

Тезисы к докладу в библиотеке «Дом А. Ф. Лосева»

19 октября 2017 г.

**«Учение о всеобщем спасении (апокатастасисе)
в оценках русских философов»**

Введение: к постановке проблемы. Предметом рассмотрения является хорошо известная «эсхатологическая проблема»: произойдет ли в эсхатологической перспективе «апокатастасис» (восстановление) всего человечества, т. е. все ли без исключения разумные творения освободятся от зла и обретут благое бытие с Богом и в Боге, или же некие разумные творения будут бесконечно пребывать в зле и окажутся обречены на «вечное» (в смысле безусловной бесконечности) наказание в адских мучениях?

Почему эсхатологическая проблема должна быть предметом философско-богословского анализа? Потому что экзегетический анализ (интерпретация релевантных библейских текстов) и догматический анализ (интерпретация традиции церковного учительства) в данном случае сами по себе не могут привести к однозначным результатам: в Свящ. Писании и в сочинениях церковных писателей (отцов Церкви) встречаются высказывания, не обладающие исчерпывающей полнотой и ясностью, иногда прямо противоположные по смыслу, иногда вступающие в противоречие с иными богословскими утверждениями, содержащимся в тех же источниках (попытку интерпретации некоторых материалов см. в моем предыдущем докладе в библиотеке «Дом А. Ф. Лосева», сделанном в рамках встреч клуба ВК «Сакральные тексты» (<https://vk.com/sacredtexts>; видеозапись доступна по ссылке: https://vk.com/wall-134571186_130).

Извлекаемые из источников богословские утверждения могут быть согласованы между собой или отвергнуты как неубедительные лишь с точки зрения уже имеющейся богословской системы, но не могут сами

собой сложиться в такую систему. Для любого решения эсхатологической проблемы требуется не ее изолированное рассмотрение, а ее помещение в контекст богословской системы, которая, в свою очередь, должна строиться с помощью рациональных философских средств, что прежде всего означает — в которой все используемые понятия и категории должны быть всесторонне осмыслены и четко определены. В противном случае (как это часто было и бывает в традиционных учебниках догматического богословия) в разных областях богословия будут предлагаться утверждения, которые при их дальнейшем осмыслении и анализе приводят к противоположным по смыслу выводам, причем это будет связано не с антиномичным предметом богословия (божественным бытием и его отношением к тварному бытию), а с непоследовательностью, нерешительностью и философской неопытностью самих богословов.

Для удовлетворительного решения эсхатологической проблемы требуется в предлагаемом решении связать эсхатологию как минимум с несколькими фундаментальными тематическими областями богословия:

1. С учением о природе и свойствах Бога (т. к. в эсхатологии недопустимо предиктировать Богу такие свойства и действия, которые отрицаются в общем учении о Боге).
2. С учением о Боге как о Творце всего, а также о Его цели при сотворении мира и человека (т. к. все действия Бога определяются Его премудростью; они не случайны, но направлены к некоей цели и не могут быть корректно интерпретированы без учета этой цели).
3. С представлением о происхождении и значении поврежденности творения злом и грехом (поскольку от принимаемого объяснения понятий «зло» и «грех» зависит дальнейшая интерпретация «спасения» как эсхатологической категории).
4. С учением о природе человека как обладающего разумом и свободной волей существа (т. к. этой природой задаются возможные варианты отношения человека к Богу, в т. ч. и в эсхатологической перспективе).
5. С представлением о Боговоплощении как об условии спасения (поскольку явление на земле Бога во плоти, Иисуса Христа,

осмысливается в христианстве не только как единичное историческое событие, но и как узловый пункт бытия всего человечества, определяющий и раскрывающий эсхатологический смысл этого бытия).

6. С объяснением смысла и внутреннего содержания «жизни будущего века», т. е. того бытия всех людей, которое будет следовать за всеобщим воскресением.

