

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

Проблемы теодицеи и апокатастасиса и богословие ипостасной свободы

УДК 271.2-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_62

Аннотация: В статье в рамках ипостасно-природной онтологии анализируются попытки теодицеи различных христианских мыслителей. Отмечена ценность апелляции о. Павла Флоренского к антиномичности теодицеи как таковой и связи ее с антроподицей. Теория апокатастасиса, согласно которой в многовековом развитии происходит спасение всех, признается несостоятельной, как постулирующая тоталитарность спасения и исключающая личностную свободу. Отмечена разница понимания зла и страданий в дуалистических религиях и в христианстве, где они неабсолютны и являются инструментами Божественной педагогики. Тема земного страдания и кенозиса человека возводится к нестрадательной кенотической самоотдаче Лиц Троицы во внутритроичной жизни. Попущение Богом зла и страданий связывается с призванием падшего человеческого рода, созданного по образу Святой Троицы, к единству через обладание единой природой не для себя. Решение проблем теодицеи, антроподицеи и апокатастасиса возможно только в контексте ипостасно-природного баланса, в котором центральное положение занимают понятия ипостасной свободы и личностного произволения.

Ключевые слова: теодицея, антроподицея, апокатастасис, Святая Троица, личность, свобода, произволение, ипостасно-природный баланс, единство, ипостасный кенозис, эсхатология.

Об авторе: **Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич)**

Доктор богословия, кандидат технических наук, доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии.

E-mail: m.zink@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-544X>

Ссылка на статью: Мефодий (Зинковский), иеромон. Проблемы теодицеи и апокатастасиса и богословие ипостасной свободы // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 62–75.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2021

Hieromonk Methody (Zinkovskiy)

Problems of Theodicy and Apocatastasis and the Theology of Hypostatic Freedom

UDC 271.2-284

DOI 10.47132/1814-5574_2021_4_62

Abstract: The article analyzes the attempts of theodicy of various Christian thinkers within the framework of hypostatic-natural ontology. The appeal of Fr. Paul Florensky's approach to the antinomianism of theodicy is evaluated as well as its relation to anthropodicy. The theory of apocatastasis, according to which the salvation of all takes place via centuries of development, is recognized as inconsistent, as postulating the totalitarianism of salvation and excluding personal freedom. The difference between the understanding of evil and suffering in dualistic religions and in Christianity, where they are not absolute and are tools of Divine pedagogy, is outlined. The theme of earthly suffering and human kenosis is linked to the non-compassionate kenotic self-giving of the Persons of the Trinity in the intra-trinitarian life. God's allowance of evil and suffering is associated with the vocation of the fallen human race, created in the image of the Holy Trinity, to unity through the possession of the universal nature not for selves. The solution of the problems of theodicy, anthropodicy, and apocatastasis is possible only in the context of the hypostatic-natural balance, in which the concepts of hypostatic freedom and personal will occupy a central position.

Keywords: theodicy, anthropodicy, apocatastasis, Holy Trinity, personality, freedom, hypostatic-natural balance, unity, hypostatic kenosis, eschatology.

About the author: **Hieromonk Methody (Zinkovskiy Stanislav Anatoliyevich)**

Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Associate Professor, Department of Theology of the Center for Academic Relations at the Russian Christian Humanitarian Academy.

E-mail: m.zink@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5221-544X>

Article link: Methody (Zinkovskiy), hierom. Problems of Theodicy and Apocatastasis and the Theology of Hypostatic Freedom. *Khristsianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 62–75.

Происхождение термина и проблематика теодицеи

Слово «теодицея» происходит из греческого языка, слагаясь из двух составляющих: Θεός — Бог, и δίκη — право, справедливость, судопроизводство. В буквальном переводе «теодицея» означает «богооправдание», в грубом варианте — даже судопроизводство над Богом, попытку оправдать Бога, то есть сочетать представления о благом Боге с присутствием зла в мире.

Термин «теодицея» был введен в научный обиход Г. В. Лейбницем в 1710 г. [Leibnitz, 1710; русский перевод: Лейбниц, 1892], но сам вопрос о сосуществовании благого Бога с Его доброй волей и зла и страданий в мире ставили уже в древности. Отвечая на него, древнегреческий философ Эпикур (341–269 до Р. Х.) опирается на два тезиса: Бог «может — не может», «хочет — не хочет». При этом он предлагает четыре вариации: либо Бог не может и не хочет устранить зло в мире, либо может, но не хочет его устранить, либо хочет, но не может, и самая проблематичная постановка вопроса: Бог может и хочет устранить зло в мире, но все же не устраняет. Почему же не устраняет? Эпикур не смог ответить на этот вопрос [Hospers, 1990, 310]. Ветхозаветная книга Иова тоже посвящена острому вопросу отношений Бога и человека в контексте страданий последнего. Да, многострадальный Иов благословляет Творца и Промыслителя на пике своих скорбей, но понять его реакцию можно только в свете веры в обетованного Мессию.

К проблеме теодицеи обращался И. Кант [Кант, 1791], многие русские мыслители, большей частью философы, в числе которых И. А. Ильин [Ильин, 1925], князь Е. Н. Трубецкой [Трубецкой, 1922, гл. 2], Б. П. Вышеславцев [Вышеславцев, 1928], Н. О. Лосский [Лосский Н., 1953, ч. 2, гл. 2], прот. С. Булгаков [Булгаков, 1945, отд. 3, гл. 2], Л. Н. Толстой [Толстой, 1993; Чертков, 1913] и Н. А. Бердяев [Бердяев, 1927]. Есть много размышлений о теодицее и у современных авторов (см.: [Шохин, 2006]). По сути, вопросы теодицеи и многие смежные с ними одолевают каждый человеческий ум, а некоторых людей приводят даже к обретению веры. Например, вопрос о страдании невинных младенцев для многих не поверхностно относящихся к антропологической проблематике людей в рамках атеистического мировоззрