

Грегори Макдональд (Робин Пэрри)

Евангельский Универсалист

Библейская надежда, что Божья любовь спасет нас всех

... вдруг Бог, казалось, ответил мне. Внутренний голос произнес тоном бесконечной любви и нежности: «На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством». "С довольством!" Я плакала в своем сердце.

«Христос должен быть удовлетворен! Он сможет взглянуть на страдания мира, а затем на страдания, через которые Он прошел из-за этого, и будет удовлетворен результатом! Если бы я была Христом, ничто не могло бы удовлетворить меня, кроме того, что в конце концов каждый человек должен быть спасен, и поэтому я уверена, что ничто меньшее не удовлетворит Его!"

При этом завеса, скрывающая планы Вселенной, казалось, была удалена, и я увидела, что то, что говорит Библия - «...как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» - является правдой. То же, что было в начале, будет и в конце. «Все» в одном случае не может по справедливости значить меньше, чем «все» в другом. Поэтому я поняла, что лекарство обязательно должно быть равным болезни, спасение должно быть таким же универсальным, как падение.

- Ханна Уиталл Смит¹

¹ *Бескорыстие Бога и как я открыла его: моя духовная автобиография (Нью-Йорк: Ревелл, 1903), гл. 22 (только в 1-ом изд.).*

для
Томаса Тэлботта
Оливера Д. Криспа
Алекса С. Смита

Содержание

Предисловие Оливера Криспа /
Предисловие ко второму изданию /
Сокращения /

Вступление / 1

Первая глава / Ад и его проблемы /

Вторая глава / Универсализм и Библейская Теология /

Третья глава / Израиль и народы в Ветхом Завете /

Четвертая глава / Христос, Израиль, и народы в Новом Завете /

Пятая глава / Универсалистская интерпретация Книги Откровения /

Шестая глава / В ад и обратно /

Седьмая глава / Преимущества христианского универсализма и
ответы на оставшиеся возражения /

Приложение 1: Ответ на аргумент Уильяма Лейна Крейга о том, что
молинизм совместим с неуниверсализмом /

Приложение 2: Христос, Космос и Церковь: богословие послания к
Ефессянам /

Приложение 3: Книга Жизни Агнца /

Приложение 4: Любовь побеждает? /

Приложение 5: Ответы (некоторым из) моим критикам /

Приложение 6: Избрание /

Приложение 7: Ад, нравственное развитие и кальвинизм /

Методическое пособие /

Список используемой литературы /

Указатель Писания /

Предисловие

Я не претендую на звание евангельского универсалиста. Но, когда я впервые прочитал эту книгу, она изменила мое представление о размахе христианской надежды на спасение через Христа, в отличие от других.

Есть профессиональные труды по вопросу универсализма, и популярные трактовки тем, относящихся к нему. С тех пор, как эта книга появилась впервые, к разговору присоединились другие голоса, некоторые из которых во многом перекликаются с тем, что предлагает она.

Но, когда книга была опубликована, мало кто осмелился сказать в печати, что таки можно быть евангелистом и универсалистом. После всего (как считалось), это был оксюморон, как сочетание слова «военный» со словом «интеллект».

Однако все же эта работа изобилует рассуждениями, которые опровергают такое предвзятое мнение. Она охватывает вопросы философские, богословские и библейские. У нее есть диапазон и легкость прикосновения, которому могут соответствовать немногие современные богословские труды. Во многих отношениях это самая неуловимая из вещей: книга, которая делает шаг вперед в обсуждении темы, к которой она относится, и в то же время остающаяся привлекательной для более общедоступной аудитории. Я знаю многих авторов, которые мечтают о том, чтобы соединить все это под обложкой одного и того же произведения.

Не обязательно читать книги, чтобы укрепить свои взгляды. Иногда мы делаем это. Однако часто (по моему опыту) книги, которые наиболее важны для нас, - это те, которые бросают нам вызов или пишутся с точки зрения, отличной от нашей, создавая для нас дискомфорт. Ведь такой дискомфорт часто является поводом для интеллектуального творчества и развития.

Я прочитал эту книгу, желая узнать: «Действительно ли возможно быть одновременно евангелистом и универсалистом?» И, может быть, легко было бы отклонить книгу с таким названием, особенно, если вы

не удосужились углубиться в нее за пределами страницы содержания. Старая поговорка «Читать это? Я даже не просмотрел это!» - иногда довольно близка к истине, когда дело доходит до работ, которые имеют дело с такими спорными темами, как эта.

Но если вы прочитаете эту книгу, то обнаружите, что ее трудно отклонить как вывод какого-то недовольного человека, желающего создать проблемы. Это работа по-настоящему интеллектуальной честности, написанная кем-то, кто экзистенциально занят вопросами, которые он задает как член Тела Христова. Это связано с христианской доктриной. По этой причине это также работа, которая серьезно и сочувственно связана с библейской традицией. Даже если вы в конечном итоге не согласитесь с ее автором, вы, несомненно, окажетесь под впечатлением откровенного евангельского обращения с Писанием, которое в нем содержится.

Некоторые, возможно, все самые важные вопросы в жизни оспариваются. Подумайте о последних этических проблемах, возникающих в связи с применением новейших технологий или споров о том, как следует управлять обществом, о представлении интересов различных групп или о самых глубоких проблемах на границах современного естествознания. Именно потому, что это важные вопросы, они порождают дебаты и диалог. Эта книга вносит значительный вклад в давнюю богословскую головоломку, которая стала насущной проблемой в нашем современном мире. Для некоторых это опасная книга. Но лучшие книги часто являются опасными. Это одновременно опасная и важная работа. По этим причинам ее следует прочитать и обдумать.

Оливер Д. Крисп,

Профессор систематического богословия,

Фуллеровская богословская семинария

Предисловие ко второму изданию

Я давно потерял счет тому, сколько раз люди спрашивали, почему я написал «Евангельского универсалиста» под псевдонимом². Ответ прост и обыден. Универсализм в то время считался почти всеми протестантами ересью. Признание в том, что ты универсалист, было быстрым путем к богословскому повешению, выпотрашиванию и четвертованию.

Псевдоним был средством защиты; но не, как многие предполагали, защиты моей репутации. У меня была небольшая репутация — мое имя не было нарицательным! - так что терять было особо нечего. Честно говоря, я действительно хотел выскочить и сказать: «Это сделал я! Так стреляй в меня!».

Обычно меня не заботит, что обо мне думают люди, которых я не знаю (до тех пор, пока они не начинают посылать мне письма-бомбы).

Однако, две вещи заставляли меня следовать выбранной мной тактике. Во-первых, я был главным редактором «Патерностер», уважаемого британского евангелического издательства с благородной историей, восходящей к 1935 году.

Я был убежден, что мой универсализм не мешает мне выполнять свою работу, потому что, по моему мнению, он являлся евангельски-совместимым³.

Кроме того, я не использовал свое положение для продвижения универсализма и, фактически, был привержен политике не публиковать книги, которые представляли бы универсалистские взгляды без их оспаривания⁴.

Однако я подозревал, что если станет известным о том, что главный парень в «Патерностер» - универсалист, то наш рынок и наши авторы перестанут относиться к нам с симпатией. Они могли бы заключить, что я взял уклон в неевангелические направления, и это могло навредить компании.

² Для тех, кто еще не догадался, **Грегори МакДональд** представляет собой сочетание имен *святого Григория Нисского* (ок. 355 г. - после 385 г.) и *Джорджа Макдональда* (1824-1905 гг.), раннего церковного универсалиста и универсалиста девятнадцатого века, объединенных в одно целое. Первоначально я хотел было публиковаться под именем Сьюзен Д. О`Грегори, подразумевая *псевдо Грегори* (= Sue D. O`Gregory = pseudo Gregory), но, к счастью, верх одержали более мудрые головы.

³ Относительно моего случая евангельски-совместимого универсализма, см. «Евангельский универсализм: оксюморон?», Робин Пэрри.

⁴ Итак, я опубликовал (и совместно отредактировал) ««Всеобщее спасение»: текущие дебаты». Эта книга была призвана открыть дискуссию об универсализме. Тем не менее, это был преднамеренно не прямой случай универсализма. Скорее, книга была издана в форме дебатов со многими голосами, бросающими вызов аргументу в пользу универсализма.

Я хотел избежать таких недоразумений ради служения «Патерностера». То, что думают люди, иногда имеет значение, даже если их мнение ошибочно.

Вторая причина заключалась в том, что я написал еще одну книгу под названием «*Поклонение Троице: возвращение к сердцу поклонения*».⁵ Эта книга о том, как сделать христианское поклонение более тринитарным, более христианским, и эта книга была (и остается) более важной для меня, нежели «*Евангельский универсалист*». «*Поклонение Троице*» оказывало действительно положительное влияние в некоторых кругах, хотя и относительно небольших, и многие из тех, кому эта книга помогла, были очень консервативными христианами. Я боялся, что если появится сообщение о том, что автор «*Поклонения Троице*» - «еретик», то и сама эта книга будет признана не менее «виновной» и будет отброшена, как горячая картошка (*обжигаящая руки* - «*прим. переводчика*»). Я стремился не навредить работе, которую Бог производил через эту книгу; отсюда и псевдоним.

Тайное богословие может показаться захватывающим, но у него есть большие недостатки. Размышления над книгой и ее написание, осуществляемые мной, были почти полностью самостоятельными, с небольшим количеством рецензий и отзывов.

И было очень мало других людей, в чьих мыслях я мог бы найти движение в том же направлении, особенно это касается библейских ученых и богословов, поэтому довольно часто мне приходилось вносить поправки в книгу по мере того, как я продвигался вперед.⁶ Это плохой способ заниматься теологией, и я не сомневаюсь, что книга пострадала из-за этого. Поэтому я не считаю свою книгу последним словом в вопросе универсализма - ничего подобного.

Но я надеюсь, что *«Евангельский универсалист»* предлагает подход, который, хотя и далек от совершенства, обладает достаточной убедительностью для того, чтобы сделать христианский универсализм реальным для некоторых людей и, если ему это под силу, мотивировать ученых, более способных, чем я, начать разрабатывать и корректировать идеи, которые я выдвинул.

Чтобы универсализм стал серьезной парадигмой в христианском богословии, нам требуется гораздо больше мыслителей и ученых, чтобы найти время для исследования и публикации в этой области. И это начинает происходить. (Не просто, спешу добавить, из-за моей работы.)

Есть несколько значительных универсалистских книг, недавно опубликованных или готовящихся к публикации.⁷ В области философии Эрик Рейтан и Джон Кронен выдвинули свою долгожданную защиту универсализма, *«Окончательная победа Бога: сравнительный философский пример универсализма»* (2011); в области патристики Илария Рамелли работает над тремя томами об апокатастасисе (окончательном восстановлении), которые, когда они выйдут, сами станут определенной работой на ближайшие годы (основанием для дальнейшей работы других богословов - *«прим. переводчика»*).

⁵ Сейчас есть второе издание (Cascade, 2012). Первое издание было опубликовано в 2005 году издательством «Патерностер».

⁶ Должен сказать, что я нашел нескольких христианских философов, защищающих универсализм — в особенности это касается Томаса Тэлботта, Кейта Де Роуза и Эрика Рейтана. Их работа была неоценима. Я также хотел бы объяснить свой комментарий на стр. 3 о том, что я нашел аргументы Кейта Де Роуза «далеко не убедительными». Перечитывая эту книгу, я понял, что мой комментарий выглядит, как критика

аргументов Кейта. Однако, он (комментарий) совсем не об этом. Когда человек погружается в состояние тщательного исследования тех или иных вещей, часто требуется довольно длительный период размышлений над рядом связанных вопросов, прежде чем такой человек захочет сменить парадигму. Статья Кейта была моим первым знакомством с разумным универсалистским подходом, и ни одна статья не могла сразу изменить мое мнение по такой большой проблеме. Вот почему я был «далеко не убежден».

⁷ В дальнейшем я планирую сосредоточиться исключительно на академических трудах. На более популярном уровне появилось немало универсалистских книг с тех пор, как я написал своего *«Евангельского универсалиста»*. Такие книги или, во всяком случае, некоторые из них, очень полезны, но для установления правдоподобности парадигмы необходима научная работа. Я также игнорирую различные статьи, опубликованные в журналах и онлайн.

В области исторического богословия я редактировал сборник исследований христианских универсалистов с третьего по двадцать первый века - Грегори МакДональд, редактор, *««Все будет хорошо»: исследования в области всеобщего спасения и христианского богословия, от Оригена до Мольтмана (2011)»*. В области современного богословия Том Греггс, профессор богословия в Университете Абердина, опубликовал свою работу *«Барт, Ориген и Всеобщее спасение (2009)»*. Дэвид Конгдон работает над универсальной систематической теологией под названием *«Бог, который спасает: догматический очерк»* («Cascade Books»*, готовится к печати). Это будет захватывающая и инновационная работа, находящаяся в рамках реформатской традиции.

* («Cascade Books» — отдельный бренд или лейбл издательства *Wipf and Stock*, под которым издаются труды, сочетающие академическую строгость с широкой привлекательностью и удобочитаемостью, «прим. переводчика»)

Также в рамках реформатской традиции строгое исследование Николаса Дж. Анселла *«Уничтожение ада: всеобщее спасение и*

время искупления в эсхатологии Юргена Мольтмана» (издательство «Paternoster», готовится к публикации).

Относящийся к категории библейских исследований труд Дэвида Константа и Иларии Рамелли: «Пределы вечности: *Aionios* (Аиониос) и *Aidos* (Аудиос) в классических и христианских текстах», (2007) предлагает анализ каждого случая этих двух греческих слов в греко-римских текстах, еврейских текстах периода Второго Храма, текстах Нового Завета и раннехристианских текстах. Их выводы подтверждают аргумент, который я выдвигаю в «Евангельском универсализме», когда говорю о том, что фраза, содержащаяся в Новом Завете - «*kolasin aionion*» («вечное наказание») не означает «наказание, которое длится бесконечно». Есть также замечательное исследование Брэдли Джерсака об аде, - «Ее врата никогда не будут закрыты: надежда, ад и Новый Иерусалим», (2009), а также новое специальное классическое издание Джона А. Т. Робинсона «В конце концов, Бог...: Изучение христианской доктрины о последних вещах» * (2011).

* «*In the End, God...: A Study of the Christian Doctrine of the Last Things*»

Last Things - В христианской эсхатологии четыре последних вещи или четыре последние вещи человека - это Смерть, Суд, Небеса и Ад, четыре последние стадии души в жизни и загробной жизни.

Для тех, кто читает по-немецки, в настоящее время проводится серьезное исследование универсализма апостола Павла — Дженс Адам, «Павел и Всеобщее примирение: Исследование спасительного универсализма ап. Павла» (2009).

Мы нуждаемся во всех этих исследованиях, а также во многом другом. В частном разговоре я обнаружил, что появляется все больше богословов с универсалистскими симпатиями, и я ожидаю увеличения количества книг и статей в ближайшие годы. Все это

служит к лучшему и поможет созреть христианскому универсализму в его современных формах.

В любом случае, вернемся к истории. В течение трех лет и четырех месяцев настоящая личность Грегори МакДональда была известна лишь небольшому числу людей.⁹

⁸ Первая книга посвящена крупному исследованию учения об апокатастасисе в ранней церкви; вторая — учению об апокатастасисе в период язычества; третья книга посвящена исследованию причин, по которым христианское учение апокатастасиса потеряло свою популярность. Рамелли, выдающийся ученый-патристик, работает над этим проектом уже около тринадцати лет. Илария Рамелли также пишет более популярное исследование универсализма в христианской истории («Cascade Books», готовится к публикации).

⁹ С 1 мая 2006 года (когда книга была издана в США) до 29 августа 2009 года (когда я «рассекретил» свою личность).

Это был немного странный период. Чтобы обеспечить какое-то взаимодействие с читателями - как дружелюбно, так и критически настроенными - я завел Грегори МакДональду электронную почту и блог (с тривиальным названием «Евангельский универсалист»). Таким образом, Грегори мог бы взаимодействовать с внешним миром в случае необходимости. Однажды я даже дал радиоинтервью для дебатов на лондонской *Премьер Радио*. Мой голос был замаскирован под Дарта Вейдера, чтобы скрыть мою личность.¹⁰ Он звучал ... действительно глупо.

Я должен также признаться, что были моменты, когда нахальный маленький мальчик во мне наслаждался всеми этими выходками в духе рыцарей плаща и кинжала. Бросать теологические ручные гранаты то тут, то там, в то время, когда никто не знал, кто их бросил, иногда было довольно весело. Играл ли я роль героя в маске или злодея — все зависит от точки зрения. Однако, с другой стороны, все это меня также и расстраивало. Я хотел провести открытую и честную дискуссию по всем этим вопросам, и необходимость скрываться под маской препятствовала такой возможности.

Самым большим сюрпризом для меня в «период анонимности» было то, что книга, похоже, нашла относительно не враждебный отклик читателей. Несомненно, встречались иногда случаи сумасшедшей и яростной реакции онлайн — большей частью от людей, которые прочли только название - но те, которые нашли время, чтобы прочитать книгу целиком, были, в целом, великодушны в своих ответах на нее. Многие были полны энтузиазма, многие были осторожны, но открыты; даже критики обычно не были враждебны. Действительно, прошло много времени, прежде чем начали появляться какие-либо существенные критические замечания.¹¹ И я не сомневаюсь, что все еще впереди. И это все к лучшему. Я надеялся стимулировать более осмысленную и разумную дискуссию по вопросу универсализма, и мне хочется думать, что моя книга сыграла в этом определенную роль, наряду с другими.

29 августа 2009 года я «выпустил кота из сумки» и разместил запись в своем личном (настоящем) блоге («Theological Scribbles») под названием «Я евангельский универсалист». Я никогда не планировал прятаться вечно и всегда хотел показать, кем я являюсь на самом деле, когда это покажется мне правильным и своевременным. Я думал, что моя книга может сыграть роль в том, чтобы помочь евангельским церквям постепенно прийти к пониманию универсализма в той достаточной мере, чтобы принять его как христианскую позицию (даже если она не единственная и не правильная).

Мы, разумеется, еще не были там, но стали ближе, чем были несколько лет назад, поэтому я подумал: «Моя личность когда-нибудь станет известна, лучше раскрыть ее самому, чем быть разоблаченным». Со временем шансы на разоблачение увеличились, поэтому я взял инициативу в свои руки.

¹⁰ Шоу транслировалось на *Премьер Радио* 15 марта 2008 года.

¹¹ Честно говоря, я полагаю, что причиной этого было то, что большинство из тех, кто мог не согласиться с книгой, просто не тратили время на чтение и реакцию на нее. Я могу понять это - жизнь коротка. Таким образом, только когда книга стала привлекать больше внимания, критики почувствовали необходимость «заняться» ей. И даже после того, как это произошло, я думаю, что позиция, которую они обнаружили в книге, была отличной от той, которую они ожидали обнаружить, и поэтому им потребовалось некоторое

дополнительное время, чтобы выйти за рамки стандартных ответов и выработать некоторые индивидуальные ответы. Я подозреваю, что лучшая критика еще впереди.

Фактически, толчком к саморазоблачению послужило получение n-го электронного письма в почтовом ящике Грегори, обвиняющего меня в недостатке честности и стремлении избежать надлежащей академической дискуссии.

Конечно (на мой взгляд), это был не мой случай, и в прошлом я отвергал подобные обвинения. Но я уже начал размышлять - то ли сейчас наступило то самое время, то ли это электронное письмо заставляет меня подумать: "Чушь собачья! Я сделаю это прямо сейчас!"

И я написал роковое сообщение в блоге. Кэрол, моя жена, не очень обрадовалась такому моему откровению. Она была встревожена тем, что я, фактически, отказывался от своей работы, а без работы у нас не было возможности позволить себе свой персональный вертолет! (Не обращайтесь внимания, это была шутка.)

Я надеялся на то, что мой послужной список в «Патерностер» говорит сам за себя, и что мной было сделано достаточно, чтобы продемонстрировать нашим авторам и нашим покупателям, что ориентация издательства осталась евангелической и будет продолжать оставаться таковой.

Но я был в курсе, что сильно рискую своей работой и я нисколько не возражал; я просто ... я почувствовал облегчение.

Новость разлетелась довольно быстро, и журнал «Христианство» - главный евангелический журнал в Великобритании—заполучил ее и решил запустить как свое собственное сообщение печати.

То, что делало эту новость действительно достойной внимания, так это то, что я был человеком, работающим в «Патерностер», авторитетном евангельском издательстве, которое в то время было частью международной организации, базирующейся в США под названием Biblica.

И здесь я оказался наивен. Я думал только о том, не создаст ли мое откровение проблем для авторов и читателей «Патерностер» — в основном людей, которые любят мыслить теологически. Я решил, что они смогут справиться с новостью (*о том, что главный редактор их любимого издательства — универсалист - «прим. Переводчика»*).

Но, конечно, мне следовало бы мыслить более глобально. Что скажут об этом сторонники "Библики", особенно те, которые базируются в США? Большинство из них были обычными, консервативными христианами, у которых не было ни времени, ни желания читать эту книгу—за что я их нисколько не виню. Они просто увидят заголовок, подумают, что знают, что он означает, и сделают свое суждение соответствующим образом. Справедливо.

Однако, это может стать проблемой для миссии «Библики». Как я уже говорил ранее, то, что думают люди, имеет значение, даже если они ошибаются. Как только меня осенило, насколько глобальными являются проблемы, я решил подать в отставку.

Я действительно верю в миссию «Библики», и если мне надлежало стать отвлекающим фактором или помехой для этой миссии, то я должен был уйти с этого пути. Таким образом, к моменту публикации этой новости («разоблаченный Универсалист уходит в отставку» в номере за ноябрь 2009 года) в ней рассказывалось не только о моем Откровении, но и о моем предложении уйти в отставку.

Так что, к моменту публикации статьи «Разоблаченный универсалист уходит в отставку» в выпуске за ноябрь 2009 года, эта статья рассказывала историю не только моего откровения, но также и моего заявления об отставке.

Странно, но я даже отдаленно не беспокоился о потере работы. У меня был очень сильное чувство, что Бог держит все под контролем и что Он возьмет на Себя ответственность за жизнь моей семьи.

История, которая последовала затем, о том, как Кейт Денби— генеральный директор "Библики" —рассматривал мою отставку и широко консультировался по этому вопросу, запечатлела мое большое уважение к этому человеку. Он вел себя с полной честностью и

честью. Достаточно сказать, что после долгих консультаций, молитв и размышлений он отказался принять мою отставку. В конце концов, через несколько месяцев я действительно ушел из компании, хотя и совершенно по другой причине. Но, чтобы никто не сомневался, меня не уволили за то, что я был универсалистом. И я желаю и «Библике», и «Патерностеру» (которые сейчас принадлежат Коогонг *) всех добрых Божьих благословений в их будущей работе.

(* Коогонг - христианская книжная сеть, работающая по всей Австралии. Это крупнейший розничный продавец христианских книг и СМИ в Австралии — «прим. Переводчика»)

Предыстория

Я не писал "Евангельского универсалиста" для публикации; более того, в течение довольно долгого времени мне и в голову не приходило, что он может оказаться жизнеспособным, будучи представленным широкому христианскому сообществу.

Я написал его изначально себе в помощь, для обдумывания некоторых вопросов, над которыми я бился. Первоначальная аудитория книги состояла, по большей части, из меня, хотя некоторые ее части были представлены небольшим собраниям ученых.

Глава 1 началась с доклада, представленного на заседании *Исследовательской группы Товарищества Тиндейла по философии религии* в Кембридже в 2001 или 2002 году (моя память может немного изменять мне).

Вскоре я представил основную библейско-теологическую версию универсализма на семинаре для аспирантов в Университете Глостершира в Челтенхеме.