Т. о., предельная задача религиозной философии состоит не просто в том, чтобы предложить решение частной эсхатологической проблемы (все люди «спасутся» / не все люди «спасутся») с неким произвольно подобранным рациональным обоснованием, но в том, чтобы непротиворечиво связать найденное решение с базовыми религиозными постулатами, осмысленными в их внутренней системной взаимосвязи (т. е. перечисленные выше «узловые пересечения» эсхатологии с другими областями богословия не просто могут быть, но должны быть осмыслены при решении эсхатологической проблемы). В основной части доклада рассматривается, в какой мере осознавали и каким образом решали эту задачу некоторые представители русской религиозной философии.

1. Прот. С. Булгаков (на материале соч. «Невеста Агнца»). Булгаков решительно переосмысливает стереотипы традиционного школьного догматического богословия; свойственную этому богословию «эсхатологию воздаяния» Булгаков характеризует как «уголовное богословие» (С. 514).

Основные положения Булгакова (упорядочены в соответствии с «узловыми пересечениями»):

1. Благодать, любовь, мудрость, праведность и справедливость Бога всегда сохраняются как Его природные свойства. В области эсхатологии должен быть осуществлен синтез справедливого «суда» и благого «спасения», причем применительно к каждому человеку должны учитываться оба аспекта, а не подчеркиваться только один.

2. Основа и цель создания мира есть «Царствие Божие» (С. 498), Бог сотворил мир и человека чтобы открываться человеку в Своей благодати.

Однако в самом творении заложен зазор между познанием Бога в мире и в себе (имманентным) и познанием Бога в Нем Самом (превыше мира). Синтез первого и второго, начало чему было положено в раю, оказался недоступен после грехопадения. Признание бесконечности мучений грешников имплицитно отвергает благую и премудрую цель Бога, поскольку такой целью объявляется не только Царство Божие, но и вечный ад (С. 513).

3. Зло лишь паразитирует на добре, существуя как искажение бытия и добра. Грехопадение человека сделало его пленником «зла» чувственного и материального мира, заглушило в нем стремление к вечности. Справедливость Бога в отношении находящихся в муках заключается в том, что всякий грех должен быть внутренне преодолен, изжит. Бог не просто внешне отпускает грех, Его праведность и справедливость требуют, чтобы человек сам внутренне освободился от зла и греха (С. 506).

4. Свобода человека как часть его природы не может быть упразднена и сохраняется всегда. Булгаков называет это «абсолютный постулат изменчивости и подвижности тварного духа» (С. 521). Однако свобода не абсолютна, она подчинена бытийному назначению творения, вторична по отношению к бытию. С особой ясностью это видно на примере падших ангелов, которые имеют меньше внешних ограничений свободы, чем люди (С. 542). Основной постулат, задающий возможность спасения любого разумного существа: природа первичнее свободы, поэтому под действием свободы вся природа не может стать целиком злой (С. 543). В будущем веке человек не может не познавать Бога и себя в свете Бога. Булгаков признает различие между разумом и волей, однако отчасти сливает их в общем понятии «природы». Этим объясняются его высказывания о том, что в аду человек не только знает Бога, но уже и «любит» Его. Отсюда у Булгакова представление о том, что и святые переживают «очистительные» муки любви (С. 505–506). Возможная альтернатива позиции Булгакова: более строгое противопоставление разума и воли: разум и воля не сливаются и именно их различием задается разница между пребывающими в «раю» (соединение с Богом разумом И волей) и в «аду» (соединение с Богом разумом НО НЕ волей). У Булгакова подобные интуиции выражаются через концепцию «антиномичности ада» (С. 518). У святых в будущем веке свобода воли также сохраняется, однако они не пользуются

«низшей» возможностью самоопределения через предпочтение зла добру.

5. В Боговоплощении преодолевается разделение между человеком и Богом. Христос Своим человечеством прошел путь восхождения от земли на небо и Своим Божеством (= Св. Духом) вернулся в мир, чтобы возводить на небо верующих. Последнее пришествие Христа — это последний акт Богооткровения, «Бог в Софии делается действительностью для мира и человека» (С. 500).

