внутренняя природа: мы сотворены по Божественному замыслу, по божественному образу, ориентированы на Божественную цель и таким образом исполняемся в самих себе лишь постольку, поскольку можем достичь совершенства своей природы в единении с Богом. Только там лежит наше истинное счастье. Это неизбежно помещает христианскую мысль в классическую моральную и метафизическую традицию, которая предполагает, что истинная свобода состоит в реализации физической свободы.

Свобода - это способность существа развивать то, чем оно естественно является, становиться все более полно тем, что он есть. Свобода семени дуба - это его непрерывный рост в дуб. Свобода разумной души - это его завершение в единении с Богом. Таким образом, свобода никогда не является просто "негативной свободой" неопределённой открытости всему на свете.

Если бы разумная свобода состояла в простой непредсказуемости воли, то не было бы никакого различия между личной волей и чистым безличным импульсом или чистой случайностью. И это классическое и христианское понимание свободы требует веры не только в реальность сотворённых личностей, которые должны процветать, чтобы быть свободными, но и в трансцендентное благо, на которое неизбежно ориентированы рациональные натуры. Быть полностью свободным - значит быть направленным на ту цель, ради которой изначально была создана наша природа и к которой мы в глубине нашей души непрестанно стремимся. Все, что отделяет нас от этой цели, даже если это наша собственная сила выбора, является формой рабства иррациональному. Мы свободны, не потому что можем выбирать что угодно, а только тогда, когда мы сделали правильный выбор. И чтобы сделать правильный выбор, мы должны ясно видеть "солнце добра", и видя ясно, мы можем делать правильный выбор; и чем больше мы освобождаемся от иллюзий и капризов, и чем больше наша воля информируется и реагирует на добро, тем более совершенным становится наше видение, и тем меньше остаётся возможности выбора. Таким образом, Августин мог бы сказать, что завершением свободы для разумного существа было бы достижение не свободы, приписываемой традицией Адаму и Еве, которые были просто "способны не грешить" (posse non peccare), а скорее самой истинной свободы из всех, то есть полной "неспособности грешить" (non posse

peccare). К этому состоянию человек может прийти только тогда, когда его природа настолько освобождена от заблуждений, что ничто не может помешать ей достичь этого состояния и наслаждаясь единственной целью, которая может исполнить его: Богом. Только тогда разумное существо не будет рабом невежества и заблуждений.

В то же время рациональность должна быть интенциональностью: то есть осознанием цели разума, которую он ищет, или цели, которую он хочет достичь, или смысла, который он хочет утвердить. Рациональная свобода в каждом своем действии должна быть телеологична по своей структуре: человек должен знать, какую цель он выбирает и почему. И наоборот, любое действие ума или воли, совершенное без причины, было бы по определению иррациональным и, следовательно, симптомом зависимости от чего-то внешнего или более низкого, чем рациональная воля. Поэтому даже не очень разумно спрашивать, не может ли свободная воля "спонтанно" поставить себе цель из чистого избытка своей способности выбирать, а затем преследовать эту цель из чистой неразумной извращенности. Абсолютная спонтанность была бы несвободным действием, простым грубым событием, неподвластным разуму и желанию, в то время как просто частичная спонтанность все еще была бы направлена какой-то целью. Вы бы, например, не стали просто для того, чтобы доказать мне, что я не прав, прыгать с крыши

высокого здания. Или, скорее, если бы вы это сделали, остальные из нас немедленно признали бы ваш поступок подвигом легкомыслия, а следовательно, и не совсем свободным. На самом деле вы не можете заставить себя вести себя "иррационально" . А искать первый момент совершенного бездумного импульса в любом свободном действии - это значит преследовать безнадежное возвращение назад по бесконечному регрессу.

Отсюда традиционное утверждение, что рациональная воля никогда не может избрать зло как самоцель, а только как некое промежуточное "добро", в котором она должна прийти к лишь временному покою: добро sub contrario, так сказать, но все же добро. В конце концов, вся классическая христианская традиция понимает самого Бога как источник и цель всего сущего и, следовательно, как благо как таковое. Таким образом, онтологический статус зла должен быть чистым "лишением добра" (взгляд, часто ошибочно считающийся выдвинутый Августином, но на самом деле давно предшествовавший ему как в языческой, так и в христианской мысли). Не имея должной субстанции, зло не может быть конечной причиной или трансцендентальным горизонтом естественной воли любого разумного существа; предполагать иное - значит принять окончательный онтологический, моральный и эпистемологический нигилизм; это значит предполагать, что Бог сам по себе не есть единое благо всех существ, Единая

рациональная цель желания. Все, что человек желает, должно быть тогда тем, что он видит как "хорошее" в том или ином смысле, как бы извращённо это ни было. Даже Мильтоновский Сатана избирает зло только как заключённое в этом более изначальном стремлении:

Надежда! Заодно прощай, и страх,

Прощай, раскаянье, прощай, Добро!

Отныне, Зло, моим ты благом стань, (Потерянный Рай, 111. 08-110)

Возможно, со стороны Сатаны было бы глупо пытаться выбрать зло в качестве своего блага, но для него было бы просто безумием пытаться выбрать зло в качестве истинного зла. Таким образом, зло само по себе не имеет силы притягивать к себе разумную волю, не имеет субстанции, которую можно было бы предложить, не имеет счастья, которым можно было бы поделиться, не имеет красоты, которой можно было бы порадовать душу. Она не может привести рациональную природу к исполнению, но может только помешать разуму и желанию. Поэтому она никогда не сможет сформировать изначальную или конечную цель воли. Это вообще не может быть глубочайшей мотивацией какого-либо действия. Она может в лучшем случае служить ближайшей целью, скрывая истинно конечную цель, которая побуждает волю к ее достижению.