Вслед за этим последовало изучение книги Откровения, превратившееся в Главу 5 в моей книге, которая, однако, была предназначена только для моего личного пользования. Наконец, я расширил свой краткий очерк о доктрине всеобщего спасения до размеров дискуссии длиной в целую книгу.

Но, несмотря на то, что дискуссия была длинной с книгой, она не была книгой, и я не собирался делать так, чтобы она ею была.

Что же изменилось? В 2005 году меня пригласили руководить диссертацией на соискание степени бакалавра в *Международном христианском колледже Глазго* для Стюарта Вейра, студента, пишущего об универсализме Мольтмана.¹² Руководитель Стюарта уехал в учебный отпуск, и колледж хотел, чтобы кто-то, знакомый с вопросом, руководил проектом.

Я уже был соредактором книги по универсализму, к тому же, я был из Великобритании, поэтому они обратились ко мне, и я согласился.

К моему удивлению, Стюарт захотел писать в защиту универсализма. (Это было неожиданностью, потому что ICC (International Christian College) — мейнстримное (традиционалистское) евангельское заведение—и хорошее, поэтому само собой разумеется, что универсализм там не поощрялся.) В процессе руководства диссертацией я передал Стюарту свою рукопись, чтобы посмотреть, не сможет ли она ему помочь.

Именно он был тем, кто вернулся ко мне и предложил мне предложить ее издателю. Я подумал: "Хмммммммм. Ин-те-ре-сно."

Теперь было бы неправильно использовать свою должность в «Патерностер» для собственной публикации - мне это было ясно с самого начала. Я также знал из бесед с Томасом Тэлботтом, что основные богословские издательства очень осторожно брались за книги, которые приводили доводы в пользу универсализма. (Его собственная книга "Неотвратимая Божья любовь" * была отвергнута многими крупными христианскими издателями.¹³

(* *The Inescapable Love of God*)

¹² Стюарт получил степень магистра и доктора философии по теологии в Эдинбургском университете.

¹³ Книга Тома - это классика, и я очень рад, что он сейчас перерабатывает ее для второго издания.

Поэтому я искал христианскую издательскую компанию, которая была бы немного более смелой и дерзкой. Wipf and Stock для меня были очевидным первым портом захода. В то время они только начинали заниматься публикацией новых книг (до 2002 года они публиковали только переиздания богословских изданий) и активно охотились за потенциальными авторами. Они взяли мою книгу и опубликовали ее в 2006 году. Затем права приобрел SPCK и опубликовал книгу в Европе в 2008 году.

Все было хорошо какое-то время. Книга привлекла к себе достаточно внимания в Интернете¹⁴ и в опубликованных рецензиях, и я провел небольшое количество публичных презентаций, а также онлайн, радио,¹⁵ и видеointервью.¹⁶

Заметно росла открытость к евангельскому универсализму, но, в основном, очагами, то тут, то там; большая часть евангельского мира могла со спокойной совестью игнорировать книгу (и большинство обзоров в основных христианских СМИ были по понятным причинам осторожными, дабы не сбивать с толку свою паству).

А потом появилась книга Роба Белла "Любовь побеждает". В одночасье проблема универсализма превратилась из вопроса на задворках в раскаленную добела тему, по которой каждый хотел высказаться. Никто из нас этого не ожидал.

¹⁴ В этом контексте я должен упомянуть дискуссионный онлайн-форум evangelicaluniversalist.com. Беседа открыта для всех желающих принять в ней участие.

¹⁵ Главным событием на радио была двухчасовая дискуссионная программа, в которой мы с Лоуренсом Бланшаром обсуждали ад и универсализм на Премьер-Радио. Она вышла в 2009 году 17 октября. Онлайн: <http://www.premierradio.org.uk/listen/ondemand.aspx?mediaid={ebfc677d-c40c-4fd8-8f41-fe89061acf98}>.

¹⁶ Например, я дал тридцатиминутное онлайн видеоинтервью для Grace Communion International (<http://www.gci.org/YI083>). И я также дал длинное интервью (из которого будут использованы фрагменты) для документального фильма под названием Hellbound, режиссер Кевин Миллер, <http://hellboundthemovie.com>. Он должен быть выпущен в сентябре 2012 года.

Теологическая логика универсализма

Теология логики христианского универсализма стала для меня немного понятнее с тех пор, как я написал книгу и я хотел бы закончить это предисловие словами об этом.

Фраза Павла: *«Ибо все из Него, Им и к Нему.»* (Рим. 11:36) прекрасно отражает суть этого момента. Универсализм - это не просто несколько библейских стихов и не просто конец времен. Скорее, это элемент, интегрированный во всю библейскую историю. Она начинается с универсальной теологии творения (все исходит от Бога и сотворено для Бога). Это важная основа христианского универсализма. И эти универсальные божественные цели в творении продолжают в воплощении и искуплении - Христос представляет все творение перед Богом и совершает искупление за все творение (все вещи через Него). Универсалистская эсхатология (все для Него) вытекает из этой универсальной теологии Божьих целей в творении и искуплении и основывается на ней. И это не противоречивый конец истории. Скорее, это тот конец, к которому нас (*органично* — «прим. переводчика») подводит теология творения и искупления. Противоречивым, или, по крайней мере, мне так кажется, является то, что многие существа не достигают целей, ради которых Бог создал и искупил их.¹⁷

Пожалуй, самое главное, с точки зрения теологии, заключается в том, что вопрос для меня сейчас гораздо больше сфокусирован на центральной роли воскресения Христа. Евангельский универсализм должен быть ориентирован на Евангелие, на Благою Весть.

И теперь мне кажется, что универсалистское богословие возникает естественным образом, если не неизбежно, из размышлений над самим Евангелием. Христос стоит на нашем месте перед Богом как

новый человек, второй Адам. Он олицетворяет все человечество в Своей жизни, в Своей смерти и в Своем Воскресении. Воскресение Христово - это маленькое воскресение человечества. Христос был воскрешен от имени всего человечества, и в Нем воскресло все человечество.

Воскресение Христово является *телосом** истории, ожидаемое (*и происшедшее* — «*прим. переводчика*») в центре истории, а поэтому Его воскресение является первым плодом, обещанием того, что последует за ним.

(* **Телос** (греч. — завершение, цель) - термин древнегреческой философии - предназначение отдельных вещей, человека или мира в целом - «*прим. переводчика*»)

Вся христианская эсхатология должна принять событие Крест-Воскресение-Вознесение центром всей своей системы взглядов, потому что именно в этом событии виден явленный конец истории.

Теологическое беспокойство, которое я испытываю в связи с традиционной, основной богословской точкой зрения, выражается в следующем: если конечная судьба для некоторых/многих/большинства (лишнее удалить в соответствии с тем, что диктует ваша богословская позиция) людей - это смерть, а не жизнь, могила, а не Воскресение - тогда нечто иное, чем Евангелие Христа, определяет их конец. Я обнаруживаю у себя теологическую аллергию на такое предположение.

С другой стороны, мы можем оказаться в опасности постулирования Бога с программой, отличной от той, которая раскрывается в Евангелии, Бога, “скрытого за спиной Иисуса Христа”, как говорил Томас Ф. Торранс. То-есть, история Христа раскрывает Божью волю как такую-то и такую-то, но за спиной Иисуса у Бога есть иная, скрытая воля, согласно которой многие порочны по непреложному божественному повелению. Я также не склоняюсь к этому предположению.¹⁸

Гораздо более теологически удовлетворительным, на мой взгляд, является предположение о том, что Воскресение-Вознесение Христа

является откровением (Бога — «*прим. переводчика*») о судьбе человечества и обещанием того, что это откровение исполнится.

В качестве отступления я бы добавил, что именно поэтому я не считаю высокомерием утверждение о том, что Бог спасет всех людей. Многие теологи утверждают, что, хотя мы и можем надеяться, что Бог спасет всех, мы не можем знать это наверняка. Выйти за пределы простой надежды на то, что все будут спасены, - значит выйти за пределы того, что открыл Бог.

Позволю себе не согласиться. Высшее откровение Бога находится во Христе - Слове, ставшем плотью. И именно там, в кульминационных событиях евангельской истории, мы видим Божье откровение о будущем человечества. Надежда, основанная на воскресении, - это не просто выражение того, что мы хотели бы видеть происходящим; это, скорее, надежда, которая не разочаровывает.

Это второе издание

Я должен сказать несколько слов об этом втором издании.

Филипп Лоу из SPCK, моего британского издателя, был тем, кто предложил мне, что было бы целесообразно обновить книгу для второго издания, не в последнюю очередь потому, что тема универсализма стала такой обсуждаемой с тех пор, как я написал эту книгу. У меня была мысль выпустить когда-нибудь второе издание, и я решил, что сейчас такое же хорошее время для этого, как и любое другое.

Я решил оставить текст основной книги без изменений со всеми ее сильными и слабыми сторонами, чтобы нумерация страниц была одинаковой для всех изданий. Таким образом, это издание отличается от предыдущего по следующим параметрам:

1. Это предисловие (очевидно!);
2. Четыре новых приложения:
 - а) Одно из моих размышлений о вселяющей надежду универсализме Роба Белла;
 - б) То, которое связано с некоторыми из моих критиков;

- с) То, которое содержит мои текущие мысли о выборе;
- г) То, которое содержит обсуждение ада, морального становления и кальвинизма;

- 3. Учебное пособие;
- 4. Предисловие профессора Оливера Д. Криспа;
- 5. Указатель Священных Писаний.

Я хотел бы выразить свою благодарность Алексу Смитту, Крису Тиллингу, Дэвиду Конгдону, Оливеру Криспу и Джейсону Горонси за конструктивную критику нового материала (и Дугласу Кэмпбеллу за полезные мысли по римлянам 9-11).

Особая благодарность Оливеру за написание предисловия. Я считаю Оливера превосходным христианским ученым и, что гораздо важнее, хорошим человеком и большим другом. Оливер подает пример теплосердечной и великодушной христианской учености по отношению к тем, кто может иметь иной взгляд на теологические вопросы. То, что он одобрил эту книгу после того, как я провел некоторое время в первой главе, критикуя его собственные аргументы об аде, - является тому свидетельством.¹⁹ Спасибо, Оливер. Когда я вырасту, я хочу быть похожим на тебя.

¹⁷ Или то, что Бог создал их для конечной цели проклятия.

¹⁸ Даже если это имеет место в теологии Лютера и Кальвина в их различении между явленной волей Бога и скрытой волей Бога (которая может противоречить его явленной воле).

¹⁹ С тех пор, как я написал Главу 1, Оливер опубликовал свои дальнейшие размышления об универсализме и партикуляризме. См. Оливер Крисп: "Является ли универсализм проблемой для партикуляристов?" Я предлагаю несколько своих мыслей по поводу этой статьи: <http://theologicalscribbles.blogspot.com/2011/04/few-thoughts-on-new-argument-for.html>.

Введение

«Если другие отправятся в ад, тогда я пойду вместе с ними. Но я не верю в это; напротив, я верю, что мы все будем спасены, и я тоже, и это пробуждает мое самое глубокое удивление.»

- Сёрен Кьеркегор¹

Автобиографическое примечание

Испытывали ли вы когда-нибудь это душераздирающее чувство, когда вы знаете, что больше не можете искренне поклоняться Богу? Вы когда-нибудь испытывали это болезненное осознание того, что благородные слова похвалы, исходящие из ваших уст, пусты? Я помню одно воскресное утро, когда мне пришлось прекратить петь, потому что я уже не был уверен, что верю, что Бог заслуживает поклонения. Для верующего это момент отчаяния. С тех пор как я стал христианином, я никогда не сомневался в своей вере в то, что Бог любит людей, но в то воскресенье я уже не знал, смогу ли в это верить. У меня был доксологический кризис—я хотел верить, что Бог достоин поклонения, но был не в состоянии это сделать.

Кризис был вызван моими размышлениями об аде. Позвольте мне объяснить. Я начал свою христианскую жизнь, утверждая с удвоенной силой господствующее предание Церкви о том, что ад является местом вечного осознаваемого мучения.

Спустя несколько лет одному моему другу удалось приобщить меня к аннигиляционистской версии (об аде, как месте уничтожения грешников — «прим. переводчика»). Он одолжил мне книгу Джона Уэнхема² и еще пару книг, считавшихся в то время «теологической контрабандой» - Бэзила Аткинсона и Эдварда Фаджа.³

¹ С. Кьеркегор, *Журналы и документы Сёрена Кьеркегора*, пер. и изд. Х. В. Хонга и Э. Х. Хонга (Блумингтон: издательство Индианского университета, 1978) 6:557.

Кьеркегор отвечает на обвинение в том, что *он считает себя лучше других, предполагая, что они идут в ад*, но это не так. Напротив, Кьеркегор говорит, что у него мало проблем с верой в то, что все остальные люди будут благословлены (спасены — «прим. переводчика»), а не навсегда потеряны - ему трудно поверить в его собственное благословение (спасение — «прим. переводчика») (Теодраматик IV).

² Джон Уэнхем, "Благость Божья" (Лондон: InterVarsity, 1974); позже она была переиздана под названием "Загадка зла".

Вскоре после этого Джон Стотт совершил свой «каминг-аут» в качестве колеблющегося аннигиляциониста⁴, что придало значительной убедительности нашей позиции - позиции, которая сейчас, к счастью, многими считается законной «евангельской точкой зрения».⁵

Мой кризис начался несколько лет спустя, когда я читал великолепную книгу философа Уильяма Лейна Крейга, озаглавленную "Только мудрый Бог".⁶ Крейг отстаивал философскую позицию, известную как "среднее знание" (или молинизм), которая, казалось, позволяла христианам утверждать как то, что у людей есть свобода воли, так и то, что Бог все еще может осуществлять сильный провиденциальный (судьбоносный — «прим. переводчика») контроль над нашими действиями.

Это чрезвычайно привлекательная точка зрения, поскольку она позволяет христианам объединить библейские понятия предопределения и свободы воли, которые, как представляется, находятся в состоянии противоречия.

Однако, когда я читал эту книгу, у меня возник вопрос: "Если Бог может позволить нам свободу, гарантируя при этом, что Его воля непременно будет исполнена, почему Он позволяет кому-то попасть в ад?"

Если Уильям Крейг прав, рассуждал я, то Бог может спасти всех нас, не нарушая нашей свободной воли! Я испытал огромное облегчение,

обнаружив, что в книге Крейга есть глава именно на эту тему; я прочел ее с большим рвением, но, к своему ужасу, нашел ее совершенно неубедительной (я объясняю свои доводы в Приложении 1).

Проблема, поднятая в книге Крейга, заключалась в том, что главным аргументом, который я использовал, чтобы оправдать ад, по крайней мере, когда не проходил через кальвинистскую фазу, заключался в том, что Бог дал людям свободу воли, и если люди решат отвергнуть Евангелие, то Бог не может заставить их принять его.

Книга Крейга начала удалять этот аргумент из моего арсенала, оставляя меня беззащитным. Дело начало выглядеть так, как если бы Бог мог спасти всех, независимо от того, контролирует ли Он все наши действия (как утверждают кальвинисты) или даже если Он не делает этого (как утверждают теисты свободной воли).

Я прочитал все, что мне удалось достать, чтобы защитить свою веру в ад, но безуспешно—аргументы просто казались неубедительными.

Уильям Крейг написал несколько статей на эту тему, так что я прочел их все. В двух из них он критиковал христианского философа-универсалиста, известного как Томас Тэлботт. Я был встревожен, когда обнаружил, что аргументы, которые критиковал Крейг, были более убедительными, чем его ответ на них.

Некоторым читателям может показаться странным, что я нахожу аргументы в пользу универсализма тревожащими. Однако важно понимать, что для большинства «канонических» христиан универсализм настолько далек от радаров "здоровости", что этим радаром даже не регистрируется!

³ Бэзил Ф. К. Аткинсон, *Жизнь и бессмертие* (Таунтон: Феникс/Гудман, н.д.); Эдвард У. Фадж, *Огонь, который поглощает: Библейский вопрос условного бессмертия*, первое пересмотренное издание (Карлайл: Патерностер, 1994). Книга Фаджа, одолженная мне, была оригинальным изданием США.

⁴ Джон Стотт и Д. Л. Эдвардс, *Основы: либерально-евангелический диалог* (Лондон: Ходдер и Стоутон, 1988).

⁵ Свидетельством сдвига является то, что в Докладе Британского Евангелического Альянса *Природа ада* (Карлайл: Патерностер, 2000) признается, что *аннигиляционизм* является законной евангелической позицией.

⁶ Уильям Лейн Крейг, *Единственный Мудрый Бог: совместимость Божественного предвидения и человеческой свободы* (1987. Переиздано, Юджин, Орегон: Wipf & Stock, 2000).

Универсализм настолько очевидно ложен, что его можно отвергнуть, даже не задумываясь. В конце концов, Писание ясно говорит, что некоторые (многие?) будут в аду, в то время как универсалисты утверждают, что все будут спасены. Что и требовалось доказать. Таким образом, поиск аргументов в пользу убедительности универсализма казался мне серьезным и нежелательным вызовом моей канонической вере.

Я был и остаюсь преданным истине Писания; поэтому я думал, что я «знал», что универсализм не является правдой. Проблема заключалась в том, что на протяжении вот уже нескольких месяцев я был убежден, что Бог может спасти каждого, если захочет, и все же я верил, что Библия учит, что Он этого не сделает.

Но я рассудил, что если бы Он любил их, то Он наверняка спас бы их; и, таким образом, мой доксологический кризис усилился. Возможно, кальвинисты были правы—Бог мог бы спасти всех, если бы захотел, но Он этого не хочет. Он любит избранных спасительной любовью, но не так, как нечестивцев. Бог может любить меня, но любит ли он мою маму? Я уже не был в этом уверен. Могу ли я любить Бога, который мог бы спасти всех, но решил не делать этого?

Я мог и делал это через силу, но моего сердца не было в этом. И вот что произошло—я пел и молился, но все это казалось мне пустым, и я остановился.

Я больше не любил Бога, потому что Он казался мне ничтожным. Я не могу выразить, как глубоко это меня огорчило—возможно, это был самый мучительный период размышлений о моей вере, который я когда-либо испытывал.

А затем в моем сердце было посеяно семя надежды. Я нашел в интернете статью Кейта Дероуза, евангельского философа из Йельского университета, об универсализме и Библии.⁷ Дероуз утверждал, что универсализм - это библейская вера. Я должен признаться, что нашел его аргументы далеко не убедительными, но это открыло для меня невозможную возможность, надежду сверх всякой надежды, что он находится на верном пути.

Несколько месяцев спустя одна из моих студенток выполняла работу по теме: философская теология и ад. Я познакомил ее с трудами ключевых современных христианских мыслителей в этой области. Одним из них был Томас Тэлботт. Я связался с ним по электронной почте, и он любезно прислал мне предварительную публикацию своей статьи об универсализме и копию своей книги "Неотвратимая Божья любовь". В то время произошли две вещи.

Во-первых, моя студентка в конечном итоге изменила свою точку зрения и стала отстаивать универсалистскую позицию. По мере того, как я пытался в дискуссии с ней отстаивать традиционную точку зрения, я все больше убеждался в том, что она просто не работает.

Я также прочитал книгу Тэлботта, и семя надежды выросло в молодое растение. Я был далек от убеждения, что универсализм - это библейская позиция, но я действительно находил многие аргументы Тэлботта либо возможными, либо правдоподобными, либо убедительными. Впервые универсализм действительно стал живым вариантом, хотя я еще не мог его принять.

⁷ «Универсализм и Библия», можно найти по адресу <http://pantheon.yale.edu/%7Ekd47/univ.htm>.

В течение следующих полутора лет я много читал на эту тему, а также изучал соответствующие отрывки из Священного Писания, чтобы понять, действительно ли можно построить правдоподобное библейское богословие с универсалистским уклоном. Мое «обращение» к универсализму было не внезапным, а очень

постепенным и временами даже тревожным. Такой отход от господствующего учения церкви не является чем-то, к чему следует стремиться. Я не ожидаю, что читатели этой книги поспешат принять универсализм - в некотором смысле я был бы обеспокоен, если бы они это сделали. Однако я хочу посеять семена надежды.

Особенности моей точки зрения

Я оптимистичный догматический универсалист. Это может звучать довольно странно, поэтому позвольте мне объяснить. Я поясню, что я подразумеваю под термином универсалист в следующем разделе. Теперь же достаточно сказать, что универсалист верит, что Бог спасет всех людей. Некоторые христиане называют себя «оптимистическими (или надеющимся — «прим. переводчика») универсалистами».

Под этим они подразумевают, что Писание дает хорошие основания для реальной надежды на то, что все будут спасены, но в этом нет уверенности. Возможно, человеческая свобода или суверенное право Бога определять будущее исключают какую-либо определенность в этом вопросе. Это не моя позиция, и причина, по которой я ее отвергаю, станет ясна в следующих главах.

Другие христиане - догматические универсалисты. Они утверждают, что Бог, несомненно, спасет всех. Я согласен, но с некоторыми оговорками. Теология, изложенная мной в этой книге, поддерживает догматический универсализм, но я должен признаться, что не на 100% уверен, что она верна. Таким образом, я оптимистичный догматический универсалист или недогматический догматический универсалист, если угодно.

Все теологические системы должны предлагаться с определенной степенью смирения, а та, которая значительно отличается от основной христианской традиции, требует еще большего смирения. Я надеюсь показать, что на самом деле универсализм не является серьезным отклонением от традиции и что в действительности он гораздо лучше сочетается с ее ключевыми элементами, чем с традиционными доктринами ада. Тем не менее, высокомерие здесь неуместно.

Я должен ясно дать понять, что когда я говорю о своих взглядах как о соответственно догматическом универсализме, я не использую термин *догма* в строгом смысле, как некоего учения, занимающего центральное место в системе религиозных воззрений, которое должны разделять все христиане. Я бы никогда не осмелился быть таким самонадеянным.

Ориген, один из великих универсалистов ранней церкви, ясно дал понять, что догматизм неуместен в дискуссиях по вопросам, выходящим за рамки церковного правила веры. Говоря это, он имел в виду эсхатологию, и было бы неплохо, если бы мы пошли по его стопам.⁸ Не все христианские верования одинаково важны (хотя вы никогда не догадаетесь об этом, судя по тому, как некоторые христиане готовы сражаться зубами и ногтями, защищая каждую маленькую «истину»).

Такие основные убеждения, которые можно найти в «Правиле веры» и в вероучении, необходимы для духовной жизни всей подлинной христианской веры, а универсализм — нет.

⁸ Ориген, «О началах» 1.6.1

Я предлагаю эту теологию как одну из тех, которые, как мне кажется, вполне соответствуют центральным элементам библейской христианской веры. Более того, я считаю, что она справляется с этим лучше, чем более традиционные теологии. Я надеюсь, что смогу убедить большинство читателей в том, что мои взгляды не являются ни еретическими, ни опасными, а представляют собой законный христианский вариант и даже законный евангельский вариант (хотя здесь я, возможно, выражаю преждевременную надежду, преждевременную, как минимум, на несколько лет). Я хотел бы также убедить других в том, что я более или менее прав.

Интеллектуальная география универсализма

Что я имею в виду, когда говорю об универсализме? Это слово можно использовать по-разному, и нам нужно очень четко понимать, как мы

его используем и как мы его не используем. Я нашел, что типология, находящаяся в книге "Всеобщее спасение? Текущая дискуссия", является верной,⁹ а поэтому взял ее из введения к этой книге ("Всеобщее спасение? Текущая дискуссия", Робин Пэрри и Кристофер Партридж - «прим. переводчика»).

Можно использовать термин "универсализм" для обозначения точки зрения, разделяемой всеми христианами, что евангельская весть предназначена не только для одной конкретной группы (скажем, евреев), но и для всех групп людей. Этот вид универсализма ясно преподается в Новом Завете и предвосхищается, хотя и не всегда отчетливо, в Ветхом.

Можно также использовать этот термин для обозначения утверждения, что Бог желает, чтобы все отдельные люди были спасены и что Христос был послан умереть за каждого человека. Конечно, из этого не следует, что Бог достигнет своей цели спасения всех, и поэтому эта точка зрения совместима с утверждением, что некоторые люди будут окончательно и навсегда прокляты. Этот вид универсализма, как я подозреваю, является мнением большинства в христианской церкви, но, конечно же, не разделяется всеми христианами. Те, кто разделяет строгий кальвинизм с его доктринами избрания и ограниченного искупления, безусловно, отрицают его. Ни один из этих видов универсализма не является тем, что я буду обсуждать в этой книге.

Можно было бы также подумать о более сильных версиях универсализма, согласно которым все индивиды в конечном счете будут спасены. Здесь мы подходим ближе к нашей теме, но нам еще предстоит пройти определенный путь, поскольку существуют различные варианты таких универсализмов.

Например, могут существовать нехристианские версии такого взгляда. Конечно, такие версии будут иметь различное понимание того, что такое спасение и как его достичь. Есть также плюралистические универсалисты, такие как Джон Хик. Хик верит, что все люди будут спасены Богом посредством любой религиозной системы, к которой они принадлежат. Такой универсализм кажется

явно небиблейским в том смысле, что он маргинализирует роль Христа в спасении, и здесь ему не будет больше уделяться никакого внимания.

⁹ Робин А. Пэрри и Кристофер Х. Партридж, ред. «Всеобщее спасение? Текущие дебаты» (Карлайл: Патерностер; Гранд-Рапидс: Издательство «Эрдманс», 2003).

Группа взглядов, которую я хочу рассмотреть, может быть охарактеризована как *христианский универсализм (несколько разновидностей христианского универсализма — «прим. переводчика»)*. Их объединяет то, что происхождение универсалистского импульса и то, как он теологически вырабатывается, являются всецело христианскими. Это необходимо подчеркнуть, поскольку некоторые критики говорят, что истинные мотивы христианского универсализма лежат не в рамках христианской теологии, а в рамках сомнительного плюрализма или релятивизма. Это не только оскорбительно, но и откровенно фальшиво.

Христианские универсалисты бывают разных форм и размеров; и они, безусловно, не согласны друг с другом по многим вопросам, как это явственно свидетельствует из введения в книгу *"Всеобщее спасение? Текущая дискуссия"*.

Наша дискуссия должна быть более конкретной, поэтому я хочу познакомить вас с воображаемым представителем христианского универсализма. Назовем ее Анастасией. Она будет представлять версию христианского универсализма, которая, как мне кажется, имеет вполне правдоподобные основания претендовать на позицию, созвучную Писанию. Позвольте мне набросать ее взгляды.

Анастасия-евангельская христианка. Она верит в богодухновенность и авторитет Библии. Она верит во все эти важнейшие христианские доктрины, такие как Троица, сотворение мира, грех, искупление, Второе Пришествие Христа, спасение только через Христа, только через благодать, только через веру. На самом деле, по большому числу

взглядов вам было бы трудно отличить ее от любого другого евангельского христианина.

Вопреки тому, что мы можем заподозрить, она верит в эсхатологический гнев Бога - в ад. Совершенно очевидно она отличается лишь двумя необычными убеждениями. Во-первых, она верит, что вечная судьба человека не предопределена его смертью и, следовательно, те, кто находится в аду, могут покаяться и отдать себя на милость Бога во Христе и таким образом спастись. Во-вторых, она также верит, что в конце концов все это сделают. Так вот, не все христианские универсалисты согласились бы здесь со взглядами Анастасии, но именно ее вид универсализма я прежде всего имею в виду, когда говорю об универсализме.

Важно четко представлять себе эти разновидности, поскольку часто приходится читать критику, которая оказывается лишь критикой определенных версий универсализма.

Рассмотрим это возражение Дж. И. Пакера: "Основная идея современного универсализма состоит в том, что никто не заслуживает быть проклятым."¹⁰ Что ж, это возражение вполне может относиться к некоторым, но к Анастасии оно даже отдаленно неприменимо. Точно так же многие возражают, что универсализм—это способ обойти камень преткновения христианской традиции, что спасение находится только во Христе. Это справедливое возражение против плюралистического универсализма, но оно не касается Анастасии.

¹⁰ Дж.И. Пэкер, «Добрые язычники и Царство Божие», в том же духе «Празднование спасительного дела Божия» (Карлайл: Патерностер, 1998) 165 [161-68].

Аргументация этой книги

Аргументация начинается с рассмотрения философских проблем, связанных с традиционными христианскими учениями об аде. Именно здесь зародились мои собственные сомнения в традиции, поэтому представляется целесообразным провести читателя по пути, аналогичному моему.

Я утверждаю или, по крайней мере, я так считаю, что, независимо от того, верит ли человек в то, что Бог предопределяет все происходящее, или же он верит в то, что человеческая свобода находится вне определяющей силы Бога, почти невозможно понять, почему Бог не спасет всех. Разум, по-видимому, находится в серьезном конфликте с традиционной теологией; и это, я полагаю, побуждает нас задаться вопросом, не могли ли мы на самом деле неправильно понять значение библейского богословия.

В Главе 2 акцент переносится с философии на Библию и дает некоторые вводные комментарии о построении теологии, которая имеет серьезные претензии на то, чтобы быть верной Писанию в целом. Я пытаюсь ответить на вопрос: какие тесты должна пройти универалистская теология, чтобы считаться библейской? Остальная часть книги является попыткой доказать, что универсализм может пройти такие тесты. Затем эта глава переходит к рассмотрению теологии Послания к Колоссянам. Это послание, я полагаю, обеспечивает контуры великого богословского повествования универалистским окончанием. Именно эта основная теология, которую я предлагаю, может сформировать рамки, в которых может быть воспринята остальная часть Библии.

Главы 3 и 4 добавляют некоторые детали этой великой теологической истории. Моя цель - представить достаточно подробный библейский метанарратив, который очень хорошо сочетался бы с учением христианского универсализма. Главы от 2 до 4 являются, таким образом, элементом, обеспечивающим герменевтику; библейско-теологический контекст для того, чтобы придать смысл всем отдельным отрывкам.

Затем в Главе 5 проводится тематическое исследование, которое показывает, насколько плодотворной может быть такая теологическая система координат. Книга Откровения содержит в себе два наиболее устрашающих отрывка во всей Библии, говорящих об аде, и, таким образом, она представляет собой серьезный вызов для универсализма.

Я утверждаю, что толкование Книги Откровения с помощью универалистской герменевтики вполне правомерно.

В самом деле, я утверждаю, что Откровение само по себе, похоже, предполагает богословие, очень похожее на то, что изложено в главах со второй по четвертую, и учит универсализму! Я предполагаю, что автор Откровения предлагает читателям интерпретировать эти два отрывка, говорящие об аде, таким образом, чтобы они были совместимы с универсализмом.

Предложив способ осмысления библейских отрывков об аде в Главе 5, я затем более подробно останавливаюсь на теме текстов об аде в Главе 6. В ней я утверждаю, что вполне правомерно понимать библейское учение об аде, как о чем-то, что совместимо с ужасной, но временной судьбой, от которой все могут и в конечном счете будут спасены.

В главе 7, наконец, излагаются некоторые теологические преимущества христианского универсализма и даются ответы на некоторые оставшиеся возражения. Я утверждаю, что проблема зла, хотя и отнюдь не упрощается, значительно облегчается, чем при традиционных взглядах.

Я также утверждаю, что с точки зрения пасторского служения универсалистская теология выглядит намного более удовлетворительной. Христианский универсализм предлагает теологию надежды, Божественной любви и представляет собой видение победы Бога, которое имеет значительные преимущества перед традиционной точкой зрения Церкви с ее вечным адом. Он также дает вдохновляющую эkkлезиологическую и миссиологическую мотивацию.

В действительности, христианский универсализм подчеркивает любовь и благодать Бога, не умаляя Его суровости и гнева. Он поднимает спасительную работу Христа на новые высоты, не теряя при этом из виду суда. И, возвращаясь к началу этого введения, он вдохновляет на новое понимание поклонения и дает вдохновение для сердечной преданности нашему Великому Богу—Отцу, Сыну и Святому Духу.

Глава 1

Ад и его проблемы

ТРАДИЦИОННАЯ позиция состоит в том, что Бог будет «все во всем», несмотря на проклятие многих Его творений. Универсалист утверждает: «Бог, в которого я верю, Бог, которого я вижу во Христе, не может быть «все во всем» в таких условиях: такая победа не может быть победой Бога любви.»

- Епископ Дж. А. Т. Робинсон¹

Когда библейское толкование сталкивается с разумом

Уже давно признано, что христианское богословие руководствуется несколькими ключевыми источниками мудрости: Священным Писанием, традицией, разумом и опытом. При этом протестантские церкви считают, что Писание является наиболее авторитетным из четырех вышеперечисленных.

Однако эти четыре источника взаимосвязаны настолько сложным образом, что вы не можете утверждать, что “просто читаете Библию”, не опираясь при этом на традицию, разум и опыт.

В идеальном мире эти четыре источника прекрасно сочетались бы и приводили к четким выводам. Тем не менее, для Церкви характерно сталкиваться с ситуациями, в которых Писание, кажется, вступает в конфликт с одним или несколькими другими перечисленными источниками.

Что мы делаем в таких ситуациях, в случае, если мы являемся приверженцами убеждения о богодухновенности Писания? Сначала мы спрашиваем себя, не может ли наш разум, традиция или опыт вводить нас в заблуждение или ошибаться. Затем мы рассматриваем вероятность того, что мы можем неправильно понимать Писание, поскольку даже приверженность убеждению о богодухновенности Библии не является гарантией ее безошибочного толкования.

Разум может сыграть определенную роль в разоблачении неверных толкований Библии. Именно на эту роль я хочу обратить внимание в этой главе.

В истории Церкви нетрудно найти случаи, когда преобладающие толкования Библии были изменены в свете разума. Остается только подумать о том, как революция Коперника привела к новому пониманию таких текстов, как Псалом 93², или как современная космология привела к новым способам прочтения Быт. 1.³

¹ Дж. А. Т. Робинсон, «В конце концов, Бог: изучение христианской доктрины о последних вещах» (Лондон: Джеймс Кларк, 1950) 102. «*In the End, God...: A Study of the Christian Doctrine of the Last Things*»

(Last Things - В христианской эсхатологии четыре последних вещи или четыре последние вещи человека - это Смерть, Суд, Небеса и Ад, четыре последние стадии души в жизни и загробной жизни — «прим. переводчика»)

² см. Колин А. Рассел, *Перекрестные течения: взаимодействие науки и веры* (Leicester: InterVarsity, 1985), глава. 3; Николас Вольтерсторф, *Божественный дискурс: философские размышления о том, что говорит Бог* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 209 и следующие страницы.

³ Я имею в виду не буквальное прочтение. Хотя правильные толкования можно проследить, по крайней мере, до Августина, не может быть никаких сомнений в том, что научные открытия справедливо способствовали их правдоподобию.

Что касается ненаучного фронта, то можно привести пример метафорических интерпретаций библейских утверждений о Боге, изменяющем Свое мнение, Фомы Аквинского. Метафорические толкования Аквината были приемлемы, потому что его философия говорила ему, что эти библейские утверждения не могут быть буквально истинными (ибо Бог вне времени). Большинство евангельских богословов, включая меня, вполне довольны таким использованием разума для направления в толковании.

В этой главе я хочу применить этот метод к учению об аде. Основная христианская традиция ясно говорит по этому вопросу, как и традиционное толкование нескольких ключевых библейских текстов. Все, кто не принимает Евангелия Иисуса Христа, как утверждает традиция, будут обречены на вечные, осознаваемые мучения в аду. Момент смерти - это момент, после которого больше нет шансов получить милость Божью. В рамках этой традиции всегда существовало мнение меньшинства в пользу **аннигиляции** (*учение о полном уничтожении грешников, бесов и дьявола — «прим. переводчика»*) или **универсализма**, но основная направленность традиции ясна.

Я думаю, что размышляющий христианин должен начать с принятия традиции в качестве позиции по умолчанию - ее следует считать правильной до тех пор, пока не будет найдено веских оснований для того, чтобы отвергнуть ее. Отбросить такую давнюю и ясную традицию - это то, что следует делать осторожно и неохотно. Христианский библейский ученый, философ или теолог должен начать с попытки защитить эту традицию. Многие так и поступили и совершенно справедливо.

Тем не менее, протестанты, теоретически, не признают непогрешимость традиции или библейского толкования; поэтому мы должны быть открытыми и готовыми к вероятности того, что именно в этом месте мы допустили ошибку.

Я буду доказывать, что философские попытки защитить эту традицию до настоящего времени не привели к появлению убедительных доводов. Далее я буду утверждать, что философские аргументы в пользу универсализма имеют значительную силу. Это порождает конфликт между разумом и традиционными толкованиями Библии. Мыслящий христианин должен пересмотреть Библию и богословие, чтобы убедиться, действительно ли они несовместимы с той или иной формой универсализма.

Если эта попытка потерпит неудачу, то мыслящий христианин должен обратиться к философии и попытаться привести в соответствие с Библией свой разум.

Тем не менее, в следующих главах я буду доказывать, что универсалистское толкование Библии может работать; и если это произойдет, то разум сыграет решающую роль в разоблачении наших неверных толкований и указании нам на более верное понимание Писания.

Общие проблемы с традиционной доктриной ада

Есть несколько проблем, с которыми должны столкнуться все попытки оправдать традиционную доктрину, поэтому я сначала рассмотрю их, прежде чем рассматривать проблемы, связанные с конкретной защитой.

Проблема Справедливости Бесконечного Возмездия

Любая более или менее традиционная доктрина об аде паразитирует на философии наказания, обычно известной под названием «карательная теория наказания».

Эта теория утверждает, что наказание преступника оправдано, но не на основании его реабилитирующего эффекта, и не на основании его сдерживающего воздействия на преступника, а на основании того, что *преступник его (наказание) заслуживает*. Очевидно, что наказание грешников в традиционном аду не реабилитирует их и не удерживает их от будущих грехов. Бог наказывает грешников в аду, *потому что они заслуживают этого, потому что правосудие отправляется таким образом*.

Центральным элементом карательной теории наказания является представление о том, что наказание должно соответствовать преступлению. Слишком мягкое или слишком суровое наказание не служит делу справедливости. Но именно в этом и заключается проблема.

Согласно традиционной доктрине, ад - это вечное (*в значении бесконечное* — «*прим. переводчика*»), осознаваемое мучение. Какое *возможное* преступление способен совершить ограниченный человек, за которое он был бы справедливо наказан *таким образом*?

Многие находят эту идею абсурдной, потому что трудно понять, как даже самые отвратительные преступления, совершаемые людьми, могут быть уравновешены вечным наказанием в традиционном понимании. Следствием этого является то, что традиционная доктрина, как представляется, опирается на теорию наказания, которая, в конечном итоге, подрывает ее.

Я знаю два подхода, которые пытаются обойти эту проблему; и мне кажется, что оба они проблематичны. Первый принадлежит Св. Ансельму (1033 — 1109 г.г. - «*прим. переводчика*»), который утверждал, что так как Бог бесконечно велик и любой грех является преступлением против Него, то любой грех имеет бесконечные последствия. Единственное достойное наказание за преступление против бесконечного существа - это бесконечное наказание, вечное наказание.⁴ Существует два общих возражения против этого аргумента.

Первое заключается в том, что мы больше не разделяем концепцию или представление о преступности, исходя из которого делает свои выводы Св. Ансельм. Мэрилин Адамс указывает, что социальным фоном аргумента Св. Ансельма является феодальное общество, в котором тяжесть преступления определялась как самим преступлением, так и социальным статусом жертвы. Адамс утверждает, что аргумент Ансельма сегодня не имеет большого значения, поскольку мы больше не считаем, что на юридическую значимость преступления (*тяжесть преступления — «прим. переводчика»*) влияет социальный статус жертвы.

В своем недавнем эссе Оливер Крисп энергично защищает ансельмианскую традицию от такого рода возражений.⁶ Он согласен с Адамс в том, что социальный статус жертвы не имеет никакого значения при определении тяжести преступления. Однако (*по мнению Криспа — «прим. переводчика»*) мы не должны отбрасывать аргумент Ансельма просто по этой причине. Потому что мы также обычно считаем, что преступления против людей более серьезны, чем преступления, совершенные против кошек или мышей. Таким образом, мы обычно признаем онтологическое различие между людьми и низшими видами, которое делает преступления против человека более наказуемыми.

Учитывая это наше общее интуитивное чувство (что преступления против людей более серьезны, чем преступления, совершенные против кошек или мышей — «прим. переводчика»), нет ничего явно устаревшего в утверждении, что Бог онтологически больше людей и что преступления против Бога более серьезны, чем преступления против людей. Действительно, Бог бесконечно велик, и, следовательно, преступления против Него могут иметь бесконечные последствия и заслуживать бесконечного наказания.

⁴ Ансельм Кентерберийский, «Почему Бог стал человеком» («*Cur Deus Homo*»), глава 22.

⁵ Мэрилин Адамс, «Ад и Божья справедливость», *RelSt* 11 (1975) 433-47.

⁶ Оливер Крисп, "Божественное возмездие: защита", *София* 42.2 (2003) 36-53.

Мне кажется, что Крисп, возможно, успешно избавил Ансельма от первого возражения, хотя с ответом самого Криспа остаются проблемы. Например, не очевидно, что грех против бесконечной чести Бога может иметь бесконечные последствия.

Предположим, у Джона есть честь, которую можно оценить на 10 баллов по десятибалльной шкале. Представьте себе далее, что Филипп просто проигнорировал Джона на публике, а Саймон натурально плюнул ему в лицо. Оба оскорбили честь Джона, но сумма понесенного им ущерба, конечно, не тянет на 10 баллов в обоих случаях. Характер их преступлений играет ключевую роль в решении вопроса их наказания. Так же и с Богом. Из утверждения о том, что Бог обладает бесконечной честью, вовсе не обязательно следует, что любое преступление против Него бесконечно плохо. Это объясняется тем, что тяжесть правонарушения определяется не только статусом обиженной стороны, но и характером самого правонарушения.⁷

Второе возражение против Ансельма состоит в том, что его теория делает все грехи одинаково плохими, и большинство людей находят такой его вывод противоречащим интуиции (нелогичным — «прим. переводчика»).

Томас Тэлботт пишет:

...если каждый грех бесконечно тяжел и поэтому заслуживает такого же наказания, как и любой другой грех, а именно вечных мучений, то... идея, являющаяся центральной для теории возмездия, согласно которой мы можем классифицировать преступления, рушится - как и идея чрезмерного наказания или применения меньших наказаний за менее тяжкие преступления. Многие христиане, правда, предполагают, что в аду существуют градации наказания; некоторые, по их мнению, могут испытывать большую боль, чем другие. ...Но даже это кажется несовместимым с идеей о том, что всякий грех против бесконечного Бога бесконечно тяжел и потому равен всякому другому греху...⁸

Крисп ответил и на это возражение. Из утверждения, что все грешники наказываются бесконечно, не следует, что они наказываются одинаково. Он просит нас представить себе двух грешников - Тревора и Гэри. «Оба они навеки обречены на адские муки. И тот и другой терпят бесконечное наказание в аду. Но Тревора наказывают только один час в день, а Гэри - двенадцать часов в день. Ясно, что при таком положении дел они оба наказываются бесконечно, но не одинаково.»⁹

Давайте же, ради аргументации, допустим, что Крисп прав, говоря о том, что Бог мог бы наказывать всех грешников бесконечно, но не все наказания при этом были бы равны. Степени наказания, которые он предполагает в своем видении ада, требуют, чтобы грехи можно было классифицировать по их тяжести. Самые дурные грехи заслуживали бы сурового наказания в течение бесконечности, а мягкие грехи заслуживали бы мягкого наказания в течение бесконечности. Проблема заключается в том, что трудно объяснить, как можно различить грехи по степени серьезности, если мы начинаем, как это делает Крисп, с утверждения о том, что все грехи имеют бесконечные последствия. Хуже ведь уже быть не может! Само это утверждение (что все грехи имеют бесконечные последствия — «прим. переводчика»), по-видимому, сводит на нет любую попытку различения степеней греха. Поэтому мне кажется, что Крисп должен привести более сильный довод, позволяющий ему рассматривать все грехи как одинаково плохие и одновременно отличать меньшие грехи от больших. Если он не может этого сделать, то стандартное

возражение (*трудно объяснить, как можно различить грехи по степени серьезности, если мы начинаем с утверждения о том, что все грехи имеют бесконечные последствия — «прим. переводчика»*) все еще остается и делает точку зрения Ансельма неправдоподобной.

Более недавняя попытка решить проблему несправедливости вечных мучений предполагает, что Бог наказывает (*осужденных в аду — «прим. переводчика»*) за грехи только временным наказанием, но проклятые настолько разъярены Богом, что они гневаются против Его обращения с ними, греша тем самым еще больше. Это требует еще большего наказания, и создается порочный круг из греха, наказания, греха, наказания, который закручивается спиралью до бесконечности.¹⁰

Однако эта точка зрения кажется несовместимой с библейской теологией, согласно которой в грядущем веке Бог уничтожит грех в Своем творении. Согласно аргументу порочного круга, Бог создает в аду ситуацию, в которой грех не просто наказывается вечно, но фактически увековечивается в вечности. Но зачем Богу создавать ситуацию, в которой многие из его созданий будут вечно бунтовать против него? Ад вовсе не обязательно должен быть таким.

Например, Бог мог бы заставить тех, кто находится в аду, полностью осознать тяжесть своих преступлений и праведность Своего суда. Такие грешники страдали бы, но признавали, что они полностью заслуживают наказания, которое получают, и не гневались бы на Бога. Или же Бог мог бы уничтожить тех, кто находится в аду, уничтожив и грех, и грешника. С другой стороны, как я буду утверждать позже, Бог мог бы восстановить тех, кто находится в аду, и искупить их от греха. Во всех этих трех случаях выполняются оба условия — торжествует справедливость и не увековечивается грех.¹¹

И любая из этих трех альтернатив кажется предпочтительнее той точки зрения, согласно которой грех никогда не уничтожается в творении, а просто содержится в некой стазисной камере (*камера стазиса (научн. фант.) — резервуар, в котором хранятся испытуемые, ожидающие пробуждения для последующего тестирования.* - «прим. переводчика»), где он идеально уравнивается наказанием.

Учитывая глубокие проблемы учения о вечном осознаваемом мучении, все большую популярность приобретают две альтернативы:

а) ад вечен; но, с точки зрения проклятых, это не такое уж и плохое место.¹²

б) ад, как место уничтожения (*грешников* — «*прим. переводчика*»), которому, возможно, предшествуют временные мучения.

Обе *альтернативы*¹³ могут успешно обойти эту проблему, хотя пункт (а) кажется небиблейским. Можно надлежащим образом осмысливать библейские описания ада метафорически, но они определенно изображают его обитателей как сознательно и серьезно страдающих.

⁷ В конечном счете эта критика опирается на интуицию, а интуиция Криспа отличается от моей собственной. Крисп считает, что отношения между Создателем и творением уникальны, таким образом, несмотря на то, что мой протест относится к отношениям между творениями, он не применим к отношениям между творениями и Богом. Я думаю, что это так и есть, но в конечном итоге мы просто утверждаем точки зрения, продиктованные интуицией, при этом моя интуиция противоположна интуиции Криспа. В свою защиту позвольте мне просто указать, что в Писании не все грехи считаются одинаково плохими и не все они подвергаются одинаковому наказанию.

