

*Профессор Мел СТЮАРТ  
(Университет св. Фомы, США)*

## **ТРИНИТАРНЫЕ ИЗВОЛЕНИЯ И СПАСИТЕЛЬНЫЕ НАЧИНАНИЯ<sup>1</sup>**

Прежде всего хочу сказать, что для меня большая честь быть в качестве докладчика в таком представительном списке ученых с Востока и Запада. Радостно, что к нам присоединились наши друзья из Русской Православной Церкви. Я благодарен профессору Ричарду Суинберну за неустанные труды по подготовке этой встречи и составление такой впечатляющей программы. Особая благодарность Богословской комиссии Московского Патриархата и Данилову монастырю за предоставление места для того, чтобы мы собрались на эту важную и своевременную встречу.

В 1986 году я имел возможность заниматься исследовательской работой в Оксфорде. Моим любимым времяпрепровождением было хождение по антикварным книжным магазинам в Оксфорде и Лондоне в надежде найти интересные, тоже антикварные философские и богословские тома. Старые книги там представляют для меня особый интерес. В том году я нашел несколько интересных сборников. Одна купленная мною книга имела такое название: «Слово в защиту Троицы: с ответом на поздние социнианские возражения против Нее из Священного Писания, античности и разума»<sup>2</sup>. Автор — Эдуард, Лорд-Епископ Ворчестерский, дата публикации — 1697 год. Простое утверждение в «Предисловии», а именно, что «три Божественных Лица находятся в одной нераздельной Сущности»<sup>3</sup>, показывает читателю, в чем согласны епископ Эдуард и его социнианские очернители. Спор возник из-за

---

<sup>1</sup> Выражаю признательность С. Дейвису, П. Мавродису и Р. Суинберну за сделанные ими замечания, которые позволили исправить и улучшить настоящий доклад после его прочтения в Москве.

<sup>2</sup> *Edward Bishop of Worcester. A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity: With an Answer to the Late Socinian Objections Against it from Scripture, Antiquity and Reason.* London: Printed by J. H. Henry Mortlock at the Phoenix in St. Paul's church-yard, 1697.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. xxvi.

социнианского толкования этой веры, равнозначного утверждению, что *Христос менее чем Божествен*. В ответ, вместо введения непроверенных новых терминов, епископ Эдуард работает с категориями, отчеканенными в Символах веры. Показывая, в чем социниане неправы, он берется также решить огромную задачу и показать, как можно придерживаться веры в то, что Бог существует в трех Лицах, не впадая при этом в тритеизм. Последний пункт (епископа Эдуарда) послужит вступлением к пониманию того, как изволения и энергии Лиц Троицы действуют вместе как Одно и как Их роли в спасении человечества могут дать место истинной свободе человека и соединению с ней. Я остановлюсь на следующих темах: (А) тринитарные модели наряду с тринитарными изволениями и энергиями, направленными на спасительные начинания и цели; (Б) проявление и взаимодействие Божественных изволений и энергий по отношению к выбору и поведению существенно свободных человеческих деятелей. Я буду говорить в соответствии с ожидаемой последовательностью.

В разделе (А) я представлю две логически связанные модели Троицы, каждая из которых утверждает три Божественных Лица, Которые изволяют спасительные инициативы всегда сообща в качестве единой Святой Троицы. Раздел (Б) посвящен в основном сфере суверенности, соответственно Божественной и человеческой, и тому, как Божественные и человеческие воления осуществляются в деле искупления, особенно как это находит свое завершение в эсхатоне, в терминах возвышения человека.

### **А. Тринитарные модели и тринитарное воление**

Изображать Бога Единым, но также и Троичным — возвышенная задача. Из обзора нормативных работ по богословию, представляющих православное, римско-католическое и протестантское богословие<sup>1</sup>, явствует, что традиционное христианство на протяжении веков утверждало, что Бог одновременно един и троичен, но при этом многие считали, что сделать это утверждение ясным и логичным почти невозможно. Как могут защитники веры утверждать действительную Троицу Личностей, не впадая в троебожие?

Петер ван Инваген в своей статье «Троица» резюмирует логическую проблему, которую иногда создают тринитарные

<sup>1</sup> См.: *Charles Hodge. Systematic Theology; Michael O'Carroll. Trinitas; Richard of St. Victor. The Trinity; Richard Swinburne. The Christian God; Timothy Ware. The Orthodox Church.*

формулировки, когда за определенными утверждениями идентичности следуют вызывающие вопросы транзитивы этой идентичности<sup>1</sup>. Например, христианские теисты утверждают, что в то время как *Отец тождествен Богу* и *Сын тождествен Богу*, нельзя сказать, что *Отец тождествен Сыну*. Как теисту разрешить эту трудность? Инваген приводит две попытки решения: предложение Ричарда Суинберна считать Отца, Сына и Святого Духа численно разными Божественными Лицами, не способными к независимому существованию друг от друга, и модель Питера Гича, работающую с понятием соотносительных идентичностей в сочетании с *видовыми терминами*<sup>2</sup>. Ван Инваген соединяет основную идею Гича с собственным пониманием соотносительной идентичности. Мы кратко рассмотрим точку зрения его, а затем Суинберна, поскольку одна из двух рассматриваемых моделей работает с некоторыми идеями Суинберна.

В подходе Гича (и Г. Э. М. Анскомба) используются соотносительные идентичности и видовые термины<sup>3</sup>. *Видовые (или исчисляемые) термины* были введены П. Ф. Строусоном для объяснения онтологических утверждений, работающих с различием между неисчисляемыми терминами (*вода, дерево и т. д.*) и видовыми терминами (*человек, книга и т. д.*). На семантическом уровне последние *указывают* на «дискретные, ясно разграниченные объекты», тогда как первые «указывают, не поясняя, каким образом референт индивидуализируется»<sup>4</sup>. Следовательно, по Гичу, «идентичность всегда соответствует видовому термину»<sup>5</sup>. Модель ван Инвагена обогащает предложение Гича нюансами, заимствованными у Мартинича.

Он оставляет в стороне стандартную логику идентичности и предлагает работать с более широким понятием, которое, по его мнению, отражает различные понятия идентичности, включая соотносительную идентичность. Более того, он считает, что возможно избежать противоречий в утверждении идентичностей в Троице, если рассматривать Их как соотносительные идентичности. Его модель «соотносительных идентичностей» требует, помимо прочего, отказа от принципа

<sup>1</sup> Peter van Inwagen. «The Trinity», the Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, Vol. IX, New York: Routledge Publishers, 1998. 457–461. См.: «Mass Terms», by Jeffrey Pelletier, in the *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, New York: Routledge, 1998. 168–170.