Опять же, вы можете проверить сами. Вам нужно только изучить свои собственные мотивы и поступки в каждый данный момент принятия решения. Воля, когда она свободно движется, не делает ничего, кроме достижения цели: задуманной, воспринятой, воображаемой, ожидаемой, решенной ... Желание и знание в едином порыве направляют любое проявление свободной воли в соответствии с какой-то целью, присутствующей в уме, пусть даже только смутно. Иначе никакого действия вообще не будет. И если вы обратитесь к своему собственному опыту личной свободы воли, вы обнаружите, что есть только два возможных пути, с помощью которых вы можете преследовать любую цель, которую может постичь ваш ум: либо как самоцель, либо ради цели вне себя. Но затем, если вы еще немного поразмыслите над этим вопросом, вы обнаружите, что никакой конечный объект или цель не могут полностью привлечь рациональную волю в последнем случае. Конечное благо может вызвать желание в ограниченной степени, как, скажем, тоска по новой книге, поездке может побудить человека "хотеть" работать дополнительные часы, которые позволят ему заплатить за нее. Но даже тогда никакая конечная вещь, даже уникальное путешествие не желательно просто сама по себе. Она может представлять собой более убедительную цель, которая делает менее убедительную цель работы в эти дополнительные часы "желательной", но сама по себе она может вызвать желание только в силу некоторого еще более

изначального и более общего расположения аппетитов и воли. Если бы не некоторая, всегда более ограниченная ориентация на всегда более конечную цель, воля вообще никогда не действовала бы в отношении конечных объектов; имманентные желания всегда в некотором смысле откладываются в сторону какой-то более отдаленной, более трансцендентной цели. Все конкретно ограниченные устремления воли поддерживаются в рамках формально безграничных устремлений воли. В конце концов, оказывается, что единственными объектами желания, которые не сводимы к другим, более общим объектам желания и которые, таким образом, желательны всецело сами по себе, являются определённые универсальные, безусловные и возвышенные идеалы или (как их традиционно называют) трансцендентальные, то есть внутренние совершенства бытия во всей его полноте- согласно некоторым общепринятым представлениям, бытие и единство, истина, добро и красота!

Вот почему истинная свобода неизбежно зависит от истинного знания и истинного здравомыслия ума. В той самой степени, в какой любой из них является недостаточным, свобода отсутствует. А вместе со свободой приходит и виновность. Ни один ум, обладающий хотя бы проблеском сознания реальности, не лишён полностью свободы; но точно так же ни один ум, кроме того, который обладает абсолютно неизменным сознанием реальности, не является полностью свободным. Вот почему мы правильно

различаем действия, совершаемые compos mentis, и действия, совершаемые non compos mentis, и почему мы определяем чью-то умственную компетентность или некомпетентность в значительной степени от того, насколько ясно он или она понимает разницу между действиями, которые служат его или ее благу, и действиями, которые не служат этому. Мы знаем, что желание счастья внутренне здраво, и что желание того, что может только сделать человека несчастным, не ради какого-то большего блага, внутренне является результатом некоторого расстройства ума. Более того, христиане обязаны верить, что благо-это не просто вопрос личной оценки, но объективная истина: Сам Бог, по сути, сама основа реальности, которая есть не просто одна истина среди других, но истина как таковая. Разум, соответствующий ему, - это само определение психического здравомыслия: чисто рациональное действие, связанное с его единственным истинным случаем и целью. Итак, для того чтобы человек был свободен, необходимо реальное соответствие между его умом и структурой реальности, а также рациональное осознание со своей стороны того, что составляет либо исполнение, либо гибель человеческой души. Там, где в душе отсутствует это рациональное познание, в воле может быть только бесцельность, неопределенность непокоренной жертвы обстоятельств, которая есть наихудшее мыслимое рабство случайному и безмозглому. Если же существует такая вещь, как вечная погибель в результате вечного отказа от покаяния, то она также

должна быть результатом вечного невежества и, следовательно, вообще не имеет никакого отношения к свободе. Итак, нет: не только вечное свободное отрицание бога маловероятно; это логически бессмысленная идея.

Для тех, кто беспокоится, что все это сводится к некоему метафизическому детерминизму воли, я, возможно, ничего не возражу. Конечно, это своего рода детерминизм, но только на трансцендентальном уровне, и только потому, что рациональная воля должна быть детерминирована, чтобы быть чем-то вообще. Рациональная воля по своей природе есть способность к интенциональному действию и поэтому должна существовать как ясное отношение между "началом движения" внутри нее и "концом", побуждающим это движение, - между его действенными и конечными причинами. Свобода - это отношение к реальности, что означает свободу от заблуждений. Таким образом, этот божественный детерминизм по отношению к трансцендентному благу является именно тем, чем является свобода для рациональной природы. Но даже в этом случае, если разумное существо тот, чей ум совершенно не поврежден и кто обладает способностью истинно знать сущность и последствия выбора, стоящего перед ним, - может без принуждения со стороны какой-либо внешней силы сделать выбор между единением с Богом в блаженстве, которое полностью удовлетворит его природу в ее глубочайших стремлениях, и

отделением от Бога, которое приведёт к бесконечным страданиям и полному отсутствию удовлетворения его природы, возможен только один истинно свободный выбор. Глупец может сунуть руку в огонь. Сказать, что единственная разумная и потому свободная естественная цель воли - это благо, не более оригинально, чем сказать, что единственная разумная и потому свободная естественная цель интеллекта - это истина. Разумный дух не может желать зла на том основании, что оно действительно зло, так же как интеллект не может верить во что-то на том основании, что оно определённо ложно. Итак, да, существует изначальный и окончательный божественный детерминизм интеллекта и воли творения, и именно по этой причине существует такая вещь, как истинная свобода в тварном царстве. Как на кресте (Иоан 12: 32), так и во всем бытии: Бог освобождает души, притягивая их к себе.