⁸ Томас Тэлботт, *Неотвратимая Божья любовь* (Бока Ратон, Лос-Анджелес: Универсал, 1999) 154-55. Тэлботт приводит дополнительные основания для отказа от теории Ансельма (см. также Мэрилин Адамс, «Ад и Божья справедливость»). Дж. Кваниг также утверждает, что «модель наказания» применительно к аду, защищаемая Ансельмом и другими, неосуществима. Чтобы защитить свой довольно традиционный взгляд на ад, Кваниг предлагает «модель выбора», в которой ад - это просто то, что люди выбирают в качестве своей судьбы, и Бог должен уважать этот выбор, "Рай и Ад", в книге "Спутник философии религии", изд. Филип Л. Куинн и Чарльз Талиаферро (Кембридж, Массачусетс: Блэквелл, 1997) 562-68.)

⁹ Есть возражение против такого рода аргументации. Если боль, которую испытывает Гэри, соизмерима боли, которую испытывает Тревор, другими словами, если их «боли» можно измерить одним и тем же мериллом, то за бесконечный промежуток времени Гэри испытает бесконечное количество боли, так же как и Тревор. Но это означает, что, как бы странно это ни звучало, Тревор испытает столько же боли, что и Гэри (то-есть бесконечное количество), и аргумент Криспа, таким образом, терпит неудачу. Однако и возражение против Криспа терпит неудачу, потому что Тревор и Гэри испытывают только потенциально бесконечную боль, а не фактически бесконечную боль, таким образом, никогда и ни в какой момент своего пребывания в аду они не будут испытывать бесконечно продолжительную боль - ее всегда будет еще

больше. Но здесь возникает еще одна проблема, потому что справедливость восторжествует только тогда, когда Тревор и Гэри отбудут свое бесконечное наказание, однако в будущем это никогда не произойдет (*если мы исходим из концепции бесконечных мук* — «прим. переводчика»). Для того чтобы справедливость была удовлетворена, всегда будет требоваться еще больше наказания, поэтому мы в конечном итоге получаем теорию божественного наказания, в которой справедливость никогда не удовлетворится полностью (и это так, хотя мы предпочли бы скорее страдать от наказания Тревора, чем от наказания Гэри, если бы нам пришлось выбирать). Одно из решений этой проблемы состоит в том, чтобы принять весьма противоречивый взгляд на время, согласно которому время можно бесконечно делить на все более и более меньшие единицы. Если принять эту идею «плотного времени», то между любыми двумя моментами времени существует бесконечное количество времени, и Бог может наказать кого-то бесконечно за один час, за одну минуту, за одну секунду или меньше. См. Натан Окландер и Квентин Смит, «*Время, перемены и свобода*» (Лондон: Рутледж, 1995). Я не хочу отвлекаться на такие вопросы, кроме как для того, чтобы заявить о своем желании отказаться от таких представлений о времени.

¹⁰ Д. А. Карсон, по-видимому, предвидит такой сценарий в своей книге «Затыкание рта Богу: христианство противостоит плюрализму» (Гранд-Рапидс: Зондерван; Лестер: Аполлос, 1996) 533–34.

¹¹ Об этом (смотрите прямо сейчас) Томас Тэлботт, «Свобода, проклятие и власть грешить безнаказанно», *RelSt* 37 (2001) 417–34.

¹² Рассмотрим Джерри Л. Уоллса: «Люди в аду могут быть почти счастливы, и это может объяснить, почему они настаивают на том, чтобы остаться там. Они, конечно же, не испытывают ни клочка подлинного счастья. Но, возможно, они испытывают определенное извращенное чувство удовлетворения, искаженное удовольствие» (Ад: Логика Проклятия [Нотр-Дам: Университет Нотр-Дам, 1992] 128). Уоллс подробно изложил, уточнил и защитил свою точку зрения в «Философской критике универсализма Тэлботта» в изданиях Пэрри и Партриджа, *Всеобщее спасение?*, 105–24. Рассмотрим К. С. Льюиса: «Ад - это ад, не с его собственной точки зрения, но с небесной точки зрения» (Проблема боли [Нью-Йорк: Макмиллан, 1944] 114). Возможно, не так уж сильно отличается томистский подход Стампа, согласно которому для Бога уничтожение нечестивых было бы великим злом и, следовательно, не является для Него возможным выбором. Учитывая, что некоторые свободно выбирают не соответствовать своей человеческой натуре, Он может спасти их, только игнорируя их свободу, что, говорит Стамп, также неприемлемо для Бога. Таким образом, Бог любит их наилучшим образом, насколько это вообще возможно, обращаясь с ними согласно их свободно избранной, греховной натуре. Бог проявляет свою любовь к проклятым, сохраняя их в аду (Стамп, «Ад Данте, моральная теория Аквината и любовь Бога» *CJR* 16 (1986) 181–96). См. также книгу Ричарда Суинберна «Провидение и проблема зла» (Оксфорд: Кларендон, 1998).

¹³ Вопрос о том, действительно ли аннигиляционистская точка зрения выдерживает критику несправедливости аннигиляции, является спорным; см. Т. Грей, «Природа ада: размышления о дебатах между обусловленностью и традиционным взглядом на

ад", в книге "Эсхатология в Библии и теологии: евангелические эссе на заре нового тысячелетия", изд. Кент Э. Брауер и Марк У. Эллиот (Даунерс Гроув, Иллинойс: InterVarsity, 1997) 231-41.

Проблема радости искупленных

Вторая общая проблема, связанная с любой из точек зрения, согласно которым некоторые люди окажутся проклятыми, касается эсхатологического блаженства искупленных. Не все удовольствия одинаково ценны. Удовольствие женщины, которая ошибочно думает, что спасла жизнь подруги, не так ценно, как удовольствие женщины, которая действительно сделала это. Удовольствия садиста стоят меньше, чем удовольствия Матери Терезы.

Искупленные, несомненно, испытывают самый ценный вид счастья. Томас Гэлботт разработал аргумент, впервые использованный Шлейермахером, который, как я полагаю, можно изложить следующим образом:¹⁴

1. Давайте скажем, что в высшей степени стоящее счастье - это такой вид счастья, которое (а) может пережить полное раскрытие истины о Вселенной, и (б) человек обладает им только тогда, когда он наполнен любовью к другим.

((а) другими словами, если человек испытывает или обладает в высшей степени стоящим счастьем, то он не потеряет это счастье, если ему будет открыт Глобальный Божественный Замысел и План во всей полноте; (б) человек может обладать в высшей степени стоящим счастьем только тогда, когда он наполнен любовью к другим - «прим. переводчика»)

2. В высшей степени стоящее счастье не может основываться на обмане или ложных фактических убеждениях (см. выше, п.1, а),¹⁵ и не может существовать, если есть люди, которых мы знаем, но не любим (см. выше, п.1, б).

3. Любовь может поставить под угрозу наше счастье, если те, кого мы любим, страдают, особенно если они страдают вечно, без надежды на спасение.

4. Поэтому, чтобы иметь в высшей степени стоящее счастье, я должен знать об истинной судьбе тех, кого я люблю, чтобы оставаться счастливым.

5. Я только тогда могу оставаться счастливым, зная судьбу тех, кого люблю, если их судьба в конечном итоге благословенна.

6. Поэтому искупленные могут обрести в высшей степени стоящее счастье только в том случае, если в конечном счете никто из тех, кого они любят, не будет проклят навечно.

Уильям Лейн Крейг ответил на этот аргумент отрицанием пункта 1 в части (а). Он утверждает, что в высшей степени стоящее счастье - это такое счастье, которое может уменьшиться в том случае, если спасенному откроется полная правда о Вселенной (о *Глобальном Божественном Замысле* — «*прим. переводчика*»). И в высшей степени стоящее счастье — это вовсе не обязательно только такое счастье, которое способно пережить это откровение.

Спасенные, говорит Крейг, могут быть в высшей степени счастливы (в том смысле, чтобы не иметь печали) в обоих случаях: тогда, когда они ничего не знают о судьбе проклятых и тогда, когда они испытывают «уменьшенное» счастье, зная о судьбе погибших.¹⁶ Я согласен с этой критикой. Крейг предлагает два возможных способа возникновения такого неведения о судьбе проклятых:

- Бог может стереть их память о тех, кого они любят, или
- блаженное видение спасенных может быть настолько всепоглощающим, что они могут просто никогда не обращать свои мысли к проклятым.

Но аргумент Тэлботта не так легко победить, поскольку оба предположения Крейга глубоко проблематичны. Мы должны понимать, что «стирание памяти по Крейгу» приведет к уничтожению и деформации огромных кусков моего прошлого (возможно, большей его части). В таком случае Богу было бы весьма затруднительно избежать обмана по следующей причине: предположим, что я испытал спасительную любовь Бога в результате различных взаимодействий с людьми, которые в конечном итоге оказываются

проклятыми. Например, предположим, что я был обращен через евангелиста, который был только псевдо-верующим, тем, кто провозглашал истинное Евангелие, хотя сам по-настоящему в него не верил. Как может Бог позволить мне сохранить подлинную память о моем обращении или моей мирской жизни до него, в то же время стирая всю память о всех тех, кто проклят? Ответ, как мне кажется, заключается в том, что Бог может сохранить мою память о моем обращении, только лишь позволив мне обнаружить в своей памяти фрагменты истинных воспоминаний вперемешку с более широкой паутиной ложных воспоминаний. Таким образом, я могу иметь истинную память о том, что слышал Евангелие, провозглашенное мне, но ложно «помнить», что это Евангелие было донесено до меня другим истинным верующим, или что человек, который проповедовал мне, был на самом деле верующим, а не псевдо-верующим. Это делает обман неизбежным, если только Бог не уничтожит всю память о нашей предшествующей жизни. Но как мы тогда сможем поклоняться Агнцу, который искупил нас своей кровью (Откр. 5:9), если у нас нет памяти ни о нашем грехе, ни о нашем искуплении? Единственная альтернатива - иметь память, полную такого количества дыр, что моя память будет фрагментирована и потеряет непрерывность повествования, столь необходимую для чувства самоидентификации. Было бы трудно удержаться от желания и не попытаться заполнить пустые места, сделав, таким образом, вывод о существовании спасенных, и это (что скажешь, Крейг?) разрушило бы мое небесное блаженство.

Тэлботт указывает на другую проблему, связанную с предлагаемым вариантом стирания памяти. Никакой человек, действительно любящий другого, не захочет оставаться в блаженном неведении о судьбе любимого человека, даже если (*вечная* — «*прим. переводчика*») судьба этого человека ужасна. И такие люди, действительно любящие кого-то, никогда не сделали бы выбор в пользу очистки своей памяти таким образом. Возможно, если бы Бог действительно действовал так (*очищал память* — «*прим. переводчика*»), то, в таком случае, это было бы жестокостью, а вовсе не милосердием (как полагает Крейг).¹⁸ Кроме того, Библия намекает, что спасенные в действительности знают о судьбе проклятых (Ис. 66:24). Таким образом, я считаю, что стирание памяти - это весьма проблематичное предложение, которое лучше отвергнуть.

Блаженное видение Божьей любви не делает нас менее осведомленными о страданиях других, но наоборот, делает нас более осведомленными. Для меня не имеет смысла вообразить, что мы будем настолько наполнены Богом, что забудем о других, не говоря уже о том, чтобы ненавидеть их или даже меньше любить их (1 Иоанна 4:20). Богу по силам помешать мне любить тех, кого я люблю сейчас. Ему по силам сделать мое сердце бессердечным, чтобы я не мучился от их боли. Но станет ли Бог, любящий своих врагов (Мф. 5: 43-48), делать такую душераздирающую операцию? Предположить, что Он станет это делать, по меньшей мере, очень проблематично.

Таким образом, оба варианта - *стирание памяти* и *всепоглощающее блаженное видение* дают мало надежды на спасение от аргументации Томаса Тэлботта.

Некоторые богословы утверждают, что искупленные будут смотреть на страдания проклятых и радоваться справедливому Божьему наказанию нечестивых.¹⁹ Пастор Джон К. Ла Шелл пишет:

Как отреагируют великолепно преображенные святые, когда увидят людей, которых они любили на земле, брошенными в ад? Они не будут смотреть на них как на свою любимую “маму” или “тетю Матильду”. Они увидят их как людей, лишенных своей привлекательной оболочки, врагов Бога, проклинающих своего возлюбленного Спасителя. Поэтому их прежняя привязанность превратится в полное отвержение. Тогда мы будем радоваться уничтожению всех, кто противостоял нашему Небесному мужу, Господу Иисусу Христу.²⁰

Многие христиане считают это мнение отвратительным и недостойным серьезного рассмотрения. Если сам Бог не радуется смерти нечестивых (Иезек. 33:11) или той боли, которую Ему иногда приходится причинять (Плач Иер. 3:31-33), то как же может радоваться его народ? Даже если прославленные святые будут радоваться тому, что восторжествует справедливость (а Книга Откровения указывает, что так оно и будет), они не смогут найти удовольствие в страданиях, которые будет требовать такая справедливость, если они любят проклятых так, как это делает Бог.

Таким образом, учитывая вышеозначенные проблемы с утверждением о том, что искупленные забудут погибших, я думаю, что аргумент Тэлботта об эсхатологическом блаженстве все еще остается

затруднительным для всех традиционных точек зрения (*разделяющих учение о бесконечных муках — «прим. переводчика»*).

В заключение следует отметить, что все представления об аде как о месте вечного осознаваемого мучения страдают от двух общих проблем. Во-первых, это наказание кажется несоизмеримым с любыми преступлениями, которые могут совершить люди. Классические попытки избежать этого вывода, по-видимому, приводят к тому, что понимание проблемы греха сводится к мнению о том, что незначительные грехи такие же плохие, как и значительные (*все грехи — одинаковы, «прим. переводчика»*), то-есть, к морально проблематичной позиции*.

Во-вторых, трудно понять, как Бог мог бы дать искупленным абсолютное счастье, если некоторые из их близких навсегда останутся в аду**. Представление об аде как о месте уничтожения, возможно, смогло бы обойти первое критическое замечание(*), но второе(**) остается затруднительным (даже если не таким затруднительным, как то, которое касается вечных осознаваемых мучений). Настало время выйти за рамки общих проблем и рассмотреть попытки защитить ад, которые берут свое начало в различных теологических традициях.

¹⁴ Нет никаких доказательств того, что Тэлботт был осведомлен об аргументации Шлейермахера, когда он разрабатывал свою концепцию.

¹⁵ В этом утверждении Талботт следует за Суинберном, Суинберн "Теодицея Рая и Ада", в книге «*Существование и природа Бога*», изд. Альфред Дж. Фредоссо (Нотр-Дам: Издательство Университета Нотр-Дам, 1983) 40.

¹⁶ Уильям Лейн Крейг, "Универсализм Тэлботта, еще раз", *RelSt* 29 (1993) 297-308.

¹⁷ Тэлботт говорит, что вариант со стиранием Богом памяти был бы равнозначен обману, приносящему мне радость, навсегда скрывая от меня ужасную (даже если и заслуженную) судьбу тех, кого я люблю. Крейг отрицает, что такое стирание памяти было бы обманом, поскольку спасенные не имеют ложных воспоминаний о проклятых - они вообще не имеют никаких воспоминаний о них. Опять же, я думаю, что Крейг прав, но в дальнейшем его также ожидают проблемы (см. основной текст).

¹⁸ Тэлботт, "Неотвратимая Любовь", 194.

¹⁹ Например, Джонатан Эдвардс, «Конец нечестивых, созерцаемый праведниками»; Роберт Мюррей Мак-Чейн, «Вечное мучение нечестивых, причина Вечной Песни для искупленных» (см. Д. Стрендж, «Кальвинистский ответ на универсализм Тэлботта», в «Пэрри и Партридж», ред. «Всеобщее спасение?» п.63).

²⁰ *Chr Tod* (8 Июля, 2002) 8. Подобные настроения можно встретить и у многих классических теологов.

Кальвинизм и ад

Различные виды апологии (*защиты, оправдания* — «*прим. переводчика*») ада отличаются друг от друга в зависимости от их взглядов на свободу. Когда речь идет о философии свободы воли, существует две основные группы взглядов: компатибилисты и либертарианцы (*сторонники метафизического либертарианизма, не путать с либертарианцами* — «*прим. переводчика*»).²¹ Для упрощения: либертарианец утверждает, что для того, чтобы человек действовал свободно, должны быть соблюдены следующие два условия:

1. Действие - это то, что человек хочет выполнить;
2. Человек может выбрать, выполнять или не выполнять действие (то есть, агент (*в данном случае* — человек, «*прим. переводчика*») не имеет причинно-следственной связи для выполнения действия).

Компатибилист примет (1) и отвергнет (2). Для компатибилиста человеческая свобода и моральная ответственность совместимы с причинным детерминизмом. Чисто теоретически я предположу, что оба взгляда на свободу являются вероятными кандидатами на то, чтобы быть истинными.

Теперь, принимая компатибилистские взгляды на свободу (как и большинство кальвинистов), рассмотрим следующий аргумент:

1. Бог, будучи всемогущим, может заставить всех людей свободно принять Христа.

2. Бог, будучи всеведущим, знает, как заставить всех людей свободно принять Христа.

3. Бог, будучи Тем, Кто неизменно и искренне желает всем добра, хотел бы, чтобы все люди свободно приняли Христа.

Теперь из пунктов 1-3 следует, что:

4. Бог заставит всех людей свободно принять Христа.

Из которого следует, что:

5. Все люди свободно примут Христа.

Таким образом, твердая убежденность в божественном провидении в сочетании с утверждением о том, что Бог любит и желает спасти всех людей, приводит к убедительному аргументу в пользу универсализма.²²

Однако, большинство из тех, кто придерживался такой твердой убежденности в провидении, безусловно, не являлись универсалистами (Августин, Аквинат, Лютер, Кальвин и т. д.). Они утверждают, что пункт 5 — не является истинным. Но если из пунктов 1 - 3 следует пункт 4, а пункт 4 влечет за собой пункт 5, то как они могут такое утверждать? Отрицая пункт 3. Бог, по мнению кальвинистов, не любит всех людей так, чтобы хотеть их спасти. Если бы это было так, то Он спас бы всех. Скорее, Он любит избранных— свой избранный народ. Именно их Он любит, именно за них Он умер, и именно их Он спасет.

Таким образом, на уровне логики проблема ада, по-видимому, решена. Если оставить в стороне общую проблему, рассмотренную выше, то Бог не является несправедливым, отправляя людей в ад.²³ Истинная проблема для кальвинистского решения - не в Божьей справедливости²⁴, а в Его любви. Утверждение о том, что Бог не любит и не желает спасать всех - является очень трудной пилюлей для христианина. Оно, по-видимому, влечет за собой отрицание утверждения о том, что основное свойство Бога (*сущность, естество, природное состояние* — «прим. переводчика») заключается в том, чтобы любить свои творения (как, по-видимому, учит 1-е Ин. 4:8, 4:16/2)²⁵, что Христос умер за всех людей (как, по-видимому, учит 1-е Ин 2:2) и что Бог желает спасти всех (как, по-видимому, учит 2-е

Пет. 3:9, 1 Тим. 2:4 и Иез. 33:11). Согласно теистам, Бог является величайшим из всех возможных существ. В свете библейского акцента на высшей ценности любви кажется более вероятным, что существо, которое любит всех, является более великим, чем существо, которое любит одних, но не любит других. Таким образом, с христианской точки зрения представляется вполне вероятным, что кальвинистское решение проблемы ада требует представления об уменьшенном величии Бога, а умаление величия Бога - это последнее, что хочет сделать любой истинный кальвинист. Бог, Который любит всех, кажется более достойным поклонения, чем Бог, Который не делает этого.

Кальвинисты могут сказать, что, спасая одних, а не других, Бог ясно дает понять, что спасение происходит по благодати и потому незаслуженно. Бог не должен был никого спасать. То, что он выбирает некоторых - просто замечательно. То, что он не выбирает всех - не является несправедливым.

В ответ позвольте мне заметить, что, во-первых, неясно, почему аспект вопроса спасения, относящийся к случаю, когда “благодать не действует” требует, чтобы кто-либо был проклят (*другими словами, какая логика в том, что для одних действует благодать, а другие обязательно должны быть прокляты? — «прим. переводчика»*). Конечно, мы все могли бы получить такую благодать и она не стала бы от этого менее благодатной.²⁶ Мы также все могли бы осознать, что мы спасены благодатью независимо от дел, и что никто не будет навечно проклят.

Во-вторых, этот сценарий кажется пугающе близким к следующей аналогии: представьте себе человека, чьи сыновья страдают от болезни, которая заставляет их постоянно не повиноваться ему (первородный грех).

Однажды, в результате этого, сыновья проваливаются под лёд на пруду, по которому их отец предупреждал их не ходить. Они начинают тонуть. Они сами навлекли на себя свою судьбу. Будучи пораженными этой болезнью, они слишком глупы даже для того, чтобы ответить на призывы своего отца и схватить спасательный круг, который он бросил им (Евангелие). У этого человека есть решение: лучевое ружье, которое он имеет (непреодолимая благодать), может

излечить его сыновей от непослушания, что позволит им схватить спасательный круг.

Таким образом, он **может** спасти обоих; но, чтобы подчеркнуть, что **не должен**, он спасает только одного. Эта история просто шокирует!

Мы склонны полагать, что если бы отцу было по силам спасти обоих и он любил бы обоих, то он и спас бы обоих. И если бы он этого не сделал, мы не сказали бы ему: «О, ты молодец, что спас одного из твоих сыновей!». Мы были бы шокированы отцом, который не любит своих сыновей настолько, чтобы помочь им, когда это ему по силам. Разве Бог таков? Даже если они заслуживают того, что получают, как может любящий отец позволить им умереть, когда в его силах помочь?²⁷ Не слишком ли высокую цену платят кальвинисты за то, чтобы придерживаться традиционной доктрины ада?²⁸

Кальвинисты могут возразить, что Бог использует творение для того, чтобы показать Свою славу и что таким образом Он демонстрирует одновременно славу Своей любви и славу Своей справедливости. Его любовь проявляется в обращении с избранными, а справедливость - в обращении с проклятыми. И то и другое свидетельствует о славе Божией, и существование ада, таким образом, вызвано необходимостью показать полноту этой славы.

Однако есть некоторая доля иронии в том, что кальвинистское толкование того, что Бог должен продемонстрировать славу своей справедливости, отправляя часть людей в ад, по-видимому, ограничивает суверенную свободу Бога спасти всех, если Он этого пожелает. Вдобавок ко всему, эта традиционная линия аргументации является неудачной в качестве защиты доктрины ада. По мнению кальвинистов, все люди заслуживают ада. Однако, Бог действовал посредством креста Христова таким образом, чтобы дать возможность избранным спастись. Кальвинисты обычно придерживаются карательно-заместительного взгляда на искупление, согласно которому Бог возлагает наказание за наши грехи на Христа, а не на нас. Таким образом, Бог может спасти избранных, потому что их грехи уже оплачены. На кресте совершается правосудие (наказывается грех) и проявляется любовь (открывается путь ко спасению). Но с этой точки зрения Бог мог бы спасти всех, еще и сумев показать при этом всю полноту славы Своих любви и

справедливости - на Голгофе (*Голгофы для спасения и демонстрации полноты славы любви и справедливости — достаточно, «прим. переводчика»*). Все, что Ему затем остается, - это сделать смерть Христа достаточной и действенной для всех. В этом случае ад становится ненужным для демонстрации полноты славы Божьей, и от этого аргумента не остается камня на камне. Справедливость не мешает Богу спасти всех. По этой причине кальвинисты должны отказаться от этой стратегии защиты ада.