6. Традиционное представление о вечности «жизни будущего века» как о простом бесконечном характере этой жизни философски и богословски несостоятельно. «Вечность» (aeternitas) Бога и «вечность» (aeviternitas) человека всегда онтологически различны (С. 494 и далее). Неизменный Бог может существовать вне времени, тогда как человек всегда изменчив (иначе он сливается с Богом). Поэтому смысл «вечной» жизни не в ее длительности, а в том, что она — с Богом и в Боге. В будущем веке все знают Бога, все имеют нетление, всем открыта вечность, все знают, какими они должны и могут быть во Христе. Однако переживание этой вечности различно в силу различного состояния людей. Одних людей свет Бога «ласкает», других — опалает (С. 500–501). Тварное естество человека переживает погруженность в вечное бытие Бога соответственно своему состоянию. При этом эсхатологическое «Богоявление» есть не принуждение, но убеждение через явление силы (С. 522). Спасение не может быть единичным, но должно быть всеобщим — это следует из христологической экклесиологии (все призваны войти в единство Тела Христа; в виде должно произойти то, что произошло в индивидуе). Пребывающие в Христе и Его любви не могут не иметь Его любовь к тем, кто отлучены от единства (С. 518–519).

Итог: «Увековечение ада в наших глазах означало бы бессилие Божественной Софии, основы творения, преодолеть всю силу его косности, немощи и противоборства, вместе с признаем либо мстительности добра, либо равносилія с ним зла» (С. 532).

II. Николай Александрович Бердяев (на материале соч. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики). В отличие от Булгакова Бердяев обращается к эсхатологической проблеме не в рамках построения

философско-богословской системы, а как к неизбежному вопросу, встающему перед религиозной этикой. Отсюда — большой психологизм его ответов, которые, однако, достигают и онтологического уровня. Основные положения Бердяева (упорядочены в соответствии с «узловыми пересечениями»):

1. Свойственная Богу мудрость (ведение всего, в том числе и предельных целей) исключает намеренное создание им ада как «особого круга бытия». Мнимая справедливость вечного адского воздаяния не имеет отношения к праведности Бога, эта идея «взята из социальной обыденности с ее наградами и наказаниями» (С. 288). Милосердие и любовь Бога выше справедливости, поэтому не Бог судит человека, а сам человек обрекает себя на адскую отделенность от Бога (С. 298). Божий суд есть одновременно освобождение человека от самосуда, открытие для него возможности спасения через принятие благодати, т. е. милующего и любящего обращения Бога (С. 299).

2. Бесконечный ад становится «непонятен, недопустим и возмутителен» если смотреть на него «с точки зрения Бога». Вечные мучения могут быть помыслены как возможная предельная реализация свободы, но они немислимы как часть Божественного замысла. Здесь возможная эсхатология должна подчиниться действительной теологии (С. 288).

3. Человеческий грех есть реальность «создающая» ад (С. 292). Однако учение о «бесконечности» этого ада является неоправданной объективацией субъективного опыта. Чувствуя себя «спасенным», человек создает «ад» для других, тем самым подменяя идею освобождения от греха идеей справедливого воздаяния. Реальная онтологическая победа над злом — это «просветление и преображение злых», а не их «изоляция» (С. 296).

4. Человеческая свобода не может быть упразднена. Недопустимо снимать проблему ада путем отказа от идеи свободной человеческой личности. Человек не вводится в рай насильно, он «имеет право на ад» (С. 287). С этой точки зрения традиционные концепции апокатастасиса (Ориген) чрезмерно детерминистичны. Однако еще более детерминистично учение об изначальном предопределении (Августин, Кальвин). Если первая детерминистичность может быть преодолена более глубоким осмыслением свободы, то вторая ведет в богословский тупик. Если есть свобода войти в ад, то есть и свобода выйти из ада.