IV

Я должен признать, что, несмотря на все только что сказанное, я нахожу защиту “свободы воли вечных мук” особенно абсурдной не на основании каких-либо из этих метафизических или логических оснований, а скорее на основании простого эмпирического наблюдения. Ничто в нашем существовании не является настолько ясным, очевидным и неоспоримым как то, что любой из нас мог обладать ясностью ума,

необходимой для того, чтобы сделать такой страшный выбор, за который, мы можем быть навечно прокляты. Мы верим смутно, с надеждой, и на основе свидетельства других. Подлинное, безошибочное, в конечном счете неопровержимое откровение реальности для всех нас - это то, что еще впереди, там где мы больше не будем видеть все вещи как в смутном стекле, но вместо этого получим видение реальности "лицом к лицу" (1 Кор 13:12). Если бы мы жили подобно богам над сферой неподвижных звезд и видели все вещи в их вечном аспекте в свете "добрых запредельных существ", тогда, возможно, имело бы смысл говорить о нашей способности свободно утверждать или свободно отвергать Бога, который создал нас в любом абсолютном смысле. То немногое, что мы можем знать, может направлять нас, и то немногое, что мы можем сделать, может принести нам какую-то небольшую награду или наказание; но рай и ад, согласно принятым воззрениям, являются абсолютными судьбами, что несоизмеримо с нашими способностями в этой жизни. Для меня вопрос о том, может ли душа свободно и вечно отвергать Бога, может ли разумная природа в неограниченной свободе интеллекта и воли избрать бесконечное страдание вместо вечного блаженства, даже не стоит того, чтобы задавать его. Совершенно независимо от логических вопросов, это вопрос, который не имеет никакого значения в мире, в котором мы фактически живем.

Более того, в другом смысле защита свободной

воли не может даже правильно определить условия выбора, который, как она утверждает, может сделать душа. Трудно преувеличить, насколько велик метафизический солецизм, думать о Боге как о выборе, который может быть выбран из более широкого поля вариантов, либо как о дискретной причине, которая действует на волю как своего рода внешняя сила. Частично это объясняется тенденцией некоторых современных англоязычных христианских философов, отказаться от метафизики классического теизма, которую христианская интеллектуальная традиция единодушно предполагала с ранних веков, в пользу откровенно мифологической картины Бога: Бог понимается не как само бытие источник и конец всей реальности, в которой все вещи живут, движутся и имеют свое бытие (Деян 17: 28), а просто как еще одно бытие наряду со всеми существами, которые более величественны, старше и могущественнее всех остальных., но все же это просто вещь или сущность. Таким образом, Бог был бы тогда, если пользоваться схоластической терминологией, тем, чья сущность отлична от его существования, и, следовательно, тем, кто существует точно так же, как и мы, в зависимости от какого-то более глубокого, более общего, более всеобъемлющего, логически предшествующего источника существования. Это означало бы, что творение это нечто в дополнение к целому царству бытия чего-то большего и более оригинального, чем Бог. Это составляет, на мой взгляд, не только печальное обеднение христианского образа Бога, но и

фактически логическую катастрофу. Тогда Бог сводится к "богу", как Зевс или Один. Мне это кажется совершенно абсурдным на самом базовом философском уровне.

Возможно, однако, что защита свободной воли требует именно такого мифического бога. Потому что, если Бог действительно есть " Бог " в классическом понимании этого слова - трансцендентная полнота всей реальности, а также бесконечный акт сознания и любви, тогда все эти заботы о дискретной личной свободе воли и автономии должны исчезнуть, как и многие другие ошибки. Христианские философы, столь же трезвые и уважаемые, как католический мыслитель Элеонора Стамп (Eleanore Stump) и реформатский мыслитель Элвин Плантинга (Alvin Plantinga), утверждали, что не в силах Бога гарантировать, что все будут спасены, ибо спасение каждого человека зависит от его свободного выбора, и Бог не может принуждать к свободному поступку и все же сохранять его в своей свободе. По словам Стампа из статьи 1986 года, “даже всемогущему существу не под силу заставить человека свободно желать чего-либо”. В каком-то смысле это верно, конечно, но главным образом потому, что сама концепция "всемогущей сущности" противоречива. Подлинное всемогущество потребовало бы силы, соединившейся со всем сущим, от его самых внутренних источников и принципов до самых внешних следствий и следствий; это даже потребовало бы обладания силой, принадлежащей

глубочайшему источнику всех актов всякой рациональной воли, не действуя как соперничающая сила в борьбе с этими движениями - силой того, кто, как говорит Августин, не просто превосходит summo meo (выше моего предельного), но и внутренне intimo meo (более внутренне, чем мое самое сокровенное). Ничто из этого не было бы возможным для "сущности", отдельного дискретного случайного существа среди других существ, которое существует в виде конечной вещи. Но Бог-это не "сущность". И по этой причине он не является каким-то особым объектом, который можно выбрать или отвергнуть точно так же, как можно было бы выбрать выпить бокал вина или вылить его. Он есть, скорее, полнота бытия и трансцендентальный горизонт реальности, который оживляет каждое отдельное движение разума и желания, всегда более отдаленная цель, присутствующая в каждой более непосредственной цели. Таким образом, поскольку мы способны свободно желать чего - либо вообще, то именно потому, что он заставляет нас делать это: как источник всех действий и интенциональности в рациональных натурах, а также трансцендентальный объект рационального желания, который вызывает каждый акт ума и воли для любых целей.

Таким образом, предположение о том, что правильно понимаемый Бог не может гарантировать, что человек свободно желает одного, а не другого, просто ложно. Поскольку он действует на ум и волю как их цель, а также как глубочайший источник их

движения, он уже внутренне присущ самой структуре разума и желания в душе. Он не просто какой-то внешний агент, который должен был бы осуществлять принуждение или внешнее принуждение намерений существа, чтобы довести их до конца, который он предписывает. Если бы он был таким, то вся христианская доктрина была бы такой же учение о том, что Бог может так упорядочить все условия, обстоятельства и случайности среди сотворенных вещей, чтобы осуществить все, что он пожелает для своих созданий, при этом никоим образом не нарушая автономии вторичной причинности,-было бы логическим противоречием. Бог, в своем всемогуществе и всеведении, вполне способен определять результат всех вторичных причин, включая Свободную волю, не действуя при этом как еще одна дискретная причина среди них. В каком-то смысле, естественно, это просто функция совпадения в его природе всеведения и всемогущества. Знание не только всех событий, составляющих каждую индивидуальную жизнь, но также всех внутренних мотивов, предрасположенностей и желаний существа, всех мыслей, импульсов, надежд, предпочтений, стремлений и отвращений и таким образом знание того, какой выбор сделает любая данная душа, столкнувшись с определенными вариантами и оказавшись среди определенных людей, обходя силы, Бог может (как ничто другое) так устроить форму реальности, что все существа, так или иначе, приходят в конце концов на правильный путь через свою