Я полагаю, что Бог любит всех и хочет пощадить всех. Более того, я намекаю, что верю, что если бы Бог не любил и не пытался спасти всех, Он был бы менее совершенным. Кальвинисты не согласятся с этим. Они утверждают, что Бог должен быть справедливым, но Он не должен быть милостивым. Он должен наказать непрощительный грех, а не прощать его. Это общее мнение среди богословов, но оно же представляется проблематичным для христианского взгляда на Бога. Подчинять Божественную любовь Божественной справедливости таким образом, чтобы Бог был справедливым, но при этом таким, который не должен любить, - выглядит странным для христианина, который исповедует, что Бог есть Любовь. Кальвинисты будут утверждать, что этот аргумент запутан, потому что логика милости и справедливости отличается. Если тот или иной человек является справедливым, то он всегда будет справедливым и не может просто так отказываться от правосудия в некоторых случаях ради удобства. Если Бог справедлив, то Он должен все время поступать справедливо, ибо именно это и есть *быть справедливым*. Милость - это нечто совершенно другое. Милость - это, по определению, то, относительно чего возможен выбор — проявлять ее или не проявлять. Пол Хельм пишет: *«Если Бог не может не проявлять милость, как Он не может не проявлять справедливость, то Его характер, как милостивого Бога, теряет смысл. Если Богу нужно проявлять милость так же, как Он должен проявлять справедливость, то такая «милость» не будет милостью»*³⁰. Я полагаю, что Хельм прав, когда видит некоторую асимметрию между справедливостью и милостью, но ошибается, утверждая, что если Бог должен всегда проявлять милость, то это не может быть истинной милостью. Вполне возможно, что в природе Бога заложено желание проявлять милость ко всем. В конце концов, христиане утверждают, что Бог есть любовь и что Он любит своих врагов. Для того, чтобы Бог был любовью, Он,

очевидно, должен любить все Свои творения. Это потому, что если сама сущность Бога состоит в том, чтобы любить, то Бог не может не любить, точно так же, как если сущность Бога состоит в том, чтобы ненавидеть зло, то Он не может не ненавидеть зло. И если Бог любит все, что Он создал, то Он должен хотеть проявить спасительную милость ко всем Своим созданиям. Таким образом, Он должен проявить милость ко всем, поскольку Его любовь ко всем с психологической точки зрения побуждает Его к этому. Бог не обязан проявлять милость в том смысле, что к этому Его принуждает какой-то закон или внешняя по отношению к Нему сила - это действительно уничтожило бы милостивый характер таких действий, как справедливо отмечает Хельм. Но совершенно понятно утверждение о том, что Он действительно должен проявлять милость в том смысле, что, как это сказано в Литургии, «Его природа - всегда быть милостивым.»³¹ Ничто из этого не подразумевает, что Бог должен проявлять к нам милость в том смысле, что мы заслуживаем милость, ибо ясно, что это разрушило бы смысл милости. Мы не заслуживаем милости, и Бог не обязан проявлять ее к нам. Тем не менее, это является сущностью Его природы — проявлять милость по отношению к объектам Своей любви, и в этом смысле Он действительно должен проявлять к нам милость.

В заключение следует отметить, что кальвинистский взгляд на Божественное полномочие в сочетании с представлением о том, что Бог любит и желает спасти всех, неизбежно ведет к универсализму. Однако кальвинизм в сочетании с традиционным представлением об аде, каким он был почти всегда, неизбежно приводит к очень тревожным выводам: Бог, который **может** спасти всех - предпочитает послать кого-то страдать в аду, чтобы продемонстрировать славу своей справедливости (слава, которую Он мог продемонстрировать, не отправляя никого в ад). Многие христиане сочли эту точку зрения слишком трудной для понимания и отвергли кальвинизм. Многие убежденные кальвинисты регулярно борются с этими проблемами. На мой взгляд, христианский разум должен либо привести к кальвинистскому универсализму, либо отвергнуть кальвинизм.

²¹ Для справки, я знаю, что есть и другой вариант - строгий детерминизм (взгляд, который понимает свободу в ее либертарной интерпретации, но отрицает, что у кого-то есть такая свобода, потому что все человеческие действия, согласно этому взгляду, предрешены). Но это не вариант для христианина.

²² Чтобы ознакомиться с мощным изложением аргументов в пользу кальвинистского универсализма - см. Оливер Крисп, "Универсализм Августина", *IJPR* 53 (2003) 127-45.

²³ По крайней мере, не несправедливо, если считать, что правосудию принадлежит чисто карательная функция. Если же мы хотим более богатого понятия справедливости, включающего в себя реабилитацию, то Бог может оказаться несправедливым, осуждая людей без надежды на восстановление (см. Тэлботт, *Неотвратимая Любовь*, глава 9).

²⁴ Не в Божьей справедливости, если понимать справедливость исключительно как возмездие (по крайней мере).

²⁵ См. Тэлботт, *Неотвратимая Любовь*, глава 7. Обращение к учению об общей благодати для облегчения этого затруднения имеет ограниченную ценность. Хотя это учение и позволяет утверждать, что Бог "любит" все Свои творения ограниченным образом (достаточным для того, чтобы даровать определенные благословения), оно не позволяет утверждать, что Бог любит все свои творения настолько, чтобы желать даровать им конечное благо. "Любовь", проявляемая посредством общей благодати, - это не та сильная любовь, о которой говорится в 1-ом Ин. 4:8: "Бог есть любовь". - Это больше похоже на ограниченную Божественную щедрость.

²⁶ Возможно, она стала бы еще более милостивой.

²⁷ Некоторые утверждают, что Бог, в отличие от отца, не имеет никаких моральных обязательств перед нами. Даже такие универсалисты, как Мэрилин Адамс, соглашаются с этим. Однако, следуя Уильяму Дамбреллу (Завет и Творение [Эксетер: Патерностер, 1984]), я верю, что в акте творения Бог заключает завет со своим творением и берет на себя обязательства по отношению к нам. Таким образом, даже если кто-то думает (ошибочно, на мой взгляд), что у Бога нет никаких моральных обязательств перед нами, то Бог может, в свою очередь, думать, что Он решил связать Себя обязательствами с творением и с людьми в частности.

²⁸ У кальвинистов есть специфическая проблема, связанная с психологической возможностью поклонения. Снова Тэлботт: «Я не могу одновременно любить свою дочь, как самого себя, и любить (или искренне поклоняться) Богу, который, как мне кажется, сделал меньше, чем Он мог бы, чтобы спасти ее от страданий и мучений. Ибо, если я действительно люблю свою дочь, то обязательно буду осуждать любого Бога, который, как я полагаю, дал ей меньше, чем все самое лучшее, что есть у Него для нее, меньше, чем я сделал бы, если бы имел такую власть; и неизбежно, если я

осуждаю Бога, то я не люблю Его по-настоящему» («Провидение, Свобода и Судьба Человека», *RelSt* 26 [1990] 239).

²⁹ С другой стороны, если ад должен быть обитаем, то почему в нем должно быть больше одного обитателя и почему этим обитателем не может быть Сатана? С тех пор Оливером Криспом была разработана более сложная версия аргументации в основном тексте его «Универсализма Августина». Для Криспа это представляет собой серьезную проблему кальвинизма, и он очень хотел бы найти решение. Пока что этого не произошло.

³⁰ П. Хельм, «Логика ограниченного искупления», *SBET* 3.2 (1985) 50.

³¹ Учитывая компатибилизм Хельма, очень легко предположить, что Бог должен проявлять милосердие в силу внутренней необходимости (Своей божественной природы) и при этом действовать свободно. Я благодарю Томаса Тэлботта за то, что он указал мне на это.

Теизм свободной воли и ад

Основным способом защиты традиционной доктрины ада с позиций теизма свободной воли является отрицание того, что Бог всегда может исполнить Свою волю. Божья воля, утверждает теист свободной воли, состоит в том, чтобы все люди свободно (в либертарном смысле) выбрали принять спасение, которое Бог предлагает во Христе. Бог действительно любит и желает спасти всех. Однако Он не навязывает Свое спасение людям. Он хочет, чтобы они выбрали его свободно. Таким образом, Бог должен уважать свободный выбор тех, кто отвергает спасение и тех, кто по умолчанию выбирает ад.

Существует возражение, относящееся ко всем попыткам теистов свободной воли оправдать традиционное учение об аде, которое стоит сделать на этой стадии. Можно было бы возразить, что Бог, любящий всех, будет стараться изо всех сил вызвать свободный положительный отклик на Евангельскую весть у всех людей; однако, если эти Его попытки потерпят неудачу, Он будет оправдан в случае, если спасет людей, проигнорировав их свободу в либертарном ее понимании.³² Это предпочтительнее, чем позволить им страдать от вечных осознаваемых мук. Это возражение является оценочным суждением. Когда вы видите, что человек, которого вы любите, иррационально решил причинить себе непоправимый вред (в случае традиционной

доктрины ада такой вред равнозначен страданию от невыносимых мук во веки веков), разве свобода этого человека настолько священна, что вы не имеете права вмешаться в нее?

Конечно, мы часто ограничиваем выбор наших младших детей в таких случаях; но должны ли мы делать это для наших взрослых детей? Прежде чем ответить отрицательно, подумайте о следующем сценарии: ваш взрослый сын или дочь, благодаря упорному, иррациональному и саморазрушительному выбору, вот-вот попадут в место, где они будут невыносимо страдать день и ночь во веки веков. Вы испробовали все известные вам способы, чтобы убедить их отказаться от этого. Ваше последнее средство - использовать имплант, который вы должны поместить в их мозг, чтобы временно подавить их саморазрушительные желания, позволяя им сделать правильный выбор, и избежать, тем самым, этой ужасной судьбы. Как только они войдут в царство спасения, имплант перестанет работать; но они уже вкусят благодать спасения и свободно выберут его для себя. Вы бы сделали это? Я знаю, что именно так я бы и поступил, и подозреваю, что так поступил бы любой любящий родитель. Трудно понять, почему свобода в либертарном ее понимании является настолько ценной, что не может быть временно отменена в столь тяжелых обстоятельствах. Эрик Рейтан пишет:

Та либертарная свобода, о которой говорится в описании³³, кажется, не стоит того, чтобы ею обладать. На самом деле, как уже было сказано, я искренне надеюсь, что я ей не располагаю. Способность вечно действовать вопреки всем моим побуждениям привнесла бы в мою жизнь потенциал глубокой иррациональности, без которой я предпочел бы обойтись. И если я использую свою либертарную свободу, как описано выше, обрекая себя на внешнюю тьму без причины, я искренне надеюсь, что Бог предпримет меры, чтобы остановить меня - точно так же, как я надеюсь, что мой друг остановит меня, если я решу прыгнуть с крыши без причины. Я не расценил бы действия моего друга, как нарушение какой-либо ценной свободы, но расценил бы их как желанное противоядие от произвольной глупости.³⁴

Одного этого возражения, пожалуй, достаточно, чтобы подорвать все последующие теодицеи ада, базирующиеся на теизме свободной воли. Однако, вы можете считать, что наша либертарная свобода воли — *это так важно!*... А поэтому я не буду на этом настаивать.

Мы рассмотрим две разновидности теизма свободной воли: *открытый теизм и молинизм.*³⁵

³² Мэрилин Адамс считает, что мы часто боготворим свободу воли, считая ее настолько ценной, что Бог скорее допустит какой-нибудь непоправимый ужас, чем откажется от него при случае («Проблема Ада: Проблема Зла для Христиан», в книге Разумная Вера, под редакцией Э. Стампа [Итака: Издательство Корнелльского Университета, 1993], 301-27). Она занимает неоднозначную позицию, когда говорит о том, как именно Бог спасет всех, при этом апеллирует к тайне Бога - Он сделает это "как-то" (323).

³³ Она описывается, как «способность избирать *x*, даже если вы не видите абсолютно никаких веских причин, чтобы *делать x*, не видите очень веских причин для того, чтобы *не делать x*, и не имеете непреодолимого желания *делать x*».

³⁴ Рейтан, 137, в "Пэрри и Партридж".

³⁵ Третья позиция - позиция арминиан. Арминиане верят, что Бог решает дать людям либертарную свободу выбора и отказывается вмешиваться в их дела (в этом месте с позицией арминиан соглашаются и *открытые теисты*, и *молинисты*). Тем не менее, арминиане не считают, что Бог имеет провиденциальный контроль, утверждаемый молинистами, и полагают, что Он знает будущее полностью (что противоречит открытому теизму). Проблема ада для арминиан заключается в том, что, по их мнению, Бог создал мир, заранее зная, что многие (большинство?) люди, которых Он создал, будут навсегда прокляты в аду. Конечно, это был их выбор, но, возможно, трудно поверить, что Бог продолжил процесс творения, зная, что для многих (большинства?) это закончится катастрофой.

Открытый теизм и Ад

Традиционно теологи считают, что Бог знает будущее со 100% точностью (будь Он вневременным или вечным) и направляет Свои создания, зная последствия всех их решений. Однако все чаще встречаются теологи, которые говорят о "рискованном провидении"³⁶. Человеческая свобода, будучи непредсказуемой из-за предшествующих условий, ставит палки в колеса процессу познания Богом будущего и, следовательно, в Его провидение. В сотворении Бог берет на себя риск - мир, который Он создал, может быть таким, в котором никто никогда не грешит. Или он может быть таким, в котором все люди грешат, но все они спасены. Также этот мир может быть миром, в котором некоторые будут спасены, а все остальные —

погибнут. Этот мир может быть даже таким, в котором погибнут все. До сотворения мира Бог не знает, какой процент его творений будет проклят. Он надеется, что таковых не будет, и будет работать в этом направлении, но Он знает, что все может быть. Это азартная игра.

Главная проблема, с которой сталкивается эта точка зрения, заключается в том, что, когда мы осознаем, насколько ужасна традиционная доктрина ада, то приходим к пониманию того, что Бог шел на ужасный риск, создавая все. Когда исход может быть таким, который в конечном счете трагичен для некоторых (многих? большинства? - всех?) из тех, кого Бог сотворил, появляются серьезные вопросы о том, может ли мы считать Бога хорошим или мудрым, глядя на Него через призму **такого** Его творения. Если, как думают многие христиане, большая часть человечества будет проклята, то можно утверждать, что Бог играл с вечными судьбами своих созданий и по большей части проиграл! Это едва ли подходящий способ думать о Боге и Отце нашего Господа Иисуса Христа!

Открытый теист может ответить, что существует очень небольшой риск того, что все будут потеряны, потому что Бог настолько искусен в своем взаимодействии с творением, что Он почти уверен, что может добиться того, чтобы многие приняли Его. Для иллюстрации этого часто используется аналогия с искусным шахматистом. Искусный шахматист может быть уверен, что он победит новичка, даже если он не контролирует выбор новичка и даже если он не знает наперед каждый ход, который сделает новичок. Мастер по шахматам может приспособить свои ходы под ходы новичка и все равно выиграть. Эта аналогия может работать с молинизмом (о котором см. ниже), но здесь она кажется неуместной. Чтобы действительно победить, Бог должен был бы достичь своей цели - спасти всех.

Некоторые утверждают, что Бог уже одержал победу в том смысле, что Он достиг Своей цели - дал всем людям возможность свободно принять спасение, спасая тех, кто его принимает. Таким образом, победа Бога совместима с проклятием некоторых. Но этот вариант не годится, потому что такое понимание победы дает возможность утверждать, что Бог одержал победу и достиг своих целей в спасении даже в том случае, если все люди отвергнут спасение и будут осуждены к аду. Такое представление о победе кажется пустым. Если Бог не спасет всех людей, мы должны будем сказать, что Он не достиг полной победы, к которой стремился. Если это правда, что многие

(или даже большинство) окажутся навсегда проклятыми, то, похоже, Он не мастер по шахматам, а скорее безрассудный новичок. И если познание Бога о будущем уменьшается благодаря свободной воле человека, то Бог не может быть уверен, что кто-либо свободно откликнется на призыв к спасению³⁷. Таким образом, я считаю, что открытый теизм изобилует проблемами, когда речь заходит об оправдании ада.

³⁶ Например, Кларк Пиннок, Кейт Уорд, Уильям Хаскер, Джон Сандерс и Грег Бойд.

³⁷ Тэлботт указывает на другую проблему: арминиане верят в то, что Тэлботт называет *гипотезой отвержения* (RH — Rejection Hypothesis): “Некоторые люди, несмотря на все усилия, предпринимаемые Богом, чтобы спасти их, свободно и бесповоротно отвергают Бога и, таким образом, отделяют себя от Бога навсегда.” Но если *гипотеза отвержения* истинна и Бог, хотя и знает все, что логически возможно, не знает, какой будущий выбор сделают его творения, то у нас появляется проблема: «ни у Бога, ни у кого-либо другого никогда не было бы оснований полагать, что некоторые грешники находятся за пределами возможности восстановления; ни у кого не было бы оснований полагать, что RH истинна; и RH на самом деле не была бы истинной; и никогда не было бы настолько возможным, чтобы RH была истинной»; Тэлботт, “Провидение, Свобода и Человеческая Судьба”, *RelSt* 26 (1990) 233. см. статью с аргументацией.

Молинизм и ад

Небольшое, но растущее число философов придерживается мнения, известного как *молинизм*. Согласно этой точке зрения, есть три логических (не временных) момента, описывающих то, каким образом Бог знает или познает. Прежде всего, это *естественное знание* Бога - то есть Его знание о каждом логически возможном положении дел (или о каждом возможном мире). Во-вторых, есть *среднее знание* Бога — то есть Его знание того, *что именно* любое возможное творение свободно выбрало бы в любых возможных обстоятельствах, в которых оно сделало бы свободный выбор. Например, в *естественном знании* Бога Он знает, что существует логически возможный мир, в котором я стою перед решением, следовать ли мне за Христом, и я решаю это сделать. Существует еще один логически возможный мир, идентичный предыдущему вплоть до момента моего решения, в котором я решаю не следовать за Христом. В *Своем среднем знании* Бог знает, **что** бы я на самом деле

свободно выбрал, если бы когда-нибудь оказался в такой ситуации. Бог знает, что, столкнувшись с этим решением в определенной конфигурации обстоятельствах, я бы свободно выбрал следовать за Христом. Фактически, мне не пришлось бы выбирать Христа. Я мог бы выбрать что-то другое (то-есть, существует возможный мир, в котором я действительно выбираю что-то другое); но, по сути дела, в заданной конфигурации обстоятельств я не сделал бы ничего другого. И если Бог хочет, чтобы я следовал за Христом, Он знает, что Он должен создать определенную конфигурацию обстоятельства, в которых я свободно решу это сделать. Таким образом, Бог сохраняет нашу (либертарную) свободу и делает это без риска. И, таким образом, Бог выбирает актуализацию (*реализацию* — «*прим. переводчика*») возможного мира, в котором Он исполняет Свою волю. Последний момент, описывающий то, каким образом Бог знает или познает - это Его *свободное знание*, то есть Его знание реального мира, который Он избрал для создания.

Эта точка зрения сулит большие перспективы, если ее использовать,³⁸ в том смысле, что она претендует на способность примирить либертарную свободу (которую многие находят привлекательной) и «не рискованное» провидение. Однако она также порождает очевидное возражение против учения об аде:³⁹

1. Бог, будучи всеведущим, знает, благодаря Своему *среднему знанию*, **как** заставить всех людей свободно принять спасение во Христе.⁴⁰
2. Бог, будучи всемогущим, способен реализовать возможный мир, в котором все люди свободно принимают спасение во Христе.
3. Бог, будучи таким, который неизменно желает всем блага, хочет привести всех людей к спасению через Христа.

Пункты 1-3 подразумевают, что если Бог создает творения со свободной волей, то все люди будут приведены ко спасению через Христа. Таким образом, пункты 1-3 не согласуются с:

4. Некоторые люди не принимают Христа и навечно прокляты.

Однако, если бы кто-то отверг пункт 2 из-за мысли, что Бог не может осуществить возможный мир, в котором все люди свободно выбирают принять спасение во Христе, то мы могли бы добавить пункт 5:

5. Бог предпочитает мир, в котором вообще нет людей, миру, в котором есть люди, некоторые из которых не принимают Христа (и прокляты).

Пункт 5 также несовместим с пунктом 4. И если пункт 5 не кажется убедительным, мы можем заменить его на пункт 6:

6. Бог предпочитает мир W , в котором любой человек, не принимающий спасение во Христе свободно (в либертарном смысле), тем не менее, примет его свободно (в компатибилистском смысле), миру W^* , в котором те, кто не принимает спасение во Христе свободно (в либертарном смысле), осуждаются в ад на вечность.⁴¹

Теперь мир W в пункте 6 может быть реализован, потому что он позволяет Богу обуславливать свободный выбор тех, кто не делает свободного выбора в необусловленном, либертарном смысле. Пункт 6 также несовместим с пунктом 4, и пункт 6 кажется мне, по крайней мере, верным.

Таким образом, мы, по-видимому, имеем для тех христиан, которые принимают *среднее знание*, убедительное опровержение традиционного учения о том, что некоторые люди будут прокляты навечно. Если пункт 2 истинен, то Бог мог бы создать мир, в котором каждый по своей собственной свободной воле выбирает принять Христа. Будучи всеведущим, Он должен был бы знать, что должно быть в основе этого мира. Будучи всемогущим, Он мог бы воплотить этот мир в жизнь. Будучи таким, который неизменно желает всем добра, Он хотел бы сделать это. Если пункт 5 истинен, то, даже если Бог не может создать такой мир, в котором все люди свободно принимают Христа (т. е., если пункт 2 ложный), Бог скорее не создаст никакого мира вообще, чем мир, в котором некоторые из его любимых созданий будут навечно прокляты. Таким образом, если пункт 5 истинен, то никто никогда не попадет в ад навсегда. Точно так же, если истинен пункт 6 (или 7, см. пояснение 41), то ад также будет опустошен. Другими словами, если бы Бог традиционного теизма существовал, никто не был бы проклят навечно. Критику попытки Уильяма Лейна Крейга опровергнуть этот аргумент см. в Приложении 1.

Таким образом, кажется, что и кальвинизм, и молинизм очень хорошо сочетаются с универсализмом, но в сочетании с традиционной доктриной ада сталкиваются с трудностями.

Предположим, однако, что мы отвергаем и кальвинизм, и молинизм. Может ли Бог сохранить нашу свободу и все же обеспечить спасение для всех?

Томас Тэлботт возражает против того, что человек может принять полностью осознанное и свободное решение отвергнуть Евангелие.⁴² Если он прав, то нет такого мира, в котором человек, принимающий полностью осознанное и свободное решение выбрать Евангелие, предпочел бы поступить иначе. Этот аргумент заслуживает объяснения.

Тэлботт пишет: "Если кто-то делает что-то в отсутствие какого-либо мотива для того, чтобы делать это «что-то» и в отсутствие чрезвычайно сильного мотива для того, чтобы не делать это «что-то», то этот «кто-то» демонстрирует своего рода иррациональность, которая несовместима со свободным выбором. Иными словами, необходимым условием свободного выбора является минимальная степень рациональности со стороны того, кто действует свободно."⁴³ Предположим, что ребенок, который может испытывать боль, как и все остальные, кладет свою руку в огонь без всякого мотива для этого и без очень сильного мотива для того, чтобы не делать этого. Мы были бы совершенно сбиты с толку. Такой поступок был бы совершенно иррациональным и, при отсутствии каких-либо мотивов, таким, за который ребенка нельзя было бы винить. Возможно, есть иррациональные силы, управляющие его действиями, но мы, вероятно, не будем считать их (действия ребенка) свободными.