Поэтому из чистой идеи свободы нельзя вывести ни идею бесконечности ада, ни идею его конечности. Однако равновесие нарушается желанием Бога не погубить, а спасти, предельным выражением которого является Иисус Христос (С. 298–299).

5. Одних нравственных усилий недостаточно для вхождения в Царство Божие, т. к. в человеке всегда остается греховное, «меоническое», т. е. связанное с его сотворением «из ничего», из небытия начало. Действие этого начала преодолевается в онтологическом нисхождении Бога к человеку и в соединении с Богом, которое происходит во Христе, а через Христа — в каждом человеке. Необходимость Христа как Спасителя Бердяев связывает с «темной свободой» небытия, над которой не властен Бог, т. к. не создавал ее. Эта свобода должна быть преодолена не внешним воздействием, но внутренним действием, что и происходит в Богочеловеке Христе (С. 301–302).

6. Эсхатологическая цель — не утилитарное и эгоистичное личное «спасение», поэтому не просто избавление от мучений, но жизнь в любви Божией (С. 287), причем не жизнь одного человека, а жизнь общества любящих друг друга людей. Поэтому этически недопустимым является вычленение из человечества людей «достойных» ада (С. 297). Ад (и в т. ч. вечные мучения) — не объективная реальность, а субъективное состояние, нежелание и невозможность войти в вечную жизнь. Ад переживается человеком как бесконечный, однако источником мучений является сам человек, не выносящий пребывания в Божественном Свете. Поэтому борьба против ада — это борьба человека с самим собой за самого себя, за собственное «пробуждение» (С. 289–290). В этой борьбе Бог выступает не как противник, а как союзник.

Итог: «Вера в вечный ад есть в конце концов неверие в силу Христа, вера в силу дьявола. В этом скрыто основное противоречие христианской теологии... Мы можем и должны верить, что сила ада побеждена Христом и что последнее слово принадлежит Богу и Божьему смыслу. Концепция ада — о предпоследнем, а не о последнем... Если мне и не дано знать, что ада не будет, то мне дано знать, что ада не должно быть и что я должен работать во имя всеобщего спасения и освобождения от ада, что я не должен изолировать себя в деле спасения и забывать о ближних моих, обреченных на ад. Не нужно уступать дьяволу все большие и большие районы бытия, нужно отвоевывать их

для Бога. Ад не есть торжество Бога, ад есть торжество дьявола, торжество небытия» (С. 301, 303).

III. Свящ. П. Флоренский (на материале соч. «Столп и утверждение истины»). Флоренский видит в эсхатологической проблеме одну из религиозных антиномий, считая, что противоположные точки зрения должны быть неким образом сохранены, а не сняты. Основные положения Флоренского (упорядочены в соответствии с «узловыми пересечениями»):

1. Представление о Боге как о Любви делает невозможным бесконечную и окончательную гибель человека. Однако спасение невозможно и без ответной свободной любви человека к Богу. Антиномия спасения задается не представлением о природе Бога, а невозможностью отказаться от идеи человеческой свободы (С. 208–209).

2. Творение мира понимается Флоренским софиологически. При этом, в отличие от Булгакова, он не различает ясно Софию Божественную и Софию тварную, что приводит к отсутствию ясности в учении Флоренского о цели творения. София существует всегда во многих формах, поэтому вся тварная деятельность оказывается в эсхатологическом измерении призрачной; реально лишь бытие Софии во множестве ее проявлений, которое в эсхатологии собирается из раздробленности в новое бытийное единство (С. 326–329).

3. Флоренский отвергает представление о зле (грехе) как о чем-то становящемся принадлежностью самой человеческой природы («протестантствующий» взгляд) и представление о зле как о чем-то чисто внешнем в отношении к душе («католичествующий» взгляд, якобы свойственный сторонникам апокатастасиса). В качестве альтернативы он предлагает собственную «антиномичную» концепцию, предполагающую отделение «злой» «самости», т. е. призрака человека, его души, от «божественного» «самого», т. е. образа Божия, духа (С. 254–256).