собственную свободу, в этой жизни или в следующей. В очень ограниченном смысле, конечно, мы может все время делать что-то подобное. Если я соблазняю ребенка, который, как я знаю, полностью владеет своими рациональными способностями, съесть кусок пирога, когда он голоден, не предлагая ему никаких других вариантов, кроме песка и скорпиона, я не сделаю его выбор пирога менее свободным, даже сделав его неизбежным. Даже если я предложу ему еще один кусок торта, зная, что он ему понравится значительно меньше, я все равно смогу сделать почти то же самое. И Бог, будучи бесконечно изобретательным и бесконечно знающим, может сплести все в совершенно последовательную непрерывность, чей конечный результат состоит в том, что все обстоятельства и силы ведут к единению каждого существа с самим собой и могут сделать это именно путем противостояния каждой рациональной природе с возможностями, которые, как он знает, они реализуют через свою собственную свободу воли. Это верно, что он мог бы достичь этого, навязывая ограниченные условия выбора каждой жизни; но условия выбора все равно всегда ограничены, и свобода всегда способна только к конечному набору возможных вариантов.

Однако Бог не может быть просто одним из вариантов среди других, по той простой причине, что он не просто еще один объект наряду с волевым агентом или другими объектами желания, но скорее

является единственным конечным содержанием всех рациональных стремлений. Будучи сам источником и концом реального, Бог никогда не может быть для воли просто одним правдоподобным концом желания в конкуренции с другим; он никогда не мог бы противостоять интеллекту просто как относительному и оценочному благу, от которого можно было бы разумно обратиться к какому-то другому. Он остается навсегда тем охватывающий конечный объект, который мотивирует и делает актуальным каждый выбор, благо, которое делает волю свободной в первую очередь. Таким образом, даже акт отступничества, восходящий к самому изначальному импульсу, мотивируется желанием Бога. Вы можете отвергнуть бокал вина; вы можете даже отвергнуть зло в его (нематериальной) тотальности без остатка интенциональности. Ни одна из этих вещей не обладает более чем конечностью очарование само по себе. Но вы не можете отвергнуть Бога иначе, как порочно, не признав его изначальным объектом всех ваших глубочайших желаний, самим источником их активности. Мы не можем выбирать между ним и какой-то другой целью в абсолютном смысле; мы можем выбирать только между лучшими или худшими подходами к его трансцендентности. Как я уже говорил, отвергать Бога-это все равно, что искать Бога, хотя и неосознанно и неосознанно.

Это означает также, что для разумной воли Бог никогда не мог быть просто некоей внешней

причинностью, вторгающейся в автономию воли, или некоей непреодолимой гетерономной силой, подавляющей более слабые силы творения. Он есть свобода как таковая, огненная энергия, которая освобождает пламя от дерева. Он и есть сама воля агентства. Он-то самое благо, которое делает разумным существование воли. Он вечный бесконечный источник всякого знания и всякой истины, всякой любви и восторга в объекте любви, который оживляет и действует в каждом сотворённом действии. Как бесконечный и трансцендентальный конец, благость Бога может быть неопределенной в отношении ближайших целей, и именно эта неопределенность может быть тем, что допускает обдуманные определения. Ни одна душа может смягчить или избежать постоянной и всепоглощающей озабоченности воли Бога. Если бы это было не так, и если бы разум не имел естественного, онтологического и необходимого отношения к Богу как к окончательному обоснованию всех желаний и действий, тогда сам Бог был бы чем-то отдельным от блага как такового, а от рациональности как таковой и могла бы притягивать разумная воля лишь в виде пристрастия. Но тогда он действительно не был бы Богом в каком-либо значимом смысле. По правде говоря, он всегда дает Своим созданиям свободу, заставляя их свободно искать его в качестве конечной цели во всем остальном, что ищет интенциональное сознание.

Следовательно, если бы Бог провидчески устроил случайности каждой жизни и делал это неустанно до тех пор, пока все зло не исчезнет полностью, в этом мире и в мире грядущем, даже если это будет необходимо путем очищения, направляя каждую душу к единственному конечному концу, которого она может действительно свободно желать, это не было бы посягательством на святость автономной воли. Это был бы, скорее, акт достижения единственно возможного истинного освобождения души, полного расцвета истинной свободы в природе до этого момента она лишь отчасти знала, что значит быть свободной. Только истина может сделать вас свободными (Иоан 8: 32). И это все христианские традиции всегда признавали, молчаливо или явно. Однако по большей части эти предания исходили из предположения, что Божий промысел - по причинам, известным только ему одному - помогает спасти лишь определенное число душ, оставляя остальных погибать, хотя ясно, что в его власти спасти всех одним и тем же способом, если он того пожелает. В христианском учении существует очень древнее различие, восходящее, по крайней мере, к Иоанну Дамаскину (ок. 675-749), между предшествующими и последующими постановлениями Бога: между его изначальной волей к творению, не омраченному грехом ("план А", так сказать), и его волей к творению в свете грехопадения человечества ("план Б"). И обычно предполагалось, что в то время, как первая включала бы все творение в единую благую цель, вторая просто обеспечивает спасение лишь

трагически или произвольно избранной части людей. Но почему же? Возможно, единственное различие между этими предшествующими и последующими божественными планами заключается в том, каким образом Бог осуществляет то единственное, что он намеревается сотворить для вености. Теологи и катехизаторы могли бы прийти к выводу, что в идеале Бог хотел бы иметь только одну цель, но на практике он должен иметь теперь две; но логика не дает нам оснований так думать. Как и писание (по крайней мере, когда оно правильно прочитано). В конце концов, "наш спаситель Бог", как сказано в 1-м Послании к Тимофею 2:4, "хочет, чтобы все люди были спасены и спасены, чтобы прийти к полному познанию истины."

V

И тогда, возможно, есть еще более веская причина для отказа от защиты свободной воли желания ада: личность Иисуса из Назарета. Действительно, это тоже должно быть очевидно. По крайней мере, это должно быть так, что христиане обязаны считать Иисуса истинно свободным существом во время его жизни среди людей. Какими бы силами он ни обладал в силу своей божественной природы, поскольку он был полностью человеком, он не должен был испытывать недостатка ни в чем, присущем тому, что делает людей разумными агентами. Я упоминаю об этом только

потому, что иногда можно услышать, как утверждается, что свобода полностью отвергать Бога и окончательно обращаться ко злу является необходимым и драгоценным элементом человеческой природы, без которого человек не был бы истинным моральным агентом. Теперь, как я только что ясно сказал, я рассматриваю весь отчет о человеческой свободе, на котором основано такое утверждение, как логически бессвязный и метафизически запутанный. Максим Исповедник, один из самых тонких и строгих мыслителей учения Христа в истории как Восточного, так и западного христианства, настаивал на том, что наша "гномическая" воля - наша способность рассуждать, настолько всецело зависит от нашей "естественной" воли врожденного и нерасторжимого движения разумной воли к Богу, что первая не имеет в нас действительного существования, кроме тех случаев, когда порок греха присутствует в нашем интеллекте и намерениях. Как таковая, гномическая воля может фактически зависеть от естественного, но отсутствие гномической воли ни в коем случае не является недостатком нашей воли. Более того, не только действительность отчетливой совещательной воли является ненужным измерением нашей природы, но и сама способность к такой воле. Если такое предположение покажется вам экстравагантным, то это не более чем вывод, который следует сделать из всей логики воплощения.

Мог ли Христос свободно отвергнуть волю Отца

или божественное благо как надлежащую цель своей рациональной интенциональности? Он не только не мог сделать этого на самом деле, но и просто потому, что не обладал такой способностью. По правде говоря, даже слово "способность" здесь вводит в заблуждение, поскольку такая восприимчивость к греху была бы скорее дефектом воли, чем природной силой. Сама мысль о том, что Христос мог бы отвернуться от Бога, даже будучи абстрактным потенциалом его человеческой природы, сделала бы бессмысленными как Тринитарные, так и христологические доктрины. В первом случае это противоречило бы утверждению, что Христос есть Бог, божественный Логос, вечный Сын, все существо которого есть совершенное выражение отца, единой сущности с отцом и духом, а не какое-то простое создание вне единого разума и воли Бога. В последнем случае это подорвало бы логику так называемого энхипостатического Союза: учение о том, что в Иисусе есть только одна личность, что он не является слиянием двух различных центров сознания во внешнем объединении и что эта одна личность, обладающая одновременно полностью божественной и полностью человеческой природой, есть не что иное, как ипостась, Божественная личность Вечного Сына. В конце концов, основной принцип ортодоксальной Христологии состоит в том, что целостность человеческой природы Христа предполагает наличие у него полного и нетронутая человеческая воля, и что эта воля никоим образом не умаляется и не ослабляется тем, что она"

управляется", так сказать, Божественной ипостасью, чья воля есть просто воля Самого Бога. Итак, если человеческая природа требовала реальной способности свободно отвергать Бога, то Христос не мог быть полностью человеком. Однако, согласно Максиму, Христос вообще не обладает гномической волей, и это потому, что его воля была совершенно свободна.

Впрочем, и спорить здесь не имеет смысла, безгрешность Иисуса из Назарета была не более чем особым случаем конкретного человека, которым он был, и что во всех других смыслах его человечность была бы способна на грех, если бы она была воплощена в каком-то другом человеке. Делибеативная свобода (Deliberative liberty) это не что иное, как способность человека выбирать то или иное. Таким образом, остается открытым тот факт, что о человеке нельзя сказать, что он обладает “способностью” к греху, если грех для него буквально невозможен, таким образом, даже если бы эта способность отсутствовала только в одном человеке, каким был Иисус, в то время как все же этот единственный человек действительно обладал полной и неизменной человеческой волей и человеческим разумом, тогда способность грешить не является необходимой или естественной частью ни человеческой свободы, ни человеческой природы. Скорее, это должно быть самое большее лишение истинно человеческого, того, чье окончательное исчезновение будет-отнюдь не мешая человеческой воле освобождать человеческую

природу от пагубного и чуждого состояния.

Таким образом, в конце концов мы обнаруживаем, что Григорий Нисский был прав, и его рассуждения неопровержимы. Для него всякое конечное существование есть изменение, а всякая конечная рациональная воля есть намеренное движение к цели. Зло, будучи ничем само по себе, никогда не может быть конечной целью, но всегда должно существовать только как лишение того, что реально. Неудержимый динамизм человеческой природы есть, по Григорию, просто то, что есть разумный дух; если бы эта природа перестала свободно намереваться и стремиться к цели, она в тот же миг полностью перестала бы существовать как сознательный ум или витальное желание. Интеллектуальный и интенциональный акт, будучи не чем иным, как движением к цели, существует только как движение. Даже союз блаженной души с Богом, настаивал Григорий, должен заключаться для творения в вечном эпектасисе, бесконечном интенциональном и динамическом "растягивании" во все более глубокое соучастие в божественной природе. Ибо любая конечная вещь, обладающая принципом жизни – психикой (psyche*)*, движением души, есть жизнь, стазис смерти (stasis death). Даже в аду душа будет существовать как душа, только свободно намереваясь делать то, что она хочет. Неугомонность рациональной воли и интеллекта непосредственно связана с самим существованием разумного существа. Учитывая динамизм человеческой природы, ее

изначальное стремление к добру, присущую злу пустоту, конечность его удовлетворений, конфигураций и ресурсов, никакая рациональная природа не может свободно вечно пребывать в своем отступничестве от добра. Ни в этой природе, ни во зле нет силы, равной такому поступку. Что же касается того, может ли Бог каким-то образом навязать такой душе вечное заблуждение, чтобы ум и воля продолжали вечно пребывать в тени, то Григорий никогда не задумывался об этом: отчасти, я полагаю, потому, что он верил, что естественное движение души к цели должно быть действительно свободным актом, чтобы быть реальным, и поэтому всегда должно быть связано в конечном счете с добром; а отчасти потому, что он не считал Бога садистом или монстр.

Те, кто отстаивает инферналистскую позицию, исходя из принципа силы души свободно отвергать Бога, уже начали свои рассуждения с точки, находящейся где-то в пределах логического круга. Они правильно понимают, что этот акт отвержения может быть вечным состоянием, свободно принимаемым душой, только если эта душа свободна в вечности. Фиксированное состояние, основанное на решении, принятом во все более отдаленном прошлом, в состоянии, которое логически никогда не допускало бы полностью ясного осознания очевидно, что реальность никогда не может быть действительно свободно предполагаемым условием. Самоосуждение проклятых должно быть вечно поддерживаемым рациональным

действием, а не просто свершившимся фактом, который больше не подлежит обдуманному пересмотру. Но тогда они не осознают, что это нелепая картина реальности. Для того чтобы акт был полностью свободным, он должен быть совершен compos mentis, бескомпромиссным даже в личных эмоциональных или интеллектуальных состояниях, которые могут затуманить знание души о том, что она выбирает и почему. И вот такое представление - что душа полностью осознает, кто такой Бог, и о том, как он один мог исполнить и облагодетельствовать разумную природу и претерпеть все самые крайние муки, вытекающие из обращения от Бога и подчинения себя неестественному отрыву от добра, мог свободно избрать навсегда, последовательно и непрерывно пребывать в страдании, - это насмешка над самой основной логикой самой идеи тварной свободы. Теперь, конечно, инферналист может изобрести здесь всевозможные хитроумные уловки, такие как, скажем, попытка переопределить временную последовательность или намерение или рациональное действие таким образом, чтобы сохранить сущность каждой из этих вещей, но тайно уничтожить ее. Однако если мы возьмем на себя обязательство рассматривать этот вопрос разумно и честно, то должны признать, что любое подлинно свободное состояние не может быть ничем иным, как любовью к Богу. Как понял Григорий, зло не имеет силы удержать нас, и мы не имеем ее. власть цепляться за зло; тени не могут связать нас, и мы, в

свою очередь, не можем удержать их. В конце концов, Бог должен быть всем во всем.

Здесь же, прежде чем окончательно завершить эти размышления, я должен заметить, что для Григория было бы бессмысленно предполагать, что Бог действительно был бы *всем во всем*, если бы завершение всего сущего происходило только в некоем внешнем божественном превосходстве над творением. Простое господство Бога над миром могло бы состоять в простом владычестве над всеми вещами и могло бы считаться полным, если бы "враги" этого бога были просто заключены в некое место (state) для карательного мучения. Это ужасающая картина вещей, но не бессвязная. Но Бог не бог, и его окончательная победа, как это описано в Писании, будет заключаться не только в том, что он примет совершенное господство "над всеми", но и в том, что он в конечном счете будет "всем во всем". Может ли быть тогда конечное состояние вещей, в котором Бог есть все во всем, пока еще существуют разумные существа, которые навечно отвергли и восстали против Бога как единственного, всепоглощающего и исполняющего конца самой существенной природы разумной воли? Если бы эта фиктивная и извращённая ситуация (interiority) сохранялась в вечности, была бы ли победа Бога над всеми сферами бытия действительно полной? Или этот маленький, жалкий, остаточный проблеск прометеева неповиновения навсегда останется единственным пространством в творении, из которого

Бог был успешно изгнан? Конечно, нет! Это должно исчезнуть. Во-первых, этот мирок на самом деле не так уж и мал. Для тварей то, что представляется разумной волей, есть реальность как таковая, вся истина. Мир существует для созданий как то, что открывается им в самом акте рациональной интенциональности, динамического познания; интенциональный разум - это не какое-то узкое, пустое приложение реальности, а скорее место, где мир проявляет себя и где он существует как мир этого существа. Любая разумная воля, которая не подчиняется Богу, как истинному концу желания и знания, - это целый мир, в котором Бога нет, и тем самым это означает для него поражение.

Между прочим, эту проблему нельзя решить, просто отказавшись от представления об аде как о вечном мучении и заменив окончательным уничтожением всех проклятых, которое, как я уже отмечал, несколько лучше соответствует подавляющему большинству метафор эсхатологического осуждения, встречающихся в Писании. Окончательное уничтожение всех злых душ, которые когда-либо существовали, все равно не будет полной победой обещано в 1 Кор 15. Это, возможно, продемонстрировало бы, что Бог царствует "над всеми", по крайней мере, к концу истории, и в этом смысле это могло бы предположить, что Бог, во всех смыслах и целях, есть "все", что есть к данному моменту. Но это не то что подразумевается когда

говорят, что Бог есть "все во всем". Sub specie aeternitatis (с точки зрения вечности) Бог вечен и трансцендентен времени, как таковому, а в этом случае, всегда было бы какое то число конечных жизней, которые заканчивались бы божественным отсутствием. Вечно существовала бы остаточная реальность душ, которые никогда не сдавались ему и в которых, следовательно, он никогда не появлялся как единственная и всепоглощающая цель знания и желания, признаваемая интеллектом и утверждаемая рациональной волей, душами, в которых он никогда не был всем. И тогда, возвращаясь к теме моей первой медитации, с той же самой вечной божественной точки зрения, эти расстроенные и в конечном счёте уничтоженные рациональные натуры все еще будут представлять собой тот несводимый трагический исторический остаток, ту жертву, которую Бог готов был бы отбросить, чтобы обеспечить ограниченную, относительную, неизбежно обусловленную благом своих творческих действий. Но и этого недостаточно. Это было бы, откровенно говоря, почти фарсовым, удручающе двусмысленным разочарованием. Сергей Булгаков, замечательный христианский богослов двадцатого века был, пожалуй, наиболее близким современным православным мыслителем к Григорию Нисскому и, конечно, ко всем величайшим из ранних Отцов Церкви. Для него, как для современного человека, образы внутренних ландшафтов души казались более естественными, чем космологические метафоры предпочитаемые Григорием. Поэтому его

способ изложения представлений Григория был следующий - рай и ад существуют внутри каждой рациональной натуры, в уникальном, но динамично изменяющемся балансе. Свобода заключается в путешествии души через этот внутренний мир постоянно меняющихся условий и перспективы, к единственному дому, который может в конечном счете освободить странника от изгнания греха и иллюзии. И Бог, как трансцендентная цель, которая вовлекает каждую разумную волю в действительность, никогда не перестает освобождать каждую душу, всегда и везде, опять же, пока он не найдет этот дом. К Богу каждая душа неизбежно привязана своей свободой. В конце концов, если Бог есть Бог, а дух есть дух, и если в каждой душе действительно существует неисчерпаемая рациональная свобода, то само зло должно исчезнуть в каждом интеллекте и воле, и ада больше не должно быть нигде. Только тогда Бог, как конец истории и как тот вечный источник и конец существ, который превосходит историю, будет всем во всем. Ибо Бог, как говорит Писание, есть всепожирающий огонь, и он должен в конце концов все принять.