Очевидно, что люди могут (и регулярно делают это) свободно отвергать Евангелие, будучи невежественными, дезинформированными или обманутыми. Но какой смысл для того, кто адекватно или полностью осведомлен о Евангелии, в том, чтобы свободно отказаться от него? Есть ли вообще смысл в таком предположении?

Если Бог - наш любящий Творец, то Он желает для нас именно того, чего мы желаем сами для себя на самом фундаментальном уровне; Он желает, чтобы мы испытали высшее счастье, чтобы наши глубочайшие чаяния были удовлетворены и чтобы все наши потребности были удовлетворены. Итак, если то, что Бог желает именно того, чего мы действительно хотим для себя, является правдой, осознаем мы это или нет ... то что может быть квалифицировано в качестве мотива для того, чтобы кто-либо принял

полностью осознанное решение отвергнуть Бога? Если человек научился, возможно, на горьком опыте, тому, что зло всегда разрушительно, всегда противоречит его собственным интересам, а также интересам других, то разумный мотив для такого бунта уже не кажется даже возможным. Более того, очевидно, существует самый сильный из всех мыслимых мотивов для единения с Богом. Таким образом, если бы полностью информированный человек все же отверг Бога, то этот человек, как и ребенок в нашей истории выше, казалось бы, проявил бы ту самую иррациональность, которая сама по себе несовместима со свободным выбором.⁴⁴

Если выбор человека столь же саморазрушителен и иррационален, как и выбор ребенка, то мы, как правило, не видим никаких проблем в ограничении его свобод и принятии некоторых решений в интересах человека. Человек, принявший полностью осознанное решение отвергнуть Евангелие, действовал бы таким саморазрушительным и иррациональным образом, что трудно было бы считать этот его выбор свободным в каком-либо истинном смысле. Разве в таком случае не было бы оправданным отменить такой его выбор?⁴⁵

Крейг жалуется, что Тэлботт недооценивает способность грешных людей сопротивляться Богу совершенно иррациональным образом.⁴⁶ Это возражение легко преодолеть, так как Тэлботт мог бы просто утверждать, что никто не в состоянии адекватно понять Евангелие из-за эпистемически ослепляющей силы греха. Однако, Дух Божий может преодолеть последствия греха и позволить человеку, любому человеку, понять. Таким образом, иначе как посредством милосердной работы Бога его Духом, никто не может быть должным образом информирован, чтобы успешно понять Евангелие. Но Бог, будучи всемогущим, в конце концов приведет в такое положение всех, и тогда отказ будет просто невообразим. Крейг в своем возражении более или менее соглашается с этим моментом: "вполне возможно, что для некоторых людей степень откровения, которая должна быть сообщена им, чтобы обеспечить их спасение, должна быть настолько ошеломляющей, чтобы их свобода неповиновения была фактически устранена..."⁴⁷

Крейг, по-видимому, обеспокоен тем, что, по мнению Тэлботта, наша либертарная свобода может быть устранена (*Богом, в критической ситуации, если от этого зависит вечное будущее какого-либо человека* — «прим. переводчика»), и он не одинок в этом

беспокойстве. Тэлботт, по-видимому, отрицает, что кто-либо, полностью осведомленный о Евангелии, может отвергнуть его; но если это и так, то можно ли сказать, что выбор этого человека свободен? Он, конечно, свободен в компатибилистском смысле, ибо человек делает то, что он хочет делать; но не свободен в либертарном смысле.⁴⁸ Тэлботт действительно верит, что во многих ситуациях, в которых мы делаем выбор, мы делаем свободный выбор в либертарном смысле, но *полностью осознанный* выбор принять Евангелие — не относится к свободному либертарному выбору.⁴⁹ Но разве это является проблемой? По-видимому, святой Павел находился в таком положении во время своего откровения (*на пути в Дамаск — «прим. переводчика»*), что его способность отвергать Христа была сильно ослаблена. Ну и что с того? Разве Бог поступил с ним несправедливо? В Библии Бог, по-видимому, гораздо меньше озабочен сохранением человеческой либертарной свободы посредством вечной "эпистемической дистанции", чем многие современные философы. Эпистемическая дистанция может играть важную роль в Божьем домостроительстве, но только как временная мера. Открывая себя таким образом, Бог не принуждает кого-либо действовать против свободной воли, а просто проясняет ситуацию таким образом, что воля человека меняется. Почему это должно нас беспокоить? Такое принуждение совершенно не похоже на принуждение кого-то против его воли.⁵⁰ Есть некоторая ирония в том, что если согласиться с доводами Тэлботта о свободе, то грешник в аду, испытывающий реальные последствия отвержения Бога, будет лучше осведомлен об истинном значении своих решений, принятых в прошлой жизни, что сделает дальнейшее его сопротивление Богу все более трудным и в какой-то момент психологически невозможным. Единственным способом для Бога удержать проклятых в состоянии, в котором они постоянно принимали бы решение сопротивляться Ему, - это оградить их от реальных последствий их собственных действий, тем самым лишив их возможности принять полностью осознанное решение. Но, поступая так, Бог, возможно, вмешивался бы в их свободу! Следовательно, если Бог уважает свободу тех, кто находится в аду, и позволяет им испытать полную реальность их свободно избранного состояния, они познают истинное значение разделения и в конце концов решат принять Его. Будет ли этот окончательный выбор принять Бога пониматься как свободный выбор, зависит от того, как человек понимает свободу. Но человек не может свободно выбирать

жизнь без Бога (безбожную — «прим. переводчика»), пока Бог не позволит ему испытать ту самую жизнь, которую он сам свободно избрал.⁵¹

Тем не менее, многие утверждают, что крайне важно, чтобы во всех случаях, когда людьми делается выбор при принятии Евангелия, всегда была возможность отказа от него. Предполагать, что потеря либертарной свободы при полностью осознанном выборе Христа - не является проблемой, как это делает Тэлботт, — это чересчур для некоторых. Они хотят, чтобы либертарная свобода сохранялась в каждом случае принятия человеком Евангелия, и это означает, что в каждом таком случае должна существовать также и возможность отказа от Евангелия, пусть даже и незначительная.

Эрик Рейтан утверждает, что, даже если бы мы хотели любой ценой сохранить наличие небольшого фактора случайности в либертарном выборе (хотя даже отдаленно не ясно, почему мы **должны** это делать)⁵², Бог все еще может гарантировать, что все будут спасены, если только Бог всегда будет держать двери открытыми для того, чтобы погибшие обратились и были спасены. Вкратце его аргументация сводится к следующему.⁵³ Представьте себе коробку с монетами, каждая из которых лежит лицевой стороной вверх. Представьте себе, что лицевая сторона каждой монеты покрыта суперклеем, так что если монетка когда-нибудь приземлится вверх своей обратной стороной, она прилипнет в этом положении. А теперь представьте себе, что коробка бесконечно встряхивается каждые несколько секунд. Предположим также, что для любой монетки, обращенной лицевой стороной вверх, когда коробка встряхивается, существует 50%-ная вероятность того, что она приземлится обратной стороной вверх и 50%-ная вероятность того, что она приземлится вверх лицом. В этой ситуации очевидно, что если тряска будет продолжаться вечно, то все монетки в конечном итоге окажутся лежащими обратной стороной вверх. С течением времени вероятность того, что какая-то монетка останется лежащей вверх лицом, приближается к нулю. Эта ситуация аналогична ситуации людей в аду (монетки, лежащие лицом вверх). Эти люди могут в любой момент принять спасение случайным, неопределенным образом (стать монетками, лежащими обратной стороной вверх). Даже если мы хотим сохранить наличие фактора случайности в свободном выборе (представленного поведением монеток при

встряхивании коробки), можно было бы ожидать, что ад со временем опустеет. Достаточно сказать, что, на мой взгляд, даже если его стратегия не доказывает, что вечное свободное сопротивление Богу невозможно (если свобода понимается как нечто, требующее случайного, неопределенного компонента), она устанавливает, что даже при радикальной либертарной свободе невероятно маловероятно, чтобы кто-нибудь остался навсегда потерянным.

Можно возразить, что аргумент Рейтана основывается на предположении, что грешники не имеют ограничений по времени, в течение которого Бог позволяет им покаяться, и это предположение отрицается господствующей христианской традицией. Это действительно так, но в защиту Рейтана мы должны отметить, что традиционное мнение о том, что нет никаких шансов покаяться после смерти, также очень трудно защитить. Какая может быть причина у Бога для того, чтобы провести черту в момент смерти и сказать: “после этого момента Я не буду проявлять милосердия к тем, кто кается и обращается ко Христу”? Ясно, что Его милосердие и любовь не могут оправдать такой позиции; и, учитывая традиционные христианские взгляды на справедливость и искупление, такая позиция не может быть оправдана Его справедливостью.⁵⁵ Нет никакой очевидной причины, по которой Бог мог бы установить точку невозврата в момент смерти (или вообще где-либо). Однако есть веские основания полагать, что Он этого не сделает, а именно: Он - Любящий, Милостивый и Милосердный и примет всех, кто обратится к Нему с покаянием. Это не означает, что Бог каким-то образом **обязан** погибшим оставить дверь открытой навсегда, но это значит, что Его любовь, по-видимому, мотивирует Его в этом направлении. Современные философы, отстаивающие точку зрения невозврата, часто утверждают, что дверь в ад заперта изнутри и что Бог, в принципе, принял бы любого из проклятых, кто покается; но на самом деле никто (немногие?) из них никогда так не поступят. Но это тоже очень проблематично. Что же такого есть в смерти, что настроило бы людей против Бога так, как они не были настроены ранее? Почему же с этого момента перемены невозможны? Почему христианский Бог оставил людей в таком состоянии и фактически отказался от попыток спасти их? А если кто-то говорит, что перемены возможны, то он открывает дверь для возможности посмертного спасения и уже выходит за пределы господствующей христианской

традиции.⁵⁶ Действительно, учитывая приведенный выше аргумент Тэлботта о невозможности полностью осознанного отказа от Евангелия, мне кажется, что при наличии Всемогущего Бога ад не будет длиться вечно ни для кого.

³⁸ Вопрос о том, может ли молинизм быть рабочей доктриной, горячо оспаривается. Современные философы, которые его защищают, включают Элвина Плантингу, Альфреда Фреддосу, Томаса Флинта и Уильяма Лейна Крейга. Оппоненты включают Дэвида Ханта, Уильяма Хаскера и Роберта Адамса. Дебаты продолжаются.

³⁹ Эта формулировка заимствована у Уильяма Лейна Крейга.

⁴⁰ Франсиско Суарес, священник-иезуит шестнадцатого века, защищавший молинизм, по-видимому, верил, что Бог, благодаря Своему среднему знанию, точно знает, какого рода благодать понадобится каждому возможному свободному существу, чтобы завоевать его свободный выбор в пользу Евангелия (*gratia congrua* — соответствующая благодать). Сам Суарес, однако, сочетал такое понимание с более августинианской доктриной избрания, в том смысле, что Бог предлагает такую эффективную благодать только своим избранныкам. О Молине и Суаресе см. Уильям Лейн Крейг, *Проблема Божественного Предвидения и Будущих Условных Предложений от Аристотеля до Суареса*, Исследования в области интеллектуальной истории 7 (*Brill's Studies in Intellectual History 7*) (Лейден: Брилл, 1988), глава. 8.

⁴¹ Если мы предполагаем, что существует мир, в котором возможны и либертарианизм, и компатибилизм (и я думаю, что это так). Но если читатель думает, что такой мир невозможен, тогда мы могли бы заменить (6) на (7): “Бог предпочитает мир W, в котором любой человек, не принимающий спасение свободно (в либертарном смысле), будет временно лишен свободы, после чего он все равно примет спасение, миру W*, в котором те, кто не принимает спасение свободно (в либертарном смысле), будут осуждены к аду навечно.”

⁴² Тэлботт, «Доктрина вечного наказания», *F&Ph* 7 (1990); «Провидение, Свобода и Судьба Человека», *RelSt* 26 (1990).

⁴³ Тэлботт, *Неотвратимая Любовь*, 184-85.

⁴⁴ Там же, 185.

⁴⁵ Я должен пояснить, что фразой “полностью информированным” я не просто подразумеваю, что человек получил достаточно информации, сообщенной ему. Я также имею в виду, что эта информация является для него *эпистемически убедительной*. Приведу пример, чтобы проиллюстрировать это различие: женщины, пришедшие к пустой гробнице, сообщили ученикам, что Христос воскрес, но эта

информация была сообщена им гораздо более убедительным образом во время их собственной встречи с воскресшим Господом. Понятие Тэлботта о том, что человек «полностью информирован», подразумевает, что информация *передается убедительным способом, который вызывает веру.*

⁴⁶ Крейг, "Универсализм Тэлботта", *RelSt* 27 (1991) 297-308; см. также «Универсализм Тэлботта еще раз», *RelSt* 29 (1993) 497-518. Кваниг, Сандерс и Уоллс высказывают аналогичное возражение.

⁴⁷ Крейг, «Универсализм Тэлботта», 300. Джерри Уоллс также признает эту точку зрения (Логика проклятия, 129, 133).

⁴⁸ Эрик Рейтан считает, что взгляд Тэлботта на свободу не является ни либертарным, ни компатибилистским, а является третьим взглядом, который он называет «рациональной свободой» (Рейтан, «Гарантия Всеобщего Спасения?»). Тэлботт называет себя "упорствующим либертарием" в том смысле, что он видит индетерминизм (и, следовательно, до некоторой степени случайность) как необходимое условие нашего появления в качестве свободных моральных агентов. Однако, он также хочет определить понимание компатибилизма, согласно которому моральная свобода требует, чтобы мы учились на своих ошибках рациональным образом, который формирует наш моральный характер и делает определенные решения психологически невозможными. Таким образом, случайность играет все более уменьшающуюся роль в нашем свободном выборе («Либертарная свобода и проблема ада», доклад, представленный на 52-й ежегодной философской конференции Уитонского колледжа, 21 октября 2005 года). Нюансы эволюционирующей философии свободы Тэлботта слишком тонки, чтобы объяснить их здесь.

⁴⁹ Следует добавить, что, возможно, большинство людей, которые хотят принять Божье спасение во Христе, но пока еще не сделали этого, будучи уже «полностью информированными», - все еще могут выбирать иное и оставаться свободными в либертарном смысле.

⁵⁰ "Сама идея избавляющего от свободы откровения основывается на ошибке, как и идея о том, что мы свободны лишь до тех пор, пока Добро удерживает нас в рабстве невежества. Я не вижу, как знание истины, даже когда оно делает определенные действия психологически невозможными, может каким — то образом ограничивать свободу человека совершать такие действия - как будто те, кто обладает блаженным видением, больше не являются свободными агентами (*обладателями свободной воли* — «*прим. переводчика*»). (Тэлботт, «Крейг о возможности вечного проклятия», *RelSt* 28 [1992] 502).

⁵¹ См. Тэлботт "Либертарная Свобода и Проблема Ада."

⁵² Это происходит потому, что фактор, за который так охотно цепляется либертариий, сводится к совершенно случайному и произвольному элементу в человеческом выборе, и непонятно даже, почему мы хотим этого, не говоря уже о том, чтобы стремиться сохранить его любой ценой (Рейтан, «Гарантия Всеобщего Спасения?»).

⁵³ Для полного представления с математическими выкладками, объясненного более адекватно, см. Рейтан, «Универсализм и независимость: к сравнительной защите универсализма», *F&Ph* 18 (2001) 222-40; «Человеческая свобода и невозможность вечного проклятия» в Пэрри и Партридж, ред., *Всеобщее спасение?*; и «Гарантия Всеобщего Спасения?».

⁵⁴ Даже если шансы изменятся, скажем, на 1% вероятности того, что монетки упадут обратной стороной вверх, и таким образом, кости будут бросаться по большей части не в пользу Рейтана, его аргумент все еще будет работать, если предоставить для эксперимента достаточно времени (вы можете провести математические действия самостоятельно).

⁵⁵ Если Бог может быть справедливым, оправдывая предсмертное безбожие (Рим 3: 26), то непонятно, почему Он становится несправедливым, оправдывая посмертное безбожие?

⁵⁶ Джерри Уоллс считает, что спасение от ада возможно, хотя и с меньшей вероятностью, поскольку наши герои ожесточены против Бога.

Последнее Слово к Апеллирующим к Тайне

Вполне возможно, что традиционалист начнет апеллировать к тайне в этой ситуации. Он может признать, что не видит никакого способа защитить традиционное учение о наказании в аду, но все же продолжит утверждать, что оно справедливо и хорошо. «Бог, в конце концов, находится за пределами нашего понимания, и мы не должны предполагать, что способны понять все о Нем. Дело в том,» - может быть, скажет он, - «что Писание говорит о вечном аде, и поэтому мы должны просто принять это. То, что открыто, принадлежит нам и нашим детям, но скрытое принадлежит Господу, и мы должны довольствоваться этим.» Я действительно испытываю некоторую симпатию к этой позиции, но это, несомненно, последнее средство. Тайные вещи вполне могут принадлежать Господу, но то, что открыто, явно является истинным; и именно на основании этих явных вещей я выступаю за универсализм и против вечного ада. Все предпосылки моих рассуждений основываются на традиционных христианских утверждениях о Боге, и именно эти утверждения кажутся противоречащими традиционным представлениям об аде и в то же время так хорошо согласуются с универсализмом. Я бы предположил, что эти аргументы должны, по крайней мере, заставить

нас задуматься, не ошиблись ли мы в некоторых аспектах библейского учения об аде. И только тогда, когда мы будем абсолютно уверены, что не сделали этого, мы можем обратиться к тайне. Я надеюсь показать в остальной части этой книги, что мы действительно неправильно поняли значение библейского учения по этому вопросу.

Некоторые универсалисты также апеллируют к тайне в том смысле, который я нахожу наиболее неудовлетворительным. Надеющиеся универсалисты хотят сказать, что христиане могут законно надеяться, что Бог спасет всех, но не могут быть в этом уверены. Но почему мы не можем быть уверены? Обычно приводятся два вида аргументов. Некоторые универсалисты апеллируют к человеческой свободе как к усложняющему фактору, но мы уже видели, что причин для отказа от универсализма, исходя из позиций учения о свободной воле, очень мало. Другие взывают к суверенной свободе Бога. “Кто мы такие, чтобы говорить, что Бог должен спасти всех? В конце концов, это решение принадлежит только Богу, и Он не открыл его нам.” Я ни в коем случае не хотел бы отрицать наличие тайны Бога или Его суверенную свободу, но должен признаться, что этот аргумент меня озадачивает. Как я уже утверждал в разделе о кальвинизме выше, отказ от спасения всех людей кажется совершенно несвойственным тому Богу, который был открыт нам в Иисусе Христе. Действительно, я буду утверждать, что все выглядит так, как будто Библия действительно учит Всеобщему Спасению или, по крайней мере, что Всеобщее Спасение может быть законно выведено из того, чему учит Библия. Поэтому предположение о том, что Бог в Своей суверенной свободе не может решить спасти всех, так же озадачивает меня, как и утверждение, что Бог в Своей суверенной свободе оставляет за Собой право нарушать Свой завет или творить зло. Тем не менее, как я уже упоминал в предисловии, я - исполненный надежды и уверенности универсалист. Таким образом, хотя моя богословская система — это та система, в которой Бог спасет всех, я признаюсь, что слишком хорошо знаю свои пределы. Таким образом, я не вполне уверен в правильности моей теологической системы и, конечно же, не хочу утверждать, что она является единственным законным христианским воззрением.

В заключение, теологи и философы предложили много оригинальных попыток оправдать традиционное учение об аде, но все такие попытки полны проблем. С другой стороны, универсализм - это

убедительная точка зрения, которая имеет явное преимущество перед своими конкурентами в том, что касается философских аргументов. Это не может не беспокоить христианских теологов, ибо мы, по-видимому, имеем явное столкновение библейского здравого смысла с Писанием и традицией. Первым шагом христианского теолога должна быть попытка защитить учение Церкви об аде; но, учитывая серьезные проблемы, возникшие в ходе многочисленных попыток защитить традиционную доктрину ада, теолог имеет право вернуться к Писанию, чтобы спросить, действительно ли оно поддерживает доктрину вечного проклятия, как это традиционно считалось. Может ли христианская теология, основанная на Библии, быть универсалистской?⁵⁷

⁵⁷ Я благодарю профессора Томаса Тэлботта и доктора Оливера Криспа за их бесценные отзывы о предыдущих версиях этой главы.

2 глава

Универсализм и библейская теология

Христос есть первенец среди многих братьев - Христос есть первенец нового человечества - Христос есть первенец всего творения: Иисус есть Мессия Израиля - Иисус есть Сын Человеческий народов - Иисус есть глава примиренной Вселенной.

- Юрген Мольтманн¹

Я очень постепенно и неохотно пришел к мнению, что существует серьезный конфликт между традиционными толкованиями Библии и разумом. Я должен повторить, что под разумом я имею в виду не человеческий автономный разум, а разум, основанный на самооткровении Бога, о котором свидетельствует Библия. Мы должны быть открыты для возможности того, что неверно истолковали Библию. Настало время, чтобы христианские библеисты вновь обратились к этому вопросу.

Разум, как я полагаю, приведет нас к поиску универсалистской интерпретации конкретных библейских текстов. Обычно такая интерпретация исключается априори и поэтому даже не рассматривается. Мы должны спросить у текстов, можно ли их читать таким образом, чтобы они были совместимы с универсализмом. Нам нужно еще раз взглянуть на так называемые универсалистские тексты (Рим 5:18; 1 Кор 15:22; Кол 1:20; Фил 2:11; Еф 1:10) и спросить, могут ли они на самом деле означать то, что они, по всей видимости, означают, когда воспринимаются буквально? Нам нужно еще раз поразмыслить над библейскими учениями, говорящими о Божьем суде, особенно о суде посмертном. Совместимы ли эти тексты с универсализмом (то есть с возможностью спасения из ада)?

Я полагаю, что аргументы, приведенные в предыдущей главе, также заставляют нас предпочесть универсалистскую интерпретацию, если таковая имеется. Если бы традиционная интерпретация отрывка и универсалистская достигли герменевтического патового положения, то разум привел бы нас к предпочтению универсалистской

интерпретации. Это может показаться сомнительным для некоторых, но совершенно правильно искать лучшее соответствие между разумом, Писанием, традицией и опытом. На самом деле, это просто обращение вспять нынешних евангельских предубеждений.

¹ Юрген Мольтманн, *Путь Иисуса Христа: Христология в Мессианских Измерениях*, перевод Маргарет Кол (Сан-Франциско: HarperSanFrancisco, 1990; Лондон: SCM, 1993) 275.

Евангельское богословие придает большое значение утверждению, что то или иное учение хорошо обосновано в Библии. Но что именно мы имеем в виду? Я предполагаю, что универсализм имеет право быть библейским, если:

а) он подтверждается текстами Священного Писания, говорящими в его пользу. Это может иметь место в том случае, если:

I. тексты этому явно учат. Есть несколько текстов, которые, по-видимому, делают это (например, Рим 5:18; 1 Кор 15:22; Кол 1:20; Фил 2:11). Евангелисты должны стремиться к теологическому единству в библейском учении, и поэтому я не вижу ничего плохого в попытках тех, кто убежден, что Библия учит традиционному взгляду на ад, интерпретировать эти тексты не универсалистским образом. Проблемы ада, обсуждаемые в Главе 1, будут, по крайней мере, так я бы сказал, давать позитивную склонность к их универсалистской интерпретации.

II. это может быть разумным образом выведено из того, что явно преподано. Именно это я и попытаюсь сделать в этой книге, ибо мне кажется, что библейские учения о любви Бога, Его желании Всеобщего Спасения и Его провидении указывают на универсализм. Следует отметить, что этот вывод об универсализме может быть совершенно правильным, даже если сами библейские авторы никогда его не делали. Евангелисты уже давно признали, что учение может претендовать на имеющее библейский характер, если оно может быть законно выведено из других учений, которые непосредственно преподаются в текстах.