4. Свобода человека есть «подлинная свобода самоопределения». Поэтому внешнее прощение злой воли не имеет смысла, оно либо не принимается свободой, либо должно уничтожить свободу (С. 209). Свободная воля может беспредельно стремиться к злу ради зла, отрицая

прощение Божие и не принимая его. Бог не может примириться с такой злой волей, не лишив ее свободы (С. 210).

5. Говоря об обожении человеческой природы в Иисусе Христе, Флоренский видит в этом обожении «спасенную точку», уже данную каждому человеку, уже существующую в человеке (так он понимает 1 Кор 3. 10). Из этого делается вывод, что спасение достигается через обретение «своей подлинной человечности», которую человек познает одновременно в «Лике Христовом» и в самом себе. Т. о., в каждом человеке уже актуально присутствует Христос как образ Божий (С. 232–233).

6. «Спасение» грешников мыслится Флоренским как разделение между имеющей свободную творческую волю личностью, которая создана Богом и должна быть спасена, и «злым характером», который мешает личности быть спасенной. «Злая воля человека, выявляющая себя в похотях и в гордыне характера, отделяется от самого человека»; именно эта злая воля, самость, попадает в геенну (С. 212). При этом, говоря об отделении «от греха» или об «отсечении части самости», Флоренский фактически признает внешнее вмешательство Бога в свободу личности, которое ранее отрицал. Хотя он и пишет о том, что «при таком разделении, ни свобода, ни образ Божий, человека не уничтожены, но — только разъединены» (С. 218), что «отсекается лишь поврежденная и пораженная грехом часть самости», такое «разделение» внутри единой личности либо невозможно помыслить психологически, либо сохраняющийся в бытии с Богом «образ Божий» внешним воздействием лишается того, от чего он свободно не отказывался. Геенна в объективном смысле тождественна ничто, поскольку в ней некие неспособные к деятельности «самости» пребывают в лишенной содержания самотождественности (С. 241–242).

Итог: «Спасется голое Бого–сознание без само–сознания, ибо само–сознание без конкретного содержания, без сознания своей само–деятельности есть только чистая возможность... Все — благо, все — совершенно, все — свято, и Бог — всячески во всех; но злая самость так и оцепенела на страшном и гнусном видении» (С. 233, 247).

IV. Прот. Г. Флоровский (по материалам разных работ, в т. ч. Восточные отцы IV–VIII в.; О последних событиях; Воскресение мертвых). Систематический анализ эсхатологии в ее отношении к теологии в

целом у Флоровского отсутствует, однако, отстаивая традиционно-догматическую точку зрения, он пытался не просто сослаться на авторитетные мнения, но и выстраивать рациональную аргументацию.

1. Флоровский соглашается с необходимостью учитывать в эсхатологии общебогословское представление о свойствах Бога и Его отношении к творению, однако полагает, что рассмотрение эсхатологической проблемы с т. зр. раскрытия предельной цели Бога неадекватно предмету, поскольку в этом случае не учитывается свободное самоопределение человека. Однако создаваемое им противопоставление двух подходов (со стороны Бога и со стороны человека), уже встречавшееся у Флоренского, представляется искусственным: задача состоит не в том, чтобы постулировать свойства Бога, а затем возложить вину за вечную погибель на самого человека, а в том, чтобы показать, как все последствия свободы, в том числе зло и грех, могут быть поняты в свете учения о Боге, как воля Бога в отношении грешников в случае допущения вечности их мучений может быть выведена из природы Бога.

2. Как признает Флоровский, существование ада, то есть абсолютного противления, «означает, так сказать, частичный неуспех Божественного замысла». Однако он предпочитает допустить такой неуспех, объявив его «изначальной тайной тварного бытия», «божественным риском», «кеносисом», а не снимать его в учении о том, что «в конце концов все сгладится и умирится одним проявлением Божественного всемогущества», т. е. в упрощенной версии апокатастасиса.