<sup>2</sup> Ibid. P. 457.

<sup>3</sup> Ibid. P. 460.

<sup>4</sup> *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, «Mass Terms». Vol. VI. P. 168.

<sup>5</sup> Peter van Inwagen. The Trinity. P. 460.

идентичности неразличимостей Лейбница (*Principle of the Identity Indiscernibles* – согласно которому, если две вещи идентичны во всех аспектах, значит это не две вещи, а одна), понятия *симплицитера* (лат. *simpliciter* – просто, прямо. – *Прим. пер.*) идентичности и терминов в единственном числе (потому что они обозначают именно один объект/субъект). Вместо того чтобы работать с терминами в единственном числе (например, эта *книга*, этот *автомобиль*), он предлагает вариант расселовской теории описаний. Таким образом, утверждение соотносительной идентичности означает, что *книга* возникнет лишь в таких фразах, как «является той же книгой, что и...», *автомобиль* – во фразе «является тем же автомобилем, что и...». Несколько усложняя, он считает, что большинство, если не все проблемы, возникающие в тринитарных формулировках, можно разрешить, если утверждения о Боге и Лицах Троицы выражать в терминах «предикатов двух соотносительных идентичностей, соответственно<sup>1</sup>, одного (Бога), выражающего Божественную природу (например, «является Богом» или «является Божественным»), и другого, выражающего Трех Лиц (например, «существуют *x*, *y* и *z* и все они божественны»)². Ван Инваген задается вопросом, насколько этот подход разумен. (Мы не будем распространяться по этому поводу, поскольку в настоящем издании помещена статья самого Инвагена.)

Согласно Суинберну, каждое Лицо Троицы численно отличается от Других, и каждое является необходимо сущим, всемогущим, всеведущим и абсолютно благим. Более того, Отец, необходимо сущий, порождает Сына по необходимости, заложенной в любвеобильной природе Отца. И совершенство, как Отца, так и Сына, по необходимости побуждает Их в Свою очередь произвести Святого Духа. А поскольку Божественное Сообщество достигло полноты, нет никаких оснований для произведения кого-либо еще.

Возможны два пути понимания тринитарных волений. Один предполагает модель, которая приписывает всемогущество *однократно* Одной-Единственной Сущности, Троице (я буду называть ее *Всемогуществом Одной Сущности* – ВОС). Другая модель говорит о Трех всемогуществах, приписывая каждое одному из Лиц Троицы – Отцу, Сыну и Святому Духу (я буду называть это *Всемогуществом Трех Лиц* – ВТЛ). Что касается ВОС, ни одно из Лиц Само по Себе не является Богом в пол-

<sup>1</sup> Ibid. P. 460.

<sup>2</sup> Ibid. P. 460. См. статью Петера ван Инвагена в настоящем издании.

ном смысле этого слова. То есть, Отец Божествен, но Он не тождествен Тринитарному Богу, потому что последний обозначает Троицу Лиц (указывает на Нее). То же самое утверждает в отношении Сына и Святого Духа.

Богатство и глубина этого тринитарного Единства заслуживает более пристального изучения. Особый интерес представляют два тесно связанных значения одного термина. Он был введен святым Иоанном Дамаскиным в его толковании слов из Евангелия от Иоанна: «Отец во Мне и Я в Нем»<sup>1</sup>. Этот термин – *circumincession* (греч. *perichoresis* – что значит «кругообращение», «движение по кругу»)<sup>2</sup>. Это выражение распространилось среди схоластиков, и появился его вариант – *circuminsession* со значением «находиться в чем-то» или «пребывать в чем-то»<sup>3</sup>. Возникли два акцента: один связан с термином *circuminsession*, обозначающим «неизменное присутствие», и завоевал последователей в латинской традиции, потому что был обращен к Божественной Сушности; другой связан с термином *circumincession*, обозначающим «динамическое кругообращение тринитарной жизни от каждого Лица к Другим» – кругообращение, которое «начинается от Лиц, переносимое каждому Другому извечно, неотразимо, по самой Их тождественности как бытийных отношений»<sup>4</sup>. По мнению О'Кэрролла, представление о *circuminsession* было привлекательнее для греческой мысли. Оно, как он считает, превосходит все, что мы видим в человеческих сообществах. Концепция *неразделенности Лиц*, на которую я хочу обратить внимание, объединяет обе концепции – *circumincession* и *circuminsession*, так что возникает более сильное утверждение, чем предполагает каждая порознь. Таким образом, Лица Троицы изображаются как пребывающие в глубокой, тесной связи, так что Каждое неизменно присутствует в Других, в отношениях «изливающейся динамики», постоянных и вечных. *Комбинаторно-перихоретическая* концепция, возникающая при расширении, то есть объединении обоих концептов – *circumincession* и *circuminsession*, приводит к более полной и надежной картине совместности.

<sup>1</sup> Ин. 10:38.

<sup>2</sup> The Oxford English Dictionary. Volume I (compact edition). P. 418. Oxford: Oxford University Press, 1971. См.: Trinitas, A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity. Michael O'Carroll, Collegeville: The Liturgical Press, 1987. См. также *Англо-русский словарь в помощь христианскому переводчику* (М., 1994. С. 59), где дается следующее значение *circuminsession*: «пребывание каждой из ипостасей Божества в двух других».

<sup>3</sup> Ibid. P. 418.

<sup>4</sup> Michael O'Carroll. Trinitas. P. 69.

Нередко утверждается, что слово *лицо*, или *личность*, в приложении к Троице имеет важное, но не бесспорное сходство со значением этого термина в его применении к людям. Современное объяснение *личности* у Давида Брауна начинается с акцента Рене Декарта на саморефлексии вследствие внимания последнего к *cogito*, расширяется включением морального в декартову модель саморефлексии у Эммануила Канта и завершается заимствованной у Канта результирующей концепцией *максимальной саморефлексии* у Дерекка Парфита. Как это расширенное понятие максимального морального самосознания может быть применено к Божественному? Браун говорит, что значение, которое придадут этим категориям, должно отражать «тип общества, которое предполагается». Здесь не место подробно говорить о знании Богом Самого Себя, однако важно отметить следующее: то, что Бог знает о Самом Себе, является постоянным и непосредственным. Браун прав, когда утверждает, что *саморефлексия/сознание* справедливо приписывается существу, имеющему «существование в себе». Я предполагаю, что Бог имеет существование в Себе необходимым образом, а если так, тогда самосознание есть нечто, чем Бог обладает в глубочайшем смысле. Более того, если Его сознание включает *рефлективное самосознание*, значит, оно не является тем, что порождено дискурсивным мышлением. В нем есть непосредственность. Поэтому мы можем сказать, что Бог обладает *непосредственным самосознанием*, которое приписывается каждому из Лиц, пребывающих в перихоретической связи. Каждое «существует в Себе» в том смысле, что необходимость реализуется, в соответствии с тринитарным порядком, сначала в Отце, затем в Сыне через порождение и затем в Святом Духе через исхождение. Каждое Лицо имеет необходимое существование, даже если эта необходимость понимается в терминах перихоретической связи. Безусловно, для правильного понимания того, как эти термины применяются к Лицам Троицы, необходимы дальнейшие уточнения, но сказанного достаточно для введения термина *самосознание*. Если аналогия предполагает действительное содержательное сходство, значит, в каком-то смысле сохраняется однозначность термина в его применении к Богу и человеку. Этим сходством может быть *самосознание своего существования по отношению к другому*. Различие коренится в способе самосознания: Лица Троицы обладают им непосредственно, тогда как тварные существа — посредством рефлексии.