III. Это согласуется с библейским метанарративом. Большинство дебатов «за» и «против» универсализма в прошлом были дискуссиями о доказательствах, находящихся в тексте. Универсалисты будут цитировать свои любимые тексты, чтобы доказать, что Всеобщее Спасение преподается в Библии. Традиционалисты будут противопоставлять свои собственные доказательные тексты, которые показывают, что некоторые люди обречены на ад. Очевидно, что такие тексты важны и должны быть рассмотрены. Тем не менее, дискуссия должна выйти на новую арену. Библия - это единственная история о том, как Бог создал и затем искупил Свой мир, и любое утверждение, что универсализм (или традиционализм) является библейским, должно показать, как оно вписывается в более широкую картину Писания и имеет смысл в более широких вопросах. Теология, которая лучше всего подходит для остальной части головоломки, имеет хорошие шансы для того, чтобы быть правильной теологией для такой задачи. Я буду утверждать, что универсализм хорошо вписывается в библейское метаописание и что он очень хорошо согласуется с центральным учением Библии. Только в более широком контексте библейского богословия мы можем адекватно рассматривать конкретные тексты "за" и "против".

(б) он не противоречит тому, о чем прямо говорится в Библии. Я имею в виду такие библейские доктрины, как спасение по благодати, через веру в искупительную работу Христа, а также отдельные тексты об аде. Именно здесь многие чувствуют, что универсализм может быть потоплен без следа; ибо, хотя универсализм совместим с Евангельской вестью, он не может быть примирен с текстами об аде (например, Мф 25:45; 2 Фес 1:6-9; Откр 14:11; 20:10-15). Итак, если универсализм претендует на то, чтобы быть библейским, он действительно должен быть способен представить правдоподобную интерпретацию таких текстов. Затем возникает вопрос: «Не противоречит ли какое-либо библейское учение об аде универсализму по существу?» - Ответ утвердительный, **если и только если** Библия учит, что ад — это навсегда. Я буду утверждать в главах 5 и 6, что это не так.

Здесь стоит добавить, что если некоторые тексты остаются такими, которые ставят в тупик универсалиста, то это не должно представлять серьезного препятствия для принятия универсализма. Практически во всех ключевых христианских богословских учениях есть тексты,

которые, по-видимому, противоречат им. Мы вполне можем утверждать, что при правильном толковании они на самом деле не противоречат тому, что мы принимаем в качестве ясных истин, изложенных в других текстах. Тем не менее, мы довольствуемся тем, что твердо верим в центральные христианские утверждения, несмотря на некоторые неудобные тексты. Возможно, для вас будет полезно, если я приведу несколько примеров того, что я имею в виду здесь. *Кальвинисты* готовы жить с некоторыми очень неудобными текстами, такими как Послание к евреям 6:4-6, *арминиане* также живут со своими собственными проблемными текстами, такими как Послание к Римлянам 8:29-30. Все христиане затрудняются в своем понимании отношения Иисуса к сиропфиникийской женщине в Евангелии от Марка 7:24-30, но это не заставляет их отказаться от своей веры в то, что Иисус намеревался распространить свое послание за пределы Израиля в нужное время. Точно так же утверждение в Притчах 8:22, что Бог создал Свою собственную мудрость, не привело ни одного ортодоксального христианина к мысли, что было такое время, когда Бог еще не был мудрым, или что Бог создал Своего Сына (который является воплощением Божьей мудрости). Многие протестанты находили учение Иисуса в притчах, которые, по-видимому, учат спасению делами, запутанным, но это не заставило их отказаться от учения Павла об оправдании верой. Я хочу сказать, что все христиане готовы терпеть некоторые проблематичные тексты, не отказываясь от своих убеждений. Конечно, они должны попытаться понять эти тексты правильно, но они не ставят крест на всей своей общей вере до тех пор, пока не будут решены все детальные затруднения. Я полагаю, что универсалисты не должны вести себя иначе в этом отношении. Они должны начинать беспокоиться только в том случае, если проблемные тексты по-настоящему серьезны или многочисленны. Конечно, здесь нет никакой научной меры. Положение точки, в которой универсалисты должны начинать беспокоиться, будет отличаться от одного универсалиста к другому. Теология - это искусство, а ложная точность вводит в заблуждение. В этой связи будет полезно изложить некоторые герменевтические наблюдения христианского философа Томаса Тэлботта.² Тэлботт просит нас рассмотреть три утверждения:

1. Божья искупительная цель для мира (и, следовательно, Его воля) - примирить всех грешников с Собой.

2. Бог в силах достичь Своей спасительной цели по отношению к миру.

3. Некоторые грешники никогда не примирятся с Богом, и поэтому Бог либо отправит их в место вечного наказания, от которого не будет никакой надежды на спасение, либо полностью уничтожит их.

Этот набор утверждений является противоречивым в том смысле, что невозможно поверить всем трем из них одновременно. Если, например, 1 и 2 истинны, то 3 должно быть ложно; ибо, если Бог **хочет** спасти всех и **может** спасти всех, то все **будут** спасены, а 3 будет **ложным**. Если, с другой стороны, 3 - это истина, то 1 или 2 (или оба) должны быть ложными. То есть, если Бог не спасет всех, это либо потому, что Он не хочет этого (таким образом, 1 является ложным), либо потому, что Он не может (таким образом, 2 является ложным).³

Теперь, как отмечает Тэлботт, интересно то, что мы можем найти теологические аргументы и библейские тексты, которые, кажется, поддерживают все три утверждения. Таким образом, мы находим несколько текстов, которые, по всей видимости, подтверждают, что Бог действительно хочет спасти всех (например, 2 Петра 3:9; 1 Тим 2:4; Иез 33:11), а также то, что Бог может достичь своих целей по отношению к творению, игнорируя свободу воли человека и не давая ей вставлять палки в колеса Божьей работы (например, Еф 1:11; Иов 42: 2; Ис 46:10/2, 11/2), но также и то, что некоторые будут прокляты навсегда (например, Мф. 25:46; 2 Фес. 1:9; Еф 5:5). Но здесь возникает проблема для всех евангелистов; ибо, если воспринимать Библию буквально, то она, кажется, учит трем вещам, которые не могут быть правдой одновременно. Поэтому либо мы утверждаем, что Библия противоречива, либо мы должны попытаться переосмыслить один из этих трех наборов библейских текстов (1,2,3), чтобы устранить противоречие.

Традиционные евангелисты придерживаются третьего взгляда (3); но тогда возникает вопрос: «Какой из двух оставшихся наборов библейских текстов (1,2) они пытаются переосмыслить?»

Традиционные евангелисты склонны считать предположение 3 бесспорным и поэтому отвергают либо 1, либо 2. Таким образом, мы приходим к классическому разделению в евангелизации между кальвинистами и арминианами. Кальвинисты утверждают 2 и 3, но

отвергают 1. Они утверждают, что, поскольку Бог суверенен и контролирует все, что происходит, то если Он действительно хочет спасти всех, Он так и сделает. Учитывая, что Он этого не делает, из этого следует, что Он не хочет это делать. Бог решает спасти ограниченную группу людей (избранных), а не всех. Таким образом, кальвинисты должны переосмыслить библейские тексты, которые, по всей видимости, учат тому, что утверждение 1 верно. Арминиане, с другой стороны, утверждают 1 и 3, но отвергают 2. Они верят, что Бог хочет спасти всех; но из-за свободной воли человека Он не может добиться исполнения Своей воли, и поэтому некоторые из людей оказываются проклятыми. Следовательно, арминиане должны переосмыслить библейские тексты, говорящие в пользу утверждения 2.

Тэлботт просит нас рассмотреть третий вариант: универсализм. Универсалисты утверждают 1 и 2, но отвергают 3. В их понимании Бог хочет спасти всех и имеет силу сделать это (не игнорируя нашу свободу). Таким образом, универсалистам приходится переосмысливать библейские тексты, говорящие об аде. Но в этом отношении они ничем не отличаются от кальвинистов или арминиан. «Любой мыслящий христианин, занимающий определенную позицию в отношении наших трех утверждений, должен отвергнуть утверждение (одно из трех), в отношении которого существует, по крайней мере на первый взгляд, определенное библейское обоснование».⁴ Некоторые евангелисты возражают, что те или иные универсалистские интерпретации библейских текстов кажутся довольно натянутыми. Во многих случаях я соглашаюсь с этим и постараюсь избежать подобных вынужденных толкований в этой книге. Тем не менее, традиционные евангелисты (как кальвинисты, так и арминиане) виновны в точно таком же “преступлении” и поэтому должны быть более осторожны, указывая пальцем на кого-то. Важно постараться дать взвешенные и правдоподобные интерпретации библейских текстов. Агностицизм лучше, чем истязание библейских текстов для удовлетворения наших теологических потребностей.

Здесь уместны некоторые замечания о систематическом богословии, которое в то же время стремится быть библейским по состоянию на сегодняшний день. Библейски мыслящий систематический теолог ищет теологические рамки, или истории, или доктрины, которые ясно

преподают в некоторых библейских текстах и достаточно широки, чтобы служить в качестве организующих категорий для рассмотрения учений других библейских текстов (без применения к ним насилия). Позвольте мне привести только один пример. Христология Евангелия от Марка, выражаясь в традиционных христианских терминах, находится на довольно низком уровне. Иисус в Евангелии от Марка - это человек. Он также Мессия, Царь Израиля, и Он - Господь; но в Евангелии от Марка нет ничего такого, что заставило бы нас поверить, что Марк хотел передать идею о том, что Иисус - это вторая личность божественной Троицы, ставшая плотью, как это утверждает более поздняя христианская теология.⁵ Евангелие от Иоанна - это Евангелие, которое ближе всего подходит к традиционной христианской догматике. В Евангелии от Иоанна Иисус - это Слово, которое было с Богом и все же было Богом (1:1), источником всего творения (1:2), божественным "Я есмь" (8:58), которое можно назвать "Господом и Богом" (20:28). Он также является и настоящим человеком. Слово в Евангелии от Иоанна "стало плотью" (1:14).

Очевидно, что систематический теолог не захочет утверждать, что все авторы Нового Завета предлагают такую же христологию, как и в Евангелии от Иоанна. Как мы только что отметили, нет никаких оснований полагать, что Марк хотел передать такую христологию. Традиционный систематический богослов заметит, что христология Иоанна достаточно широка, чтобы вместить в себя Евангелие от Марка. Иисус Иоанна, как и Иисус Марка, является настоящим человеческим Мессией. Утверждение христологии Иоанна не означает отрицания христологии Марка, но помещает ее (христологию Марка) в более широкие рамки.⁶

Именно это и делала церковь на Вселенских Соборах. Оба текста богодухновенны, оба могут быть приняты на своих собственных условиях, и оба могут быть приняты вместе, если Иоанну будет дан богословский приоритет с точки зрения широких догматических рамок. Один из ключевых герменевтических ходов, который я хочу сделать в этой книге, - это найти широкую теологическую рамку (или сетку), которая позволит мне понять широкий спектр тем (вопросов) и текстов. В главах 3-5 будет изложена эта рамка (сетка).

Здесь я хотел бы отметить, что этот шаг позволяет мне без смущения сказать, что некоторые библейские авторы, возможно, не были

универсалистами. Более того, мне кажется более чем вероятным, что это не так (*и они таки были универсалистами — «прим. переводчика»*). Однако универсалистская рамка, которую я предложу, является одновременно библейской и достаточно широкой, чтобы вместить то, чему такие авторы учили о конечном суде. Поэтому, когда я утверждаю, что универсализм является библейским, я не имею в виду, что все библейские авторы были универсалистами, но что универсалистские тенденции некоторых авторов дают общую картину, в которую мы можем с радостью вместить учения об аде всех библейских авторов. Таково, во всяком случае, мое утверждение. Удастся ли мне это, я предоставляю судить читателю.

Здесь уместно пояснить, что любая попытка читать Библию является, в целом, **деятельностью** читателей текста, а не тем, что сам этот текст **делает** для нас. Различные тексты побуждают к своего рода реапроприации (*переоценке — «прим. переводчика»*), но эта тяжелая работа остается за читателями. Христианские читатели находятся в общинах с определенными традициями толкования, и следование этим традициям интерпретации Библии считается признаком единства.

Традиции чтения отдают приоритет определенным темам, текстам и интертекстуальным (*межтекстовым — «прим. переводчика»*) отношениям. Например, размещение текста в рамках христианского канона меняет рамки, в которых христиане пытаются осмыслить книгу, и создает некоторые привилегированные интертексты, которые первоначальные авторы, возможно, не имели в виду. Итак, один из вопросов, который будет широко обсуждаться позже в этой книге, заключается в том, как мы можем осмыслить библейские тексты об аде таким образом, чтобы они соответствовали другим теологическим темам, которые являются весомыми в рамках канона.

Вопрос заключается в следующем: «Как мы, христиане, можем относиться к этим текстам, как к части учения всего канона?» Это не просто вопрос, который способен остановиться на историко-критической экзегезе, но вопрос, который должен подтолкнуть еще дальше к раскрытию логики библейского учения, даже если библейский автор, возможно, не исследовал эти идеи подобным образом.

Священное Писание должно сохранить свое место в качестве основного локуса контроля (*локус контроля* — понятие в психологии, характеризующее свойство личности приписывать свои успехи или неудачи только внутренним либо только внешним факторам. - «прим. переводчика») в любой герменевтической спирали понимания; так что, если интерпретация Библии с универсалистских позиций не выглядит убедительной, тогда нам следует вернуться к философии и попытаться понять, существует ли смысл, и если да, то какой, в вечном проклятии погибших. Если же, напротив, можно привести разумный библейский довод в пользу универсализма, то философские аргументы, обсуждаемые в Главе 1, значительно усилят притязания универсализма на подлинно христианский и библейский характер. Эта книга является попыткой доказать, что универсализм имеет серьезные претензии на то, что он является хорошо обоснованным с точки зрения библейского Откровения.

² Томас Тэлботт, «Неотвратимая Божья Любовь» (The Irresistible Love of God) (Бока-Ратон, Лос-Анджелес: Юниверсал, 1999), гл. 4.

³ Теист свободной воли будет возражать, что, возможно, Бог хочет спасти всех и может спасти всех, но не делает этого, потому что Он хочет спасти всех с помощью, а не против их воли. Бог не будет навязывать Свое спасение людям (хотя и мог бы). Я уже обсуждал теодицею свободной воли в гл. 1 и поэтому не будем здесь возвращаться к этому вопросу.

⁴ Там же, 47.

⁵ Марк действительно утверждает, что Иисус - это "Сын Божий" (1:1) и отождествляет Иисуса с Яхве, возвращающимся в Сион, о котором предсказал Исаия, но это все еще не соответствует представлению об Иисусе как о «предсуществующем Слове, ставшем плотью», о котором говорит Иоанн или о предсуществующем Творце, ставшем прообразом человечества, о котором говорит Павел.

⁶ Я не говорю о том, что мы должны увидеть теологию Иоанна в теологии Марка или что мы не должны позволять Марку определять его собственную повестку дня или что мы не должны быть чуткими к его акцентам. Я говорю, что христианский читатель не должен читать Евангелие от Марка так, как будто бы оно противоречит Евангелию от Иоанна. Я также говорю, что для христианского читателя-теолога вполне уместно читать Евангелие от Марка в свете Евангелия от Иоанна, и, следовательно, так, как сам Марк не ожидал бы.

Христос, Вселенная и Церковь: теология Послания к Колоссянам

Я собираюсь начать свое исследование библейского богословия с обсуждения учения Павла в Послании к Колоссянам о Христе, Вселенной и Церкви. Я начинаю с Послания к Колоссянам, потому что оно, как мне кажется, дает контуры очень полезной теологической сетки для осмысления широкого спектра библейских учений, и оно показывает, как основные структуры моего плана по универсалистскому развороту к библейской теологии подходят друг к другу. Другими словами, оно создает очень широкую теологическую паутину, в которую можно вписать учения других библейских текстов, не прибегая к насилию над ними. Мы затем еще немного заполним эту сетку в главах 4 и 5.

Давайте войдем в Послание к Колоссянам через величественные врата гимна Христу в Колоссянам 1:15 и далее. Н. Т. Райт предположил, что структура гимна может быть представлена следующим образом на диаграмме на следующей странице.⁷ Этот отрывок представляет собой поэму, которая как по своей структуре, так и по своему содержанию свидетельствует о рожденном ею еврейском монотеистическом мировоззрении. В этом мировоззрении, указывает Райт, есть один Бог, который творит мир. Этот Бог находится в отношениях Завета с Израилем, «. . . и Он, исполняя этот Завет, возвратит и искупит все Свое творение от того, что в настоящее время развращает его и угрожает ему.»⁸ Я хотел бы вкратце рассмотреть эту поэму в контексте темы сотворения мира, грехопадения и искупления.

⁷ Н. Т. Райт «Поэзия и Богословие в Послании к Колоссянам 1:15-20,» в том же духе, *Кульминация Завета: Христос и Закон в Теологии Павла* (Эдинбург: T. & T. Clark; Миннеаполис: Fortress, 1991) 99-119.

⁸ Там же, 108.

15a	Который есть образ		
15b		Бога невидимого	
15c		рождённый прежде всякой твари (дословный перевод авторского текста — « первенец всякого создания» — «прим. переводчика»)	
16a			ибо Им создано всё
16b			что на небесах и что на земле
16c			видимое и невидимое
16d			престолы ли, господства ли
16e			начальства ли, власти ли
16f			все Им и для Него создано
17a	и Он есть прежде всего		
17b		и все Им стоит	
18a	И Он есть глава		
18b		тела Церкви	
18c	Он – начаток		
18d		первенец из мёртвых	
18e		дабы иметь Ему во всем первенство	
19a			ибо благоугодно было <i>Отцу</i> , чтобы в Нём
19b			обитала всякая полнота
20a			и чтобы посредством Его примирить с Собою все
20b		умиротворив [через Него], Кровию креста Его	
20c			и земное и небесное

Творение

Поэма подчеркнуто утверждает, что все существующее (исключая Бога) было создано «во Христе». Христос сотворил «все сущее». «Все» от «всего сущего» затем расширяется, чтобы показать, что оно охватывает все сущее «на небесах и на земле, видимое и невидимое». Это должно подчеркнуть широту созидательной работы Христа. Не довольствуясь этим, поэма расширяет "невидимый" порядок терминами "престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли". Затем поэма еще раз повторяет эту мысль: «все сотворено чрез Него» (ст. 16). Христос не только создал творение, но и поддерживает его в его существовании: «и все Им стоит» (ст. 17).

Христос приводит Вселенную к состоянию существования и поддерживает ее в ее существовании. Более того, Он - цель творения. «Все сущее,» - говорят нам, - «было сотворено . . . для Него.» Этот мир, - говорит автор, - принадлежит Христу. И он включает в себя *начальства и власти*, которые так враждебны Ему. Они также были созданы возлюбленным Сыном Божьим (ст. 16) и для возлюбленного Сына Божьего. Как указывает Райт, эта поэма - Еврейское монотеистическое исповедание.⁹

Именно потому, что Христос сотворил **все**, о Нем можно сказать, что Он «прежде всего» (ст. 17) и «рождённый прежде всякой твари» (ст. 15). Не первородный в смысле «сотворенный первым» (Божья премудрость не была сотворена), а в метафорическом смысле "главенствующий."» Во времена Ветхого Завета первенец был главным сыном в семье. Христос главенствует в творении, потому что Он создал все это, поддерживает все это и является целью всего этого.

⁹ Там же, 107. Даже акцент на Христе здесь, в противовес Богу, не является «нееврейским». Многие ученые-исследователи Нового Завета отмечают, что учение о Христе в этом отрывке основано на еврейском учении о Божьей мудрости. См., например, Джеймс Д. Г. Данн, *Послание к Колоссянам и Филимону* (Карлайл: Paternoster; Гранд Рапидс: Eerdmans, 1996).

Падение

Христианская теология делает упор на доктрине грехопадения человечества. В этом отрывке нет упоминания о падении, но оно явно предполагается, как в самом отрывке, так и во всем остальном Послании к Колоссянам. Обратите внимание прежде всего на *начальства и власти*. В отрывке нет ни намека на то, что они являются враждебными или падшими; они просто часть Божьего доброго творения. Однако из других частей послания ясно, что автор рассматривает их как врагов Христа. Так, в 1:13 он пишет, что верующие были избавлены Богом "от власти тьмы", а в 2:15 говорит о поражении этих *властей* Христом на кресте. Очевидно, что мы должны представить себе некоторое падение этих *властей* после их первоначального творения. Они были сотворены "для Христа", но в настоящее время находятся в состоянии бунта и вражды. Эта принципиальная враждебность *властей* подчеркивается в Послании к Ефессянам 6:10-12, где говорится, что верующие сражаются против них.¹⁰

Послание к Колоссянам не просто предполагает ангельское падение. Люди также считаются виновными и находятся в греховном состоянии. Так, в 1:21 Павел говорит о своих читателях, обращаясь к ним: «И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам». Враждебность к Богу есть характерная черта падшего человека (ср. Рим 8:7-8). И, конечно, вся доктрина искупления, столь важная для Послания к Колоссянам, имеет смысл только на фоне творения, которое нуждается в искуплении. Отрывок продолжается от главенства Христа в творении до Его главенства в искуплении. В промежутке между этими двумя частями читатели, как ожидается, поймут, что благое творение Бога стало испорченным и отчужденным. Именно эту проблему Бог решает на кресте Христа.

¹⁰ Исследователи Нового Завета много спорят о том, являются ли эти *начальства и власти* ангелами какого-то рода или человеческими структурами власти (или как человеческими структурами, так и духовными силами, стоящими за ними). Мне кажется, что существующие доказательства говорят не в пользу тех, кто видит в *начальствах и властях* исключительно человеческие структуры; но мало что зависит от этих дебатов в том, что касается этой книги, и поэтому я не буду продолжать этот вопрос.

Искупление

Отрывок продолжает прославлять главенство Христа в новом творении. Не следует думать, что Он не был **уже** главенствующим или что Он становится главенствующим дважды, но скорее, что в Воскресении и Примирении Он становится фактически тем, чем Он уже был по праву в творении: **первым во всем**.

Именно Его смерть и воскресение приводят к Примирению. Он заключил мир «через кровь Своего креста» и «Он - первенец из мертвых». Крест, как средство спасения, также отчетливо виден в 2:15, где Христос отсекает враждебные власти от их силы, открывая путь к спасению. К этому тексту мы вернемся позже, когда рассмотрим возражения против изложенной здесь точки зрения.

Следующее, что следует заметить о спасении, - это то, что оно простирается так же широко, как и создание.¹¹ Это подчеркивается как вербальными так и тематическими параллелями между ст. 16 и 20. Действительно, сама структура отрывка привлекает слушателя к чтению двух этих стихов вместе.

«ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано;» (Кол. 1:16)

«и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное.» (Кол. 1:20)

Джеймс Данн комментирует:

Утверждается совершенно просто и глубоко, что Божественная цель в акте примирения и умиротворения состояла в том, чтобы восстановить гармонию изначального творения, привести к обновленному единству и целостности «все», «будь то вещи на земле или вещи на небесах.»¹²

С универсалистской точки зрения интересно то, что в отрывке совершенно недвусмысленно говорится о степени примирения, которое Христос совершил через Свой крест. «Всё», что примиряется в ст. 20, без всякого сомнения, является тем же самым «всем», которое сотворено в ст. 16. Другими словами, каждое отдельно сотворенное создание. Это не «все виды» (то есть, некоторые творения из всех

видов творений), а «все без исключения» (то есть каждая отдельная вещь в творении).