III. Во Что Можно Верить

Если другие попадут в ад, то и я тоже. Но я в это не верю; напротив, я верю, что все будут спасены, вместе со мной - это иногда вызывают мое глубочайшее

изумление.

- Сёрен Кьеркегор "Автобиографические заметки"

Заключительные замечания

Я верю, что повинуюсь своей совести и своим убеждениям, отвергая мнение большинства о том, что существует ад вечных мук, поскольку я совершенно уверен, что это нечестиво давать своё согласие на то, что казаться морально отвратительным. Однако я полагаюсь не только на совесть. Без поддержки разума все это было бы невозможно понять и доказать и совесть была просто личным чувством. Я полностью отвергаю поздне-августиновскую традицию относительно отношения благодати и природы, предопределения и первородного греха, и особенно ранние варианты этой традиции кальвинизм, томизм, янсенизм и т. д., которые довели ее до крайних выражений. Все эти представления основывается на катастрофических искажениях Священного Писания, вызванных плохими переводами и анахронистическими предположениями относительно концептуального словаря авторов Нового Завета. Однако даже если бы это было не так, то явная моральная убогость этой традиции как понимания Евангелия все равно сделала бы ее недостойной уважения. Я отверг все версии инферналистской ортодоксии, независимо от того, какая христианская традиция могла ее породить, и независимо от того,

насколько мягкосердечны доводы, которые ее обосновывают. Поступить иначе было бы нечестно с моей стороны.

В первые века существования Церкви, и особенно в восточной половине мира, когда все еще было принято считать, что существуют тайны веры, которые должны быть сохранены и доступны немногим, христианской интеллектуальной элиты или пневматики, “духовные лица” (термин, используемый даже Павлом), верили, что для пользы простецов, вера должна быть более простой и понятной. Для них перспектива адского огня всегда была понятным способов поощрения хорошего поведения. Даже среди тех, кто верил в окончательное спасение всех душ, была готовность употреблять простые методы внушения для паствы. Иногда мы улавливаем проблеск этой покровительственной амфиболии в дошедших до нас текстах, например, когда Григорий Назианзинский (ок. 329-390) во время проповеди об адском огне делает небольшую паузу, чтобы озорно подмигнуть своим искушённым собратьям , а затем быстро возобновляет речь об ужасном адском огне. Это конечно оскорбительно для наших эгалитарных принципов, но среди образованных людей того времени было принято считать, что большая часть человечества была сбродом, который можно было заставить вести себя ответственно только путём запугивания. Вера во всеобщее спасение, возможно, была гораздо более широко распространена в первые

четыре или пять веков христианской истории, чем во все последующие столетия, но она никогда, не “выставлялась” теми, кто обладал властью в церкви.

Возможно, в этом была какая-то мудрость. Как современный человек я считаю, что нужно давать всем одну и ту же информацию. Может быть, есть много людей, для которых убедительна только угроза бесконечных пыток от рук неутомимо мстительного Бога. Даже намёк на то, что "очищающее пламя" грядущего века в конце концов погаснет, было в те времена не допусти. Я не могу уклоняться от того, что кажется мне столь ясным в своём нравственном значении. Я никогда не уважал идею слепого "прыжка веры", даже когда этот прыжок совершается в направлении чего-то прекрасного и благородного. Я считаю, что именно это неизбежно включает в себя инферналистская позиция, независимо от того, какую форму она принимает. Я честно попытался, найти исключение из этого правила. На протяжении многих лет я добросовестно исследовал все аргументы в пользу вечности ада, от христианская древность до наших дней, философские и теологические, и я, по-прежнему, нахожу их всех абсурдными.

В своём предисловии к этой книге я отметил, что кажется странным писать книгу, которая, как я ожидаю, почти никого не убедит. Я честно, возможно, простодушно верю, что учение о вечном аде является prima facie (на первый взгляд) бессмысленным по той простой причине, что оно не может быть даже

изложено в христианских богословских терминах так, что не остаётся ничего, кроме назидательной тарабарщины. Сказать, что, с одной стороны, Бог бесконечно добр, совершенно справедлив и неистощимо любвеобилен, а с другой что он создал мир на таких условиях, которые обязывают его либо навязывать, либо допускать навязывание вечного страдания конечным разумным существам, значит просто принять абсурд. Все становится тайной, но только в том смысле, что для этого требуется очень таинственная способность верить в невозможные вещи. Мы все знаем, что это так, даже если мы отказываемся знать, что мы это знаем. Чтобы предложить, как это уже было иногда мне внушали, что я опрометчиво предполагаю, что существует некая в конечном счете непримиримая несовместимость между двумя сторонами инферналистской ортодоксии, сродни, на мой взгляд, предположению, что это не более чем произвольное предубеждение, предполагающее, что нечто не может быть одновременно А и не-А. Когда сами принципы моральной логики ставятся под сомнение на уровне их атомарных "простых понятий", то есть самих значений отдельных терминов морального рассуждения, тогда, я полагаю, можно верить во что угодно, даже в самое ужасное. Но опять же, как я уже сказал, я не думаю, что это вообще нужно доказывать. Если справедливость вообще что-то значит, то это не может быть так. Если любовь вообще что-то значит, то это не может быть так. Если доброта вообще что-то значит, то это не может быть

так.

Можем ли мы представить себе логически, а не интуитивно, что кто-то все ещё продолжает мучается после триллиона веков, или триллиона триллионов, или триллиона..., является в каком-то значимом смысле тем же самым существом, который получил некоторое измеримое количество личной вины в том крошечном, все более исчезающе проблеске, которое составляла его или ее земную жизнь? И можем ли мы сделать это, даже осознавая, что в этот момент его страдания в каком-то смысле только начались и фактически всегда будут только начаты? Какое величайшее насилие мы должны совершить как над нашим разумом, так и над нашей моралью (не говоря уже о простом хорошем вкусе), чтобы сделать это ужасное представление приемлемым для нас самих, и все потому, что мы каким-то образом позволили себе быть уверенными, что это именно то, во что мы должны верить. Вот почему, опять же, я не верю, что большинство христиан действительно верят в то, во что они “верят”. После публичных распространение моей первой лекции по этим вопросам в 2015 году, одна из самых яростных атак на мои аргументы исходила от новообращённого в Восточную ортодоксию, который несколько раз упрекал меня в интернете за то, что я не могу понять, что вечное проклятие свойственно конечным прегрешениям, потому что я не знаю, что такое вечное проклятие. Мы можем думать, что верим во все это, но только до тех пор, пока мы не

остановимся и задумаемся, что мы делаем.