Модель ВОС не отказывается от транзитивности при решении проблемы идентичности. Принцип идентичности неразли-

чимостей и термины в единственном числе не отброшены. Эта модель также ясно утверждает, что каждое Лицо, действуя с Двумя Другими, всемогуще в качестве члена Троицы. О всемогуществе говорится только один раз — относительно Троицы Лиц, когда Они действуют сообща. Если это так, то тогда Отец всемогущ потому, что он является членом Троицы и потому, что Он всегда изволяет в согласии с другими членами Троицы<sup>1</sup>.

Модель ВТЛ грубо вырублена по контурам, заданным Суинберном. Существует один Бог, поскольку есть только *одна Субстанция* в истинном смысле понятия *субстанции*, когда этот термин подразумевает, что *это субстанциональное существо может существовать само по себе, как никакое другое*. Тварные существа не могут существовать сами по себе, но не могут существовать Сами по Себе и Лица Троицы. Существование первых, случайных по природе, объясняется в терминах созидательной деятельности Бога. Существование последних — необходимо, но это необходимость, понимаемая в контексте очень сильной перихоретической связи. Отец существует необходимо, но эта необходимость не означает изоляции или независимости. Необходимость, присущая Самому Его существу, побуждает Его извечно порождать Сына. Согласно Ришару Сен-Викторскому и Ричарду Суинберну, поскольку Бог по существу Своему является существом любящим («Бог есть любовь»<sup>2</sup>), Он должен иметь подобное Себе Существо, чтобы извечно любить Его, иначе Он не совершенен. Следовательно, Отец превечно порождает Сына по необходимости, идущей от Его природы, и поэтому Сын, Которого Он порождает, не может *не быть*. Таким образом, у Отца есть вечный Возлюбленный, но без еще одного, третьего, невозможно свидетельство об этой вечной любви Отца и Сына, и поэтому Отец превечно изводит Святого Духа<sup>3</sup>. Следовательно, *de re* необходимости Сына и Духа можно понять как возникающие

<sup>1</sup> В этой связи стоит обратить внимание на одну особенность точки зрения Суинберна в отношении Трех всемогущих Лиц. Обсуждаемое свойство, таким образом, приписывается при необходимом условии, что Три Лица *всегда действуют сообща*.

<sup>2</sup> 1 Ин. 4:8.

<sup>3</sup> Суинберн в работе «*The Christian God*» (Oxford: Oxford University Press, 1994) утверждает, что происхождение Святого Духа является «актом взаимодействия», что имеет некоторое родство с добавлением *filioque*, принятым Западной Церковью. Суинберн пишет: «Православная Церковь как таковая не утверждает ложности [силы и содержания] *filioque*; она лишь придерживается взгляда, что папа не имел права вводить это добавление в Символ веры без соборного решения. О том, что Сын участвует в исхождении Святого Духа от Отца, учили различные восточные богословы, весьма почитаемые в Православной Церкви, особенно св. Максим Исповедник».

из внутренней сущностной потребности проявлять любовь, которая имеет свой логический Первоисточник в Отце (употребляя слово *потребность*, я в данном случае имею в виду не то, чтобы Бог или одно из Лиц Троицы испытывали потребность в чем-то в смысле «недостатка», но скорее «внутреннее побуждение, источником которого является внутренняя природа или направленность»). Эта картина – здесь лишь слегка намеченная – призвана быть образом бесконечной внутритроичной любви, началом которой является необходимо существующий, беспредельно любящий Отец, который обуславливает единственно возможный внутритроичный порядок, а именно, превечное и необходимое – по рождению – существование взаимно любящего Сына и свидетельствующего о любви Святого Духа. Порождение Сына и исхождение Святого Духа не имеют начала.

Модели ВОС и ВТЛ порождают некоторые проблемы. Наше внимание ограничивается тремя, которые связаны с ВОС, и одной, которая возникает в связи с ВТЛ (хотя, без сомнения, есть и другие).

Что касается использования термина *творить*, когда говорится об отношении Отца к Сыну и Святому Духу, я предпочитаю следовать духу Никейского Собора (325), выраженному в одном из его центральных догматов – «рожденный, не сотворенный». Я разделяю беспокойство Евсевия по поводу употребления в этом контексте слова *сотворенный*. То же, *mitatis mutandis*, относится и к Святому Духу. О первоначальной форме Никейского символа см. *The Creeds of Christendom with A History and Critical Notes*. Philip Schaff, New York: Harper&Brothers, 1877. P. 60. Я предпочитаю не говорить о каждом Лице Троицы как о Боге, но говорить о *Божественных* Лицах, следуя совету Григория Нисского в его произведении «К Авлавию, что нет трех Богов». См. *Christology of the Fathers*, ed. Edward R. Hardy. Philadelphia: The Westminster Press, 1954. Его совет кратко выражен в конце: «Мы правильно говорим, что есть один Бог и одно Божество и выражаем все другие свойства, подобающие Божественному, в единственном числе». Я мог бы добавить, что можно подумать об уместности этого совета в том случае, если кто-либо считает правильным приписывать *всемоущество* (как в модели ВТЛ) три раза – каждому Лицу Троицы, вместо того, чтобы приписывать его однажды – Единому Божеству. Одной из причин этого предложения является его соответствие той внутренней любви Божией, о которой говорит Ришар Сен-Викторский. С моей точки зрения, эта любовь могла бы быть выражена более сильно, если каждому Лицу приписывается всемогущая способность выражать любовь к другим членам Троицы во внутритроичной любви (как это описывается в связи с моделью ВОС). Я считаю, что необходимым условием правильного понимания Бога является признание того, что это Существо обладает существованием, не зависимым от всех других существ. Если это так, тогда о «Боге» говорится только один раз – как о Троичном Боге (как в модели ВОС). Поэтому нельзя говорить о «Боге» в приложении к каждой из Божественных Личностей.



Во-первых, можно возразить, что в модели ВОС к Лицам Троицы невозможно значимо применить термин *лицо/личность*, поскольку ни одно из Них не может самостоятельно выбрать два других. Определены три разных способности изволения, но ни одно из Лиц не может ничего сделать поодиночке. Каждое Лицо – не сильнее муравья! Фактически, ни одно не обладает никакой потенцией, а следовательно, понятие изволения и способности к изволению является пустым. Но это возражение связано с ошибочным пониманием Троицы, в соответствии с которым каждое Лицо рассматривается в отрыве от других. В данном случае не учитывается двойное понимание *circuminsession*, о чем была речь выше. Каждое Лицо всемогуще в том смысле, что Оно взаимодействует с каждым другим. Если это условие соблюдено, тогда всемогущество справедливо приписывается однократно Троице, состоящей из Трех Лиц, каждое из Которых всемогуще при этом взаимоотношении.

Во-вторых, рассматриваемая модель, как представляется, отрицает истинную Божественность каждого из Лиц Троицы, поскольку ни одно из Них Само по Себе не является *полностью Богом*. Не противоречит ли это строгим утверждениям Св. Писания и логике церковных соборов? Св. Писание утверждает, например, что Христос, Слово, *есть Бог*<sup>1</sup>. Если проследить библейские повествования, касающиеся этой темы, станет ясно, что здесь имеет место некая тождественность. У теиста, выбирающего модель ВОС, может возникнуть следующее возражение: в приведенном пассаже из Иоанна нет *симплицитера* идентичности. Скорее, этот библейский пассаж является эллиптическим утверждением: *Христос-Слово тождествен Второму Лицу Троицы, и Троица есть Бог*. Это сильное утверждение об онтологическом статусе Христа, поскольку в модели ВОС каждое Лицо Троицы имеет одинаковый статус и каждое Лицо не вполне идентично Тринединному Божеству.

Действительно ли это воззрение подтверждает значимую Троицу Лиц? Если Трое не имеют самостоятельных способностей к волеизъявлению, хотя и представляют Собой различные способности к волеию, действующие в согласии, дает ли нам это расширение *реальную* Троицу? Разные ли это способности к изволению, если в самом изволении Они просто вза-

<sup>1</sup> Слова из Пролога Евангелия от Иоанна (1:1): «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», – выражают тождественность Слова с Богом в прошедшем времени, но смысл ясен: Слово, Которое было Богом, *есть Бог*, поскольку в данном случае отсылка к прошлому указывает на событие творения, в контексте которого Слово является Главным Деятелем этого созидательного процесса.

имно утверждают друг друга? Почему бы не говорить просто о единой воле? Дело здесь в том, что в перихорезисе участвуют три способности к воле, и эти три способности, о которых идет речь, отличны друг от друга не просто численно, но и в терминах, соответствующих каждой из них роли и истории. Их совместное действие в согласии не разрушает границы различий – численных и функциональных (здесь имеются в виду роли, связанные с Икономической моделью). Есть способность воления, уникальным образом относящаяся только к одному Лицу и ни к кому из двух других, как в случае Живого Слова<sup>1</sup>. Там, где эта волевая способность выражает Божественные изволения, другие Лица исполняют Свои роли, но они – другие. Дело в том, что имеется в виду отличительная способность к воле и, соответственно, отличительные изволения, которые характерны для Второго Лица Троицы, но не характерны для изволений каждого из остальных Лиц. Поэтому в данном случае можно говорить в терминах взаимодействий, охватывая таким образом компоненты, соответствующие кардинально различным ролям. История спасения свидетельствует о тройной модели изволений, соответствующий трем различным способностям к волеию Трех Лиц Троицы. Следовательно, Лица действуют вместе, всемогущие в Своем Божественном взаимодействии.

Модель ВТЛ может столкнуться с обвинением в тритеизме. Язык, используемый для описания членов Троицы, осторожен. Более того, если под *Богом* имеется в виду *Существо, существующее самостоятельно, абсолютно, не определенное извне*, тогда ВТЛ выдерживает это испытание, даже если используются термины Суинберна. Утверждение Суинберна, что есть три Лица, выражено со строгим уточнением. *Ни одно из Них не может существовать независимо, и Их соответствующие всемогущества сосуществуют перихоретически*, как все их свойства. Отсюда категорическое утверждение: *есть один Бог, и кроме Него нет другого*<sup>2</sup>. Библейское христианство всегда говорило о Божестве. Эта модель максимально расшифровывает это. ВОС утверждает, что Бог всемогущ, но ВТЛ утверждает, что Бог всемогущ таким образом, который позволяет каждому Лицу претендовать на рассматриваемое свойство.

<sup>1</sup> Рим. 5:12–19 – перикопа, в которой Павел говорит о вменении греховных свойств через Первого Адама и вменении праведности через Второго Адама – Христа.

<sup>2</sup> Втор. 6:4 «Слушай... Господь, Бог наш, Господь один есть». См. *Augustine. The Trinity. Washington, The Catholic University of America Press, 1963. P. 11f.*

Каковы сильные стороны ВОС по сравнению с ВТЛ?

Мы здесь только положим начало ответу на этот вопрос. Явным преимуществом ВОС является очевидный монотеизм этой модели. Сильные стороны контрастной модели ВТЛ намного перевешивают его возможные слабые стороны, а также сильные стороны модели ВОС. Во-первых, прямой смысл всемогущества каждого Лица Троицы. Каждое *всемогуще* в смысле способности вызывать к бытию любое логически последовательное положение вещей<sup>1</sup>. Модель ВОС работает со всемогуществом следующим образом: способность вместе с другими членами Троицы вызывать к бытию любое логически последовательное положение вещей. Обе утверждают согласие действующих вместе способностей к изволению с той лишь разницей, что ВТЛ трижды приписывает свойство всемогущества – каждому Лицу отдельно, в то время как ВОС – однократно.

Пожалуй, самым важным преимуществом модели ВТЛ является тройное утверждение всемогущества, что придает силу и значение внутритроичной любви; последнее является важным в Социальной модели Троицы. Модель ВТЛ помогает придать смысл индивидуальным проявлениям вечной любви. Мы привели библейское положение, что *Бог есть любовь*. Ришар Сен-Викторский<sup>2</sup> и Ричард Суинберн<sup>3</sup> предлагают нам

<sup>1</sup> См. более полное обсуждение и определение всемогущества в моей работе: «The Greater-Good Defence, An Essay on the Rationality of Faith». London/New York, Macmillan/St. Martin Press, 1993. P. 21–32.