Слово, которое Павел использует для описания акта примирения, - это *апокаталласо* (*apokatallasso*). Этот глагол встречается только здесь, в 1:22 и в послании к Ефессянам 2:16. В 1:22 мы читаем: «ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, *чтобы* представить вас [т.е., верующих] святыми и непорочными и неповинными пред Собою». Очевидно, что примирение, о котором здесь говорится, - это восстановление гармоничных отношений между верующими и Богом. В послании к Ефессянам говорится о преодолении вражды между иудеями и язычниками «во Христе»:

...Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотью Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нём. (Еф. 2:14-16)

Это примирение также осуществляется посредством Креста и, вероятно, лучше всего осмысливается как социальная составляющая общей реализации Вселенского примирения, о котором говорится в Послании к Колоссянам 1. Подобно *каталласо* (*katallasso*) (Рим 5:10; 1 Кор 7:11; 2 Кор 5:18-20), глагол *апокаталласо* (*apokatallassō*) предполагает некий разрыв в отношениях, который затем восстанавливается. Поврежденные отношения, говорит Павел, между Богом и падшим творением восстанавливаются во Христе.

Видя явный универсалистский подтекст этого отрывка, некоторые утверждают, что «примирение» означает просто восстановление божественного порядка во Вселенной. Это может означать спасение для некоторых (верующих), но для других это говорит об их наказании (демонов и неверующих). Другими словами, некоторые из них «примирились с Богом», получив наказание в аду.

Такая интерпретация просто не годится. То, что примирение следует рассматривать в спасительных терминах, подчеркивается тем фактом, что отрывок расширяет понятие примирения «всего» в терминах заключения мира через кровь Его Креста. Примирение «всего» приносит мир с Богом - понятие, которое для Павла ясно выражает спасение.

Та же связь между примирением (*apokatallassain - apokatallassein*) и миром обнаруживается в послании к Ефессянам 2:14-16 (цитируемом выше), и там совершенно ясно, что примирение является позитивным состоянием дел для тех, кто примирился. Связь *мира с Богом, примирения и спасения* также можно найти в послании к Римлянам 5:1-10. Едва ли можно представить себе Павла, полагающего, что враги Христа, претерпевшие эсхатологическое наказание, находятся в состоянии мира с Богом!

Далее Павел продолжает в ст. 21-22 применять это понятие примирения к своим читателям. Он говорит: «И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, *чтобы* представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою». И здесь примирение сохраняет свое спасительное значение. Само слово и контекст делают совершенно ясным понимание того, что Павел говорит о спасении, когда он говорит о примирении, и что до тех пор, пока существо остается враждебным Богу, нельзя сказать, что оно примирилось с ним. Этот контекст также делает совершенно ясным понимание того, что Павел видит Христа как совершающего спасение всего творения.

Вторая попытка традиционалистов обойти эту проблему состоит в том, чтобы утверждать, что, хотя этот отрывок действительно рассматривает спасение всего творения как Божье желание, из него не следует, что Бог когда-либо воплотит свое желание в действительность. Дэвид Поуис пишет, что:

без принуждения всеобщее примирение было бы недостижимым. Единственная возможная интерпретация этого стиха заключается в том, что «все сущее» - это ссылка на намерение, а не на фактическое достижение. Это полностью удовлетворительное толкование, которое имеет то преимущество, что оно не требует нарушения свободы воли человека.¹³

Такое толкование тоже никуда не годится. Павел не думает, что искупление — это нечто, относительно чего Бог надеется, что оно произойдет в будущем. Он утверждает, что это нечто — является уже совершенным во Христе. Во Христе все творение уже примирилось! Очевидно, что это спасение еще не проложило свой путь через все творение. Все, кто находится вне Христа, остаются враждебными, как

это было когда-то с читателями, к которым обращается Послание к Колоссянам; но сосредоточенность Павла на провиденциальном исполнении Богом своих вечных целей в истории привела бы его к утверждению, что Бог действительно исполнит свои цели во Христе. Павел ничего не знает о теологии, в которой Бог в конечном итоге не достигает своих целей.

Полное искупление, доставленное Христом, однажды проявит себя во всей своей полноте. Утверждение Поуиса о том, что его интерпретация является “единственно возможной интерпретацией этого стиха”, является ошеломляющим. Возможно, он имеет в виду, что универалистская интерпретация не может быть правильной, и поэтому его интерпретация должна быть правильной. И почему это универалистская интерпретация не может быть правильной? Вероятно, потому, что это потребовало бы от Бога «нарушить человеческую свободную волю». Но мы видели в Главе 1, что это не так. Вместо того, чтобы быть единственно возможной интерпретацией, предположение Поуиса является плохим претендентом, если его поместить рядом с универалистской интерпретацией.

Утверждалось также, что Павел просто не может иметь в виду то, что в первую очередь приходит в голову при прочтении этого отрывка, написанного им. Для этого часто приводится несколько причин. Говард Маршалл указывает на то, что примирение, о котором говорит Павел, явно зависит от веры (Кол 1:21-23). Те, кто во Христе по вере, разделяют его; но если они перестают верить, они перестают испытывать примирение в Нем.¹⁴ В том же духе Н.Т. Райт утверждает, что Павел не мог предполагать, что написанное им в Кол. 1:15-22 будет воспринято как одобрение Всеобщего Спасения, ибо в другом месте он очень ясно говорит, что спасение есть только для тех, кто во Христе.¹⁵ Это действительно верно, но вряд ли это противоречит универалистской интерпретации. Универсалисты с радостью согласятся, что примирение возможно только для тех, кто пребывает во Христе через веру. Нет спасения вне Христа, и человек входит во Христа через веру. Однако универсалисты также будут утверждать, что в конце концов все будут во Христе через веру. Маршалл возразит, что Кол. 1:21-23, по-видимому, предполагает вполне реальную возможность того, что христиане могут быть исключены из Христа и, следовательно, из спасения в Нем. Он считает, что это было бы не так,

если бы универсализм был правильным. Прежде всего, позвольте мне сказать, что Павел очень ясно говорит в послании к Колоссянам, что спасение можно найти только во Христе. Мир вне Христа не участвует в нем (*в спасении* — «*прим. переводчика*»), и ясно, что всякий христианин, который выходит за пределы Христа (то есть перестает быть христианином), перейдет из жизни в смерть (ср. Рим 8:13; 11:22; 1 Кор 9:27; 10:11-12; Гал 5:4). Это очень глупый шаг. Однако из этого не следует, что это условие обязательно является окончательным. Гимн Христу (Кол. 1:15-22) указывает на обратное. Во-вторых, учитывая ясную объединяющую перспективу Послания к Колоссянам, Хиллерт утверждает, что: «нет никаких оснований для интерпретации оговорки «если» как условия или предупреждения. Автор скорее напоминает своим читателям об основах их веры и надежды, которыми они обязаны делиться со всем творением.»¹⁶

Другие обращают внимание на Кол. 2:15, где мы читаем, что Христос победил *начальства и власти* на кресте. Утверждается, что Крест приносит им поражение, а не спасение. Таким образом, мы не можем понимать примирение как подразумевающее Всеобщее восстановление. Опять же, мне кажется, что это наблюдение и правильно, и неправильно. Да, Христос победил враждебные силы на кресте. Он сокрушил их власть над творением и тем самым открыл двери спасения. Но из этого не следует, что сами эти враждебные силы не спасены. Они должны были быть побеждены в своей враждебности, чтобы примириться. Их поражение на Кресте открывает путь к их примирению. В конце концов, вряд ли можно истолковать примирение *начальств и властей* в 1:20 в контексте их эсхатологического наказания. 1:20 явно относится к их избавлению. То, что это происходит через их поражение на Голгофе, не является проблемой для универсалистов.

Таким образом, в 1 главе Послания к Колоссянам нет никакой внутренней причины отвергать самое естественное толкование - примирение всего мироздания. А учитывая несколько натянутый характер основных неуниверсалистских интерпретаций, мы добавим еще одно основание для выбора универсалистского толкования Послания к Колоссянам, 1 главы.

¹¹ Полезная дискуссия об универсализме и Послании к Колоссянам 1 - см. Эдуард Швейцер, *Послание к Колоссянам*, перевод Эндрю Честер (Миннеаполис: Augsburg, 1982) 260-77.

¹² Данн, *Колоссянам*, 104

¹³ Дэвид Дж. Поуис, «Ад»: *Трудный Взгляд на Тяжелый Вопрос - Судьба Неправедных в Новозаветной Мысли* (Карлайл: Paternoster, 1997) 337.

¹⁴ Иан Ховард Маршалл, "Учит ли Новый Завет всеобщему спасению?," в книге *"Призван к Единой Надежде: Перспективы Грядущей Жизни"* (*Called to One Hope: Perspectives on the Life to Come*), ред. Дж. Колвелл (Карлайл: Paternoster, 2000) 17-30.

¹⁵ Н. Т. Райт, *Послания Павла к Колоссянам и Филимону*, Комментарии к Новому Завету Тиндейла (Tyndale New Testament Commentaries), (Лестер: InterVarsity; Гранд-Рапидс: Eerdmans, 1986).

¹⁶ Свен Хиллерт, *Ограниченное и Всеобщее Спасение: Тексториентированное и Герменевтическое Исследование Двух Перспектив в Посланиях Павла*, *СопВНТ* (новозаветная серия) 31 (Стокгольм: Almqvist & Wiksell, 1999) 228. Линкольн пишет, «по отношению к условной конструкции, переведенной как "если только..." нет нужды выражать сомнение в том, что те, к кому она обращена, это сделают. Но она ясно показывает, что всеобъемлющее примирение не является каким-то автоматическим процессом; оно развивается в процессе истории, будучи связанным с реакцией веры, и эта реакция представляет собой не отказ от содержания веры" ("Колоссянам", *NIV* [Нэшвилл: Abingdon, 2000] 11:606 [551-670]). Действительно, это так и есть.

Церковь и Вселенная

Многие современные комментаторы считают, что первоначальный текст, используемый Павлом в Кол. 1:18, гласит: "И Он есть глава тела" и что Павел добавил слово "Церковь" для объяснения того, что он имеет в виду под "телом". Предположение состоит в том, что первоначально «тело» относилось ко Вселенной. В греческой мысли было принято думать о Вселенной как о гигантском теле с разумной душой. Платон говорит о Вселенной как о теле Бога,¹⁷ а «Орфический фрагмент 168» описывает Зевса как главу его Вселенского тела. Филон тоже говорит о божественном Разуме (Логосе) как о главе своего тела—Вселенной.¹⁸ Христианский псалом, адаптированный Павлом, как полагают некоторые, утверждает Христа как главу Вселенского тела, и это является просто еще одним способом сделать

тот же самый вывод, найденный ранее (*небиблейскими философами* — «*прим. переводчика*»): Он является главенствующим в творении, потому что Он является источником творения. И это порождает богословский вопрос: "Какое теологическое влияние может оказать соединение этих двух слов?" Похоже, что Церковь приравнивается к Вселенскому телу, главой которого является Христос (см. Эф 1:22-23).

В таком случае мы должны говорить здесь . . . о Церкви под главенством Христа, которая изображается как микрокосм, который отражает (или должен отражать) божественно упорядоченную Вселенную, собрание блуждающих Израиля по пустыне, предвосхищающий и подготовляющий новое состояние общества в эсхатологической земле обетованной, Церковь как теплица, в которой и посредством которой рождаются зеленые ростки Божьих целей в творении и для творения.¹⁹

Главенство Христа над творением совпадает с Его главенством над Церковью; одно служит примером для другого.

В этом отрывке мысль Павла переходит от господства Христа в творении к Его господству в новом творении. Таким образом, Церковь, как начало нового творения, очевидно, устанавливается параллельно первоначальному Вселенскому творению. Параллель в отрывке можно увидеть, как показано ниже:

Творение	Новое творение
Рождённый прежде всякой твари (в оригинале - первенец всякого создания — « <i>прим. переводчика</i> ») (15с)	Христос есть первенец из мёртвых (18d)
Ибо Им создано всё... (15а)	и чтобы посредством Его примирить с Собой все (20а)
...Что на небесах и что на земле (16b)	...и земное и небесное (20с)
дабы иметь Ему во всем первенство (18е)	

Очевидно, что ст. 15-17 говорят о главенстве Христа в творении, а затем ст. 18-20 говорят о Его главенстве в новом творении таким образом, чтобы провести между ними параллель.

Далее у Робина Пэрри следует достаточно сложная формулировка, которая может быть переведена как:

1) Церковь есть эквивалент в новом творении Вселенной в первоначальном творении;

или

2) Церковь является эквивалентом нового творения Вселенной в первоначальном творении.

(возможно, следует понимать так: Церковь является новым вином в новых мехах (новом творении), и это новое вино (Церковь) является эквивалентом старого вина в старых мехах (старом творении) — «прим. переводчика»)

Оригинальная фраза: *The Church is the equivalent in the new creation of the cosmos in the original creation.*

(Прим. переводчика)

Можно было бы подумать, что это сужает роль Христа как посредника; творение теперь просто заменяется в Божьих планах его частью (Церковью). Но такое толкование противоречило бы тому факту, что пределы нового творения в ст. 20 столь же широки, сколь и первоначального творения в ст. 16.

«Все вещи», которые были созданы, - это те же самые «все вещи», которые будут приведены в состояние примирения. Лучше рассматривать Церковь как начало нового творения - первые плоды. Вместо того, чтобы сужать посредническую роль Христа от сотворения мира до Церкви, мы должны рассматривать Послание Павла к Колоссянам, как претендующее на Вселенское значение для Церкви.²⁰ Таким образом, не случайно на языке Павла тело-Вселенная превращается в тело-Церковь. Чтобы яснее увидеть значение этого, нам нужно кратко взглянуть на осуществленную эсхатологию Послания к Колоссянам.

¹⁷ Платон, «Тимей», 31b, 32a, 32c

¹⁸ Филон Александрийский, «*De Somnis*», 1.128

¹⁹ Данн, *Колоссянам*, 9б

²⁰ Там же., 9б. См. также Данн, «"Тело" в Послании к Колоссянам,» (The „Body“ in Colossians) в книге «*Рассказать тайну: Очерки эсхатологии Нового Завета в честь Роберта Х. Гандри*» (*To Tell The Mystery: Essays on New Testament Eschatology in honour of Robert H. Gundry*), ред. Томас Э. Шмидт и Мюссес Сильва, *JSNTSup 100* (Шеффилд: Sheffield Academic, 1994) 163-81.

Осуществленная Эсхатология

Существенной чертой в богословии Послания к Колоссянам является противоречие между уже осуществленной и будущей эсхатологией. Окончательная победа Бога над враждебными силами уже произошла на Кресте. Павел пишет, что:

и вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним, простив нам все грехи, истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою. (Кол. 2:13-15)

То, что Крест является решающим, видно по использованию времени *аорист* в 1:13 и 1:22, указывающем на заверченный характер действия.²¹

избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего (Кол. 1:13)

ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, *чтобы* представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою (Кол. 1:22)

Будущее спасение, на которое надеялся Израиль, уже совершилось во Христе и переживается церковью как настоящая реальность во Христе. В эсхатологическую обетованную землю, в которую должен был войти Израиль, сейчас введена церковь (1:12).²²

Однако эсхатология Послания к Колоссянам построена таким образом, что она предусматривает еще и грядущее завершение спасения. Творение все еще в целом не испытывает спасения, достигнутого во Христе. Павел пишет в 1:24 «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас *и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых* за Тело Его, которое есть Церковь.» Этот текст отражает апокалиптическую веру в то, что новая эпоха начнется, как только будет перенесено заранее определенное количество страданий святых.

Смерть Христа является триггером этих страданий, но страдания ждут своего будущего завершения. Таким образом, о Христе в верующих говорится как об "уповании славы" (1:27). Эта слава есть слава Божья, разделенная Адамом и затем утраченная (Рим 3:23), но восстановленная через Христа (Рим 8:17-21). В очень ясном заявлении, обращенном к будущему, Павел говорит: «Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол 3:4). Так что слава - это будущая реальность, переживаемая сейчас, в надежде, как и Христос-в-нас.

Примирение творения, таким образом, уже достигнуто во Христе и все же воспринимается как реальность только теми, кто во Христе по вере. Это видно из Кол 1:22, когда, говоря о примирении всего творения, достигаемом посредством Креста, Павел говорит о христианах: "ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, *чтобы* представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою". Прежде всего обратите внимание, что Павел непосредственно связывает опыт христиан с видением всего творения в Кол 1:5-20. Они переживают примирение, о котором он только что говорил. Они первыми почувствовали вкус примирения, которое было достигнуто для всех. Таким образом, Церковь является знаменем примирения в настоящем времени, которое (примирение) однажды переживет все творение. Ясно, что в Послании к Колоссянам примирение находится только во Христе (1:13-14) и что пока еще не все находятся во Христе; но видение, представленное в этом отрывке - это видение того, что однажды во Христе будут все.

Провозглашение Евангелия и жизнь, соответствующая Кол 1:10: - «чтобы поступали достойно Бога, во всем угождая *Ему*, принося плод во всяком деле благом и возрастая в познании Бога» - являются

путями для Церкви в достижении *цели всеобщего примирения*.²³ Церковь должна жить ценностями эпохи Царства и возвещать о пришествии его в нынешнем злом веке как знамение враждебному миру. Вот видение народа Божия, согласно которому будущее примирение всего творения уже действует (начинает осуществляться) и в котором члены общины должны жить в своих социальных отношениях по образцу будущего (Кол 3:8-15). Эндрю Линкольн красноречиво выражает эту мысль:

Возможно, подлинная задача этого отрывка заключается в том, что он изображает Церковь как предтечу примирения, которое будет Вселенским и универсальным по своим масштабам . . . Мировое сообщество верующих должно быть микрокосмом, в котором предвосхищается Божественная цель восстановления всего творения и через которое, как через согласующее и примиряющее сообщество, эта цель продвигается вперед. Если это так, то самая насущная задача христиан состоит в том, чтобы сыграть свою роль в том, чтобы сделать Церковь местом исцеления разрушенных отношений, где преодолеваются разногласия, вызванные классовыми, расовыми, имущественными, образовательными, возрастными, гендерными, национальными или религиозными традициями, а также представителем мира и справедливости в конфликтных ситуациях . . .²⁴

Весть, провозглашенная народом Христа, говорит о судьбе человечества. Павел пишет о "слове истины Евангелия", ибо евангельское послание раскрывает истину о судьбе человечества, сокрытой на небесах (1:5)²⁵, в совершенной надежде, которую оно предлагает.²⁶ Эта евангельская весть является средством, с помощью которого люди приходят к примирению и надежде (1:22-23), и она провозглашается и приносит плоды "по всему миру" (1:6).

Это всемирное провозглашение, безусловно, очень сильно отличается от той реальности, которая имела место во времена Павла. Но я полагаю, что Павел не просто гиперболизирует. Эсхатологическое видение Павла - это такое видение, в котором Евангелие провозглашается всему творению, и Павел видит свою собственную миссию как часть этого эсхатологического сценария. Таким образом, он может говорить об этом в терминах, которые потрясающе триумфальны.

Это становится еще яснее позже в Послании к Колоссянам 1, когда он пишет: «если только пребываете тверды и непоколебимы в вере и не

отпадаете от надежды *благовествования, которое вы слышали, которое возвещено всей твари поднебесной, которого я, Павел, сделался служителем.*» " (1:23). Другими словами, евангельская миссия Павла - это средство достижения примирения творения, о котором говорится в гимне Христу, Кол 1:15-22. Конечно, это не описание действительного положения вещей во времена Павла, и все же его *осуществившаяся эсхатология* позволяет Павлу говорить об этом так, как если бы это уже произошло во время его собственной миссии. Таким образом, Линкольн может говорить о «нынешней миссии язычников как о предвосхищении завершения Всемирного провозглашения.»²⁷

Итак, для Павла важнейшей частью эсхатологического восстановления, принесенного Христом, является примирение иудеев и язычников во Христе. Мы рассмотрим эту тему более подробно в Приложении 2, но достаточно отметить, что социальное единство евреев и язычников в церкви является эсхатологическим предвидением нового века и пророческим знаменем для мира.

Итак, в Послании к Колоссянам мы находим теологию, которая определяет происхождение творения, откровение Бога и спасение мира во Христе. Она признает всеобщее разрушение, вторгшееся в мир посредством греха, и видит решение этой проблемы в смерти Христа. Такая теология требует ответа, заключающегося в послушной вере, чтобы разделить со Христом наследие вечной жизни. И такая теология не дает никакой надежды на то, что хороший Бог впустит всех на небеса, независимо от того, как они живут или во что верят.

Однако, несмотря на все это, эта теология содержит в себе уверенную надежду на спасение всего творения. Цель Божьего Завета состоит в том, чтобы Его мир однажды примирился во Христе. На данный момент только Церковь разделяет эту привилегию, но это не то положение, которое Бог даровал Своим избранным, чтобы они могли злорадствовать над всем остальным миром. Напротив, церковь должна жить по евангельским стандартам и возвещать евангельскую весть, чтобы мир пришел принять участие в спасительной работе Христа. Вот набросок евангельской универсалистской теологии, которую я хочу представить читателю. Приложение 2 стремится показать наличие такого же рода богословия в Послании к Ефессянам.

В этой главе утверждается, что Послание к Колоссянам представляет видение примирения для всего творения. Мы видели, что это видение прекрасно согласуется с убедительной доктриной о грехе (более подробное развитие его относительно Послания к Ефессянам см. в Приложении 2), с концепцией спасения, ориентированной на Христа, с необходимостью веры, с нынешним разделением между избранными и заблудшими во грехе и с сильной экклезиологией. Это видение, я полагаю, может придать контуры евангельскому, ориентированному на Евангелие универсализму. Главы 4 и 5 дополняют это метаописание, прослеживая Божьи цели в избрании от Авраама, через Израиль, до Христа и далее.

²¹ Время *аорист* подразумевает, что крестный подвиг Христа имел решающее значение, но оно не означает, что дело примирения завершено; ибо ясно, что в Послании к Колоссянам говорится о продолжающейся работе, во время которой примирение, достигнутое через Крест, усваивается творениями.

²² Формулировка «земля обетованная» понималась многими евреями в то время как эсхатологическое обещание *воскресения и жизни за гробом* (Дан 12:13; Книга Премудрости 5:5; Шмоне-Эсре (Амида) 13; Свитки Мертвого моря: 1QS 11:7-8; 1QH 11:10-12). Эта «обетованная земля» Израиля была унаследована христианами, говорит Павел.

²³ «То, что Церковь играет определенную роль в [примирении всего творения], подразумевается в соотношении 1:18а с 1:20 (Послания к Колоссянам). И когда мы присоединяем к этому более ранний разговор о Евангелии «во всем мире... ..приносящем плод, и возрастающем» (1:6) и последующий разговор о вековой тайне, открывающейся среди всех народов (1:27), становится ясным подтекст: именно через ее (Церкви) евангельскую жизнь (1:10) и ее (Церкви) евангельскую проповедь (1:27) будет достигнута вселенская цель совершенного примирения (1:28)»; Данн, *Колоссянам*, 104.

²⁴ Линкольн, «Колоссянам,» 611.

²⁵ Что не следует путать с надеждой попасть на небеса. Надежда просто сохраняется на небесах до тех пор, пока Христос не вернется (Н.Т. Райт, *Новые Небеса, Новая Земля: Библейская Картина Христианской Надежды* (Кэмбридж: Grove, 1999).

²⁶ Данн, *Колоссянам*, 60-61.

²⁷ Линкольн, «Колоссянам,» 607.