Так было не всегда. Позвольте мне хотя бы несколько идеализировать далёкое прошлое. На заре своего существования Евангелие было провозглашением Божественной победы, одержанной над смертью и грехом, а также над духовными силами восставшими против Бога, обитающими на небесах, здесь внизу, и под землёй. Оно воистину объявляла себя "благой вестью" о походе божественного спасения любящего Бога, который, послав своего Сына в мир и даже в царство смерти, освободил свои создания от рабства безжалостного господина и открыл путь в Царство Небесное, где все творение будет прославлено непосредственным присутствием Бога. Это было объявление, которое пришло завершить все религиозные, пророческие и эсхатологические образы своего времени и места. Это было, прежде всего, радостное воззвание и призыв к потерянному народу найти наконец свой истинный дом, в доме своего Отца. Поначалу эта весть не заставляя их вернуться к какой-то детской жестокости, скрытой в природе; скорее, она стремилась пробудить их к новой форме жизни, предпосылкой которой было милосердие. Не было это и религией, предлагающей лишь психологический бальзам от тревог о личном спасении. Это был призыв к новому и общинному образу жизни, спасение через вступление в сообщество любви. Надежда на небеса и страх перед адом всегда присутствовали, но также были возвышенны и поддавались разработке в любом

количестве концепций. Ничто еще не было зафиксировано, кроме уверенности в том, что Иисус теперь является Господом над всем сущим и в конечном счете отдаст все отцу, чтобы Бог мог быть всем во всем.

Я бы не сказал, что постепенное закрепление церковного учения об аде в инферналистской ортодоксии на протяжении более чем полувека было просто случайной историей. Возможно, это было вызвано потребностью политики, или даже психологией. По крайней мере, если я позволю себе циничный взгляд на этот вопрос, я не могу не верить, что инферналистскому взгляду было суждено возобладать просто как институциональному императиву. Чем больше Церковь формировалась как административная иерархия, и особенно по мере того, как она становилась органом и опорой имперского единства и власти, тем болеше она склонялась к тому, чтобы требовать подчинения от верующих любыми допустимыми методами убеждения, которые были под рукой. Я не имею в виду, что какой-то гнусный заговор епископов и священников сознательно и коварно проталкивающих инферналистский взгляд над альтернативными теориями, как средство подчинения простецов. Я имею в виду только то, что институты почти неизбежно эволюционируют в подобные конфигурации, структурные, идеологические, этические, эмоциональные, вот что лучше всего укрепляет их власть, влияние и стабильность. А страх

- это мощный инструмент.

С другой стороны, не следует недооценивать необходимость предложить верующим полную картину мира. Рождённая в глубокой древности, церковь унаследовала и сохранила великую космическую архитектуру физической вселенной Птолемея. Эта картина, которая в конечном счёте развивалась, простираясь от божественной эмпиреи выше и вниз к абсолютной бездне ада ниже. Достаточно лишь прочитать Данте, чтобы увидеть, как все это могло расцвести в великолепно богатое видение реальности, в котором было безграничное пространство для ума и воображения, чтобы расти и творить. Каждая цивилизация нуждается в мифическом обрамлении. Но, тем не менее, эта картина Вселенной по большей части уже устарела. Возможно, мы уже давно задумались над тем, может ли духовная структура этого исчезнувшего космоса, по крайней мере в некоторых его наиболее ярких деталях, также исчезнуть без какого-либо серьёзного ущерба для нашего религиозного видения. На самом деле мы могли можнм эту картину значительно улучшить.

Я мог бы продолжать, по крайней мере, посвятить еще несколько сотен страниц некоторым высокотехническим вопросам христианской метафизической традиции . Но я не думаю, что это действительно что-то добавит к высказанным выше аргументам. Как я уже говорил, в начале этой книги, два чрезвычайно простых, почти детских вопроса,

которые постоянно беспокоили меня на протяжении многих лет, когда я пытался осмыслить учение об аде вечных мук, заключались в том, может ли конечное разумное существо свободно отвергнуть Бога и сделать это с вечной окончательностью, и может ли Бог, который мог бы создать мир, в котором вечная гибель разумных душ возможна, быть не только благом, но и трансцендентным благом как таковым. И по тем причинам, которые я привёл выше, я считаю, что ответ на оба вопроса должен быть безоговорочным и непреклонным отрицательными.

За последние несколько лет меня не раз спрашивали, если бы я убедился, что христианство требует веры в ад вечных мук, то это было бы, по моему мнению, доказательством того, что христианство следует отбросить как самоочевидную морально тупую и логически непоследовательную веру. Как я уже сказал, для меня это вопрос совести, которая, в конце концов, является лишь названием для изначальной и постоянной ориентации естественной воли на благо, когда эта ориентация выражается в наших сознательных мотивах. Таким образом, совесть не должна подчиняться правилам большинства. Поставленный на весы вопреки ее диктату, авторитет господствующей традиции или господствующего мнения не имеет никакого веса вообще. И моя совесть запрещает мне соглашаться с картиной реальности, которую я считаю морально испорченной, противный справедливости, непростительно жестокий, глубоко

иррациональный и по существу злой. И я не считаю, что это самонадеянность с моей стороны. Это даже невозможно себе представить. То ли в самом деле среди нашей мудрости или нашего безумия, истины или заблуждения, это трансцендентальный горизонт всего сущего, который постоянно призывает нас к себе, и мы должны повиноваться ему как можно лучше. Мы можем почитать традиции или уважать искренность тех, кто рассказывает нам все те почтенные истории, которые нас просят принять на веру. Но есть только один путь к истинной свободе, а значит, и к Богу. В конце концов, мы должны любить Благо(Good).