<sup>2</sup> *Richard of St. Victor. The Trinity*. Translated by Grover A. Zinn. New York: The Paulist Press, 1979. Book Three. 373–397. Сирил К. Ричардсон утверждает, что «если Бог любит Себя, Он любит Себя, а не рожденного от Него» (*Cyril C. Richardson. The Doctrine of the Trinity*. New York: Abingdon Press, 1958. P. 85). Я думаю, что его критика происходит из неверного понимания рассматриваемой здесь Троицы Лиц.

<sup>3</sup> *Richard Swinburne. The Christian God*. P. 177–180. Понимание любви в этой работе рассматривается в различных аспектах: внутритроичная любовь, любовь к творению и т. д. Прояснение различных смыслов является, конечно же, предметом отдельного исследования. Некоторые проблемы, возникающие в этой связи, рассматриваются в статье: *Martha C. Nussbaum. «Love», in the Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. V. P. 842–846*. Льюис (C. S. Lewis. *The Four Loves*) говорит о следующих типах: *agape* (любовь как самоотдача), *phileo* (братская любовь), *storge* (привязанность) и *eros* (физическая, сексуальная любовь). Размышления о Троице Ришара Сен-Викторского исходят из идеи *перихоретической любви*, которую я развил, говоря о двух терминах – *circumincession* и *circuminsession*. Однако мы не произвели достаточно подробный анализ этого понятия. Здесь можно двигаться в двух направлениях: в богословском, используя библейские идиомы и метафоры, и в философском, анализируя различные функции любви. С богословской точки зрения, можно сказать, что здесь мы вступаем в область тайны. Без сомнения, *перихоретическая любовь* в значительной степени остается вне возможностей

наиболее ясный образ внутритроичной любви из тех, что можно найти в литературе по этой теме. Перихорезис проявляется преимущественно в божественном выражении любви. Каждое Лицо Троицы вечно выражает любовь к каждому другому. В модели ВТЛ выражение любви является полным и свободным излиянием именно потому, что каждое Лицо обладает бесконечной способностью, делающей это выражение возможным. Обе модели работают с понятием согласия воли, но ВТЛ наделяет бесконечной силой каждое Лицо, оправдывая сильные метафоры любви. Таким образом, Отец любит Сына бесконечно, потому что в его распоряжении бесконечная сила, и таким же образом Сын любит Отца. Святой Дух завершает полный круг этого Божественного Сообщества Любящих. Всемогущество, приписываемое в этой тринитарной модели индивидуально, позволяет этой любви изливаться в полном смысле понятий *circumincession* и *circuminsession*.

Вышеизложенное показало, что говорить о Божественных Лицах — задача нелегкая. Есть другие аспекты, которых мы

---

человеческого понимания, и возможно, что она такова *в принципе*. С философской точки зрения, в данном случае нужно задать один ключевой вопрос: свободна ли Божественная любовь? Как она совершается внутри Троицы? Писание говорит, что *Бог есть любовь*. Из этого следует, что внутри Троицы ни одно из Лиц не может не любить каждое другое. Но свободна ли Божественная любовь, проявляемая по отношению к творению? Можно сказать, что да — по крайней мере, в том смысле, что Бог свободен творить все, что Он хочет, поскольку творимое не противоречит Его природе. А поэтому, поскольку Он свободен в отношении творения вселенной, Он также свободен в Своей любви, так как Он может сотворить или вселенную А, или вселенную В и таким образом выбирать в качестве объекта любви либо все, что есть в А, либо все, что есть в В. Таким образом, свобода Бога любить соответствует Его свободе творить. Если Бог бесконечен в Своей любви, но, возможно, и нет. Но может быть, что наше знание Его природы и существа является в лучшем случае частичным, и у Бога могут быть причины не любить что-то из того, что Он привел к бытию, — причины, которые мы сейчас не знаем или не понимаем и, быть может, никогда не узнаем и не поймем в силу Его трансцендентности (см. *Richard Swinburne. The Christian God. P. 136*). Другой вопрос, который мы не можем подробно здесь обсуждать, предлагая окончательный ответ, касается того, всегда ли любовь Бога — это *agape*, если этот термин понимается как *любозная самоотдача*. В каком смысле можно говорить, что одно Лицо Троицы отдает Себя в любви к другому? *Перихоретическая любовь* может быть понята как самоотдача, но *в то же время* — и по аналогии с человеческим чувством любви, поскольку об Отце говорится, что Он испытывает наслаждение в Своей любви к Сыну. Также можно говорить и об *интимности* той тройной свободно изливающейся любви, которая выражается термином *circuminsession*, а также о ее *завершенности*, если следовать Ришару Сен-Викторскому (и Суинберну). Любовь эта не имеет конца, никогда не умалется и не перестает.

здесь не касались, например, в каком смысле термин *лицо* (или *личность*) применяется к Богу, если вообще может применяться — поскольку Бог трансцендентен? Существует не одна диссертация, посвященная теме трансценденции<sup>1</sup>. Мы не можем здесь должным образом обсудить этот вопрос. Я ограничусь тем, что скажу, что эти термины применяются к Богу по аналогии, с определенной степенью однозначности, иначе значимое содержание этого термина будет утрачено. Я предпочитаю аналогию пропорциональности, а не атрибуции, поскольку при первой сохраняется однозначность.

### 1. Тринитарные изволения и спасительные начинания. Модель ВОС

Мы можем предложить здесь лишь начало аргументации. Модель ВОС подтверждает идею *circumincession*, которая означает, что имеет место Божественное «кругообращение тринитарной жизни»<sup>2</sup> — такое, что когда речь идет об изволении, отдельные члены действуют вместе. Эта внутренняя близость находит свое отражение в словах Христа: «Я и Отец — одно» или «Видевший Меня видел Отца»<sup>3</sup>. Если, как утверждаем мы, Сын извечно порождается Отцом, предположительно это имеет волевые последствия. Об этом можно сказать так. В силу этого извечного рождения, изволение Отца логически предшествует изволению Сына. Что касается Божественных спасительных начинаний, вероятно, существует некая совокупность Божественных взаимодействий, целью которых является искупление человечества. Возьмем изволение Отца в отношении спасительных целей в логическом порядке — как логически предшествующее изволению Сына. Об Отце говорят, что Он обращается к человечеству с призывом. Некоторые воспринимают его как действенный призыв, который нельзя ни отвергнуть, ни отклонить, потому что он является достаточным условием для достижения усматриваемой цели — спасения человечества. Согласно этому пониманию, призванные таким образом отвечают верой, потому что они возрождаются (согласно этому мнению) Святым Духом и поэтому получают воз-

<sup>1</sup> Некоторые утверждают, что предикаты, приписываемые человеческим существам, не могут однозначно приписываться Богу, поскольку каждый предикат, который хотелось бы приписать, должен быть в приложении к Богу отличен не только количественно, но и качественно. Я склоняюсь к отрицанию последнего утверждения. См. мою работу *The Greater-Good Defence*. P. 52, 53.