3. Флоровский следует традиционному догматическому представлению о том, что зло и грех являются следствием использования свободы вопреки воле Бога.

4. Флоровский упрекает всех сторонников апокатастасиса (в частности, Оригена и свт. Григория Нисского) в «недоценке человеческой воли» (Восточные отцы IV–VIII вв. С. 187). По мнению Флоровского, человеческая воля не всегда подвластна разуму; человек может знать истину и поступать вопреки ей. Однако попытка психологического анализа деятельности воли у Флоровского довольно поверхностна: он отмечает, что «сознательное и упорное противление, отступничество и любовь ко злу влияют на внутреннюю структуру человеческой личности», однако не анализирует это влияние, не решает вопроса,

почему воля будет актуально бесконечно хотеть зла, лишь ссылаясь на «ожесточенность», эмпирически наблюдаемую в злых духах или некоторых людях. Флоровский пытается решить эсхатологическую проблему «экзистенциально», т. е. заключая от эмпирического состояния отдельных человеческих личностей, будто бы полностью подчинивших себя злу, к невозможности их последующего обращения к Богу.

5. Эсхатологическое значение Боговоплощения у Флоровского признается, однако известный уже со времени свт. Григория Нисского вывод о том, что все человечество должно стать Церковью, Телом Христа, он не принимает. Подчеркивая личностный аспект соединения христиан с Христом в Церкви в земной жизни, Флоровский уходит от решения вопроса о том, какое значение это соединение имеет в общем замысле Бога о мире.

6. По мнению Флоровского, «Божественная любовь не может спасти людей, пока они не ответят ей благодарной любовью». Поскольку «человеческая личность формируется в этой жизни», со стороны твари, сроднившейся со злом, в будущей жизни возникают «непреодолимые препятствия» для спасения. Ссылаясь на мнение прп. Максима Исповедника, Флоровский утверждал, что «те, кто когда-то выбрал тьму, не смогут, да и не захотят, наслаждаться вечным блаженством». Считая мнение о том, что в истории нельзя совершить вечный выбор «историческим докетизмом», Флоровский приходил к «историческому абсолютизму», т. е. к признанию абсолютного значения земной жизни и отрицанию возможности радикального изменения человеком своей воли в будущем веке. Однако необходимых богословских или философских оснований для такого отрицания у Флоровского не обнаруживается, оно водится лишь психологически (наблюдение за волей людей сейчас) и догматически (традиционная позиция в патристике). Не вполне ясно у Флоровского выражено и представление о той «вечности», в которой пребывают праведники и грешники после суда. С одной стороны, некая изменчивость признаются, с другой — постулируется онтологическая неизменность направленности воли.

Итог: «Существование ада не зависит от решения Бога. Бог никого туда не посылает. Ад люди создают себе сами. Это плод человеческих усилий, стоящий вне порядка тварного мира» (О последних событиях. С. 464).

V. Общий вывод: определение философско-богословского значения представленных позиций и оценка их сильных и слабых сторон.

Основная литература:

1. *Булгаков С. Н., прот.* Невеста Агнца: О богочеловечестве: Часть 3. Париж, 1945 [теме спасения и вечной участи человека посвящен целиком 3-й отдел, «Эсхатология»].
2. *Бердяев Н. А.* О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931; [рассмотрение учение о спасении дается в 3-й части, «О последних вещах: Этика эсхатологическая»].
3. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914 [Эсхатология рассматривается в Письме 8, Геенна].
4. *Флоровский Г. прот.* О последних событиях // Догмат и история. Сборник статей, М., 1998.
5. *Иванов М. С.* Апокатастасис // ПЭ. Т. 3. С. 39–46 [по теме доклада см. заключительный раздел статьи, «Тема апокатастасиса в русской религиозной философии»].

© Д. В. Смирнов, 2017