<sup>2</sup> O'Connell. *The Trinity*. P. 69.

<sup>3</sup> Первая ссылка — Ин. 10:30; вторая — Ин. 14:9.

возможность сделать это. Наша цель здесь – не излагать различные богословские модели того, как происходит искупление, а только указать на один из вариантов. Мы хотим рассмотреть один из возможных способов понимания роли Отца в спасении. Божественный призыв, о котором говорит Священное Писание, исходит от Отца, а не от Сына или Святого Духа. Конечно же, Сын создает спасительное основание как точку опоры для призыва, а Святой Дух описывается как производящий изменение в человеческом сердце, чтобы подготовить его (сердце) к восприятию этого призыва. Возникает картина, в которой каждое Лицо Троицы имеет Свою функцию. В этом рассуждении наличествует уклонение в икономию, но функции, о которых идет речь, могут также указывать на природу Бога или отражать ее. Порядок функций может быть отражением метафизического порядка или указанием на него, если, помимо функций, серьезно относиться к другим утверждениям – таким, как: Сын рождается от Отца – и если это утверждение разбирать в терминах порядка всех Божественных изволений. *Circuminsession* на этом уровне может, по крайней мере, указывать на вечный перихорезис.

## 2. Тринитарные изволения и модель ВТЛ

Все вышесказанное применимо к этому заголовку с той разницей, что всемогущество здесь приписывается каждому из Лиц. Те же понятия, связанные со способностями к изволению, получают необходимые уточнения в соответствии с представлением об индивидуальном обладании всемогуществом. Это последнее отличие меняет изволение следующим образом. Отец в Своем всемогуществе обращается с действенным призывом. Всемогущество сообщает энергию этому спасительному начинанию. Это всемогущество взаимодействует с другими изволениями, но оно осуществляется независимо. Сын также в Своем всемогуществе проявляет волю к подчинению человеческим категориям воплощения. Святой Дух в Своем всемогуществе действует с той целью, чтобы искупление совершилось в человеческом сердце. Так начинается осуществление Искупления в терминах Божественных спасительных изволений, выражающих соответствующие начинания.

Заключение к этому разделу: есть две разные модели Троицы и, следовательно, тринитарного изволения. Они сходны, по крайней мере, в одном отношении: обе утверждают, что изволения отдельных членов Троицы находятся всегда в согласии, что имеет место Божественное взаимодействие. Главное различие между ними состоит в актуализации всемогу-

шества. В модели ВОС это происходит однократно, в модели ВТЛ — троекратно. Обе модели в конце концов утверждают Божественное всемогущество. Представляется, что вторая точка зрения позволяет дать более ясное и удачное объяснение внутритроичной любви. И в силу того, что всемогущество усваивается непосредственно членам Троицы, этот подход облегчает объяснения *индивидуальности* в отношении изволений. Обе модели позволяют дать разумные объяснения Божественных начинаний — Божественных энергий в направлении спасения, как мог бы сказать святитель Василий Великий<sup>1</sup>.

### **Б. Взаимодействие человеческих изволений с Божественными изволениями**

Здесь есть масса вопросов, и каждый из них — интеллектуальное странствие. Какова природа Божественного действия? Бог — во времени или Он вневременен? Мы оставим эти весьма интересные вопросы и рассмотрим центральный вопрос о том, как действия Бога взаимодействуют с человеческими, особенно в отношении спасительных начинаний. Что можно сказать о человеческих изволениях в ответ на Божественные спасительные начинания? В истории христианской традиции мы можем найти невероятное многообразие ответов на этот вопрос — от кальвинистского предопределения и предведения до такого представления о Боге, которое допускает, что Он ничем не связан в Своем изволении и ведении, когда речь идет о спасении человеческих существ.

---

<sup>1</sup> *Timothy Ware. The Orthodox Church. New York: Penguin Books, 1993. P. 68.* Здесь, я думаю, мы могли бы подступиться к энергиям (действиям) Бога, и этот подход мог бы дать нам ключи к пониманию сущности Бога, даже если энергии представляют собой лишь отблески этой сущности. Я не хочу сказать, что у нас нет ни малейшего понятия об этой сущности, поскольку такого рода утверждение исходит из предположения, что нечто мы все-таки знаем об этой сущности, а именно: что мы не можем знать ее, по той или иной причине. Хотя Сам Бог сказал: «Мои мысли — не ваши мысли...» (Ис. 55:8), — я думаю, что это можно понять по-разному. Я бы скорее сказал, что мы не можем многого знать, если вообще можем что-то знать, о сущности Бога, кроме основного утверждения, что мы знаем очень мало, если вообще что-то знаем. Православные утверждают, что мы ничего не знаем о сущности Бога, и это порой может приводить к противоречию: мы ничего не знаем, но мы знаем, что ничего не знаем. Но другие православные убеждены, что мы нечто знаем о сущности Бога, а именно то, что она такова, что из нее следуют энергии Бога (хотя ничего другого мы не знаем), и что мы знаем, что такое энергии Бога — то есть традиционные Божественные свойства: всемогущество, всеведение, всеблагодать и т. д.

Где же вступают в силу человеческие начинания, и какова степень их силы? Мы можем не знать ответов на все эти вопросы, но ясно одно: свобода Бога никогда не вступает в конфликт с Его суверенитетом, если Он им необходимо обладает, а я думаю, что так оно и есть.

Здесь приходит на ум один ключевой вопрос, веками волновавший богословов. Кто имеет решающее значение в деле усвоения спасения — Бог или люди? Или же надо говорить о каком-то сочетании этих двух инстанций? Мы можем только надеяться, что положим начало ответу на этот вопрос, поскольку сомнительно, что мы сможем предложить окончательное решение. Возникает несколько важных концепций, имеющих прямое отношение к содержанию этого вопроса. В некоторых случаях нельзя идти на компромисс, если принимаешь определенные образы Бога. С моей точки зрения, Бог всегда всемогущ и суверенен. Ни один из этих атрибутов Бога никоим образом нельзя ни умалить, ни скомпрометировать, если мы хотим сохранить верное понимание существа Божественной природы.

Но есть перспективная цепь рассуждений, которую стоит здесь рассмотреть, и она говорит: если Бог действительно суверенен, тогда важной частью и фактически свидетельством этого является возможность того, что есть существа, свобода которых подтверждает действительность суверенитета Бога. Могушество Бога таково, что предоставление другим существам значительной свободы никак не угрожает Его суверенитету. Только употребление слов *сила* и *суверенитет* в слабом значении может в некотором смысле ограничивать творческую силу Бога и упразднить истинную человеческую свободу. Сила и само бытие всех тварей *происходят* от Бога. Поскольку Он поддерживает все, что существует, ибо Он поддерживал все, что было и что будет, нет ничего, что бы Ему угрожало; и Он не может в силу Самой Своей природы заключать какой-либо договор о распределении силы, так как это скомпрометировало бы Его как суверена.

Действительно трудный вопрос — где проходит *черта*, или граница, отделяющая человеческое действие от Божественного, где кончается человеческий выбор и начинается Божественный? Возможно, мы никогда не сможем узнать, где она проходит. В лучшем случае мы можем размышлять об этом. Но это размышление имеет границы, обозначенные выше, то есть соответствующие суверенитеты: у человека — производный, у Бога — извечный.

В промежутке между настоящим моментом и концом времени, как мы его знаем (то есть как нечто измеряемое), бу-



дут существовать различные, как и ныне, воззрения, имеющие своих приверженцев. Однако в том, что касается Божественного суверенитета и всемогущества, не может быть повода для разногласий относительно того, что Бог существенным образом суверенен и имеет первенство, когда речь идет о спасительных начинаниях и их действенности в отношении и в сравнении с человеческим ответом. А значит, человеческие существа в данном случае занимают второе место. Бог знает гораздо больше того, что любое человеческое существо когда-либо будет знать о себе самом. Бог обладает силой убеждения. А также бесконечной любовью, порождающей ответную любовь. Но если любовь есть условие для ответа со стороны твари, тогда можно утверждать, что условием такого ответа является действительная свобода, если Бог желает такого ответа.

Картина усложняется, если расширить сказанное выше. Согласно общей картине, которую дает Св. Писание, люди имеют возможность выбора в том, что касается их судьбы. Так, говорится, что Бог сказал, что Его Дух не всегда будет бороться с человеком<sup>1</sup>. Возможны, по крайней мере, два толкования этого места: (1) Бог когда-нибудь перестанет бороться и осуществит Свою волю; (2) Бог перестанет взаимодействовать с человеком и даст ему возможность следовать своим желаниям. В библейском откровении есть места, которые позволяют предположить, что предпочтение будет отдано второму решению. Не сотворил ли тогда Бог «камень», который Он не может поднять? Парадокс с «камнем» формулировали по-разному, но, будучи сформулирован правильно, он начинается с вопроса: может ли Бог сотворить столь тяжелый камень, что Он не может поднять его? Если не может, значит, Он немощен, а если может, значит, речь идет о довольно странном всемогуществе. Понимание всемогущества Бога является основанием для ответа на этот вопрос. Если Бог необходимо обладает всемогуществом, тогда вопрос работает с противоречивыми гипотезами: (1) Бог всемогущ и может сделать все; (2) Бог может вызвать к бытию, или сотворить, нечто, что не может поднять. Вторая гипотеза противоречит первой. Но если Бог обладает всемогуществом не по необходимости, тогда Он в Своем всемогуществе может создать такой камень, но, создав его, Он перестает быть всемогущим. Подобным же образом, *mutatis mutandis*, Бог мог допустить открытость, дающую сотворенным существам значительную свободу. Можно представить, что эта открытость может распространяться и на

---

<sup>1</sup> Быт. 6:3.

выбор, касающийся спасения. В итоге оказывается, что человек обладает силой и возможностью решать свою собственную судьбу. Это возможно только в том случае, если эта свобода не затрагивает решающего выбора Бога и Его намерений, относящихся к Его спасительным начинаниям. Но есть и более важная причина для того, чтобы дать такую свободу. Бог — это любящий Бог в предельном смысле слова. О внутритроичных проявлениях любви выше говорилось в перихоретических категориях. Но эта Божественная любовь, возможно, достигает глубины, высоты и широты, которые мы никогда не сможем ни вообразить, ни до конца постичь<sup>1</sup>. Возможно, следствием этой любви является желание Бога, чтобы Его творение было свободным. Он хочет, чтобы сотворенные Им существа любили Его, и, возможно, та любовь, которой Он желает, — это свободно выражаемая любовь.

О цели проявления и взаимодействия Божественных спасительных начинаний, наверное, лучше всего говорит Православие. В течение многих лет я удовлетворялся тем, что находил в западной христианской традиции. Но совсем недавно я обнаружил в Православии учение, которое привело к серьезному пересмотру моих христианских убеждений, — веру в теозис, обожение человека. Я неопит в этой литературе, но меня поразила книга Георгия Мандзаридиса «Обожение человека»<sup>2</sup>. Что-то, если не многое из того, что я хочу сказать, может расходиться с основными идеями, ведущими к этому учению и с ним связанными. Говорить о нем трудно, по крайней мере, многим из тех, кто двигается в этом направлении. Мандзаридис цитирует Паламу: «Обожение, даже когда о нем говорят, остается неизреченным... постичь его может только тот, кто испытал это благословение»<sup>3</sup>. Обожение предполагает мистическую связь, встречу с Богом «лицом к лицу», имеющую «глубокий эсхатологический смысл»<sup>4</sup>. Я хотел бы начать с этого, поскольку такой акцент сообщает необходимое эсхатологическое завершение этому исследованию и в то же время указывает на то, что, возможно, является главной целью, ради которой Бог сотворил нас и искупил человечество. Поскольку Он бесконечно и вечно любящий и поскольку любовь побудила Отца породить Сына и извести Святого Духа, возможно, эта любовь настолько преизбыточествует, что и троичность

<sup>1</sup> Еф. 3:18, 19.

<sup>2</sup> *Georgios I. Mantzaridis. The Deification of Man.* New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 127.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 123.

в каком-то смысле оказывается неполной, потому что Бог по существу Своему Творец. Этот творческий импульс привел Его к созданию ангельских и человеческих существ. Но — имея в виду цель, которую, как представляется, Запад полностью не постиг, но которая ведома Восточной Церкви и за которую она воздаст хвалу Богу в течение многих столетий. Бог, конечно, всемогущ; но в то же время, конечно же, суверенен. На самом деле, Он настолько всемогущ в проявлении и излиянии Своей любви, что Три Лица Троицы вместе исполняют то, что можно назвать «Концертом Искупления».

Но искупление — это далеко не все. Возможно, Бог хочет, чтобы твари уподобились Ему Самому. Новый поворот здесь заключается в том, что Он создал тварей, которых хочет поднять до Себя, и что может быть лучше, чем наделить их способностью для такой «возвышенной жизни» с Ним? Даже если в замысле о сотворении мира возможность грехопадения создает одновременно возможность отчуждения по причине греха, это не останавливает Его. Без сомнения, великий и могущественный Бог вполне мог создать тварей, которые никогда не согрешат. Он мог бы утвердить их в этом совершенстве с самого начала. Но разве не величественней проявление Божественных изволений и энергий, которые приводят падшие создания к спасению — указывают правильный путь «блуждающим звездам»? Возможно, *большее благо* заключается в том, чтобы позволить падение — создать мир, который, как Он знает, падет, или, по крайней мере, содержит реальную возможность падения, о чем знает Бог. Возможно, Бог имел в виду такой поворот, такой *план искупления*, который делает возможным существование богоподобных существ, «возвышенных», как и Он (хотя и сотворенных), тем самым в максимальной степени проявляя Свою силу и любовь. Как это достойно в высшей степени всемогущего и любящего Троидного Бога!<sup>1</sup> Таким образом, творя мир, Бог создает возможность

---

<sup>1</sup> Это предположение, безусловно, тяготеет к супралапсарианизму по сравнению с инфралапсарианизмом. Усиливает ли оно первый, меня здесь не интересует. Меня больше заботит разработка элемента теодицеи. Дж. Л. Макки утверждал, что поскольку Бог имеет предведение, Он знал бы тех, кто совершал бы только благие выборы, и потому сотворил бы их. Я же хочу сказать здесь, что, возможно, Бог желал сотворить мир, даже зная о возможности грехопадения, потому что Он тем самым смог бы проявить Свою силу в еще большем великолепии. Я думаю, что в работе «The Greater-Good Defence» (Р. 156, 157) содержится ответ на вопрос Павла: «Станем ли грешить, чтобы преизобиловала благодать?». Суть заключается в следующем: если падение необходимо, чтобы имело смысл искупление, тогда средство действует, потому что произойти это может только так;

обращения к благу для тех, кто нравственно пал. Он искупает их и делает Себе подобными во всем, что позволяет Его природа. Он преобразует падших тварей — в богоподобные. Это еще большее проявление силы и любви к творению.

Без сомнения, Бог суверенен в существенном смысле. Но вопрос в том, сколько суверенитета Он должен сохранить, чтобы остаться таковым по существу? Это суверенитет, распространяющийся на все и на всех? Без сомнения, это возможно, если Он этого хочет. Но снова возникает поставленный нами ранее вопрос: распространяется ли Его суверенитет на творение, если последнее не обладает силой? С другой стороны, Он не может быть единственным подлинно существующим и действующим, если решает сотворить других, действительно и значимо свободных. Но мы утверждали, что ничто не угрожает Богу, который *по существу Своему* всемогущ и суверенен. Есть только случаи, когда Он может проявлять Свою любовь посредством даров, которые Он дарует. И Писание ясно говорит, что в этом у Него нет соперников, и Он выразил Свою любовь высочайшим из возможных способов, Он не сокрыл самого близкого Его сердцу<sup>1</sup>. Он даровал Христа миру. Откажет ли Он нам в силе, которую может дать, в ведении, совершенной благодати?

Теозис согласуется с новозаветным образом благодатной, бесконечной и неизреченной любви Божией. Разве Суверенное Бытие не *желает* таких тварей, которые способны действовать на уровне, более совместимом с Ним? Павел сказал, что для этого мы должны облечься в бессмертие и нетление<sup>2</sup>. То есть, чтобы мы могли во все большей степени наслаждаться высокими сферами, где обитает Бог. Бог не мог бы создать всемогущих богов, когда замышлял сотворение мира. Но почему не богоподобных тварей — не всемогущих, но силой во

---

аргумент «средства-цели» работает, если средства — это единственный путь достижения цели. В последней части указанной работы утверждается, что есть цель, требующая зла; то есть Бог желал допустить падение, потому что оно позволяет проявиться Его любви и силе более полно, чем если бы падения не было; это благо искупления (план Искупления — Redemption specification) и благо обожения человечества. Для более подробного знакомства с идеей Redemption specification см. мою работу «The Greater-Good Defence», Chapter 7 «O Felix Culpa, Redemption, and the Greater-Good Defence» и продолжение этой темы в моих статьях, опубликованных в сборниках: Проблемы христианской философии М., Прогресс-Академия, 1994 и Искупление. СПб., Высшая Религиозно-Философская Школа, 1999.

<sup>1</sup> Так, в Послании к Римлянам читаем (8:32): «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?».

<sup>2</sup> 1 Кор. 15.

многом подобных Богу и потому действительно богоподобных? Может быть, немного ниже по сравнению с ангелами, то есть, сначала. Но нам говорят, что даже они стремятся проникнуть в то, что Он сделал для нас. Сотворенные в качестве богоподобных, мы обладаем производным суверенитетом, и поэтому мы можем принять решение пребывать в единстве с Ним и царствовать вместе с Ним. Мы будем подобны Ему, ибо мы увидим Его, как Он есть.

А что касается отвергающих Бога, «ходящих с важным видом и снедающих время на сцене, а потом пропадающих в никуда», то, как сказал Шекспир, «их жизнь — басня, рассказанная глупцами, полная шума и ярости, но без смысла». Те же, что выбирают новое человечество во Христе, возносятся, чтобы царствовать с Ним на небесах. Они будут как боги, обладающие суверенитетом, хотя и под суверенитетом Бога. Все, что принадлежит Христу, принадлежит и им. Начертанная Августином картина двух царств оказывается удачной. Каким-то образом, вместе, обе судьбы отражают славу Божию и Его любовь. Даже для тех, кто решил отвергнуть Нового Адама и готов к такому выбору, открыто преддверие, которое Бог в Своей справедливости и милосердии считает достойным их. Царствование там с Князем тьмы бессодержательно и само по себе лишено смысла, поскольку даже там Бог является высшей властью. Милосердие Бога и Его суверенитет берут верх, невзирая ни на что. Наверное, на Его условиях все это имеет смысл, то есть, существование обоих вселенных или царств — света и тьмы. Следовательно, для Бога это возможный мир; может быть, по зрелом размышлении даже лучший из двух возможных миров.

О, Благодать, без меры и границ,  
 От Зла родить способная Добро  
 И даже Зло в Добро преобразить!  
 Ты чудо, большее того, что свет,  
 При сотворенье мира извлекло  
 Из мрака. Я сомненьем обуян:  
 Раскаиваться ль должно о грехе  
 Содеянном иль радоваться мне,  
 Что к вящему он благу приведет  
 И вящей славе Божьей, вящей ласке  
 Господней людям и торжествованью  
 Над гневом — милосердья...<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Джон Мильтон. «Потерянный рай» (пер. Арк. Штейнберга). М., 1982. С. 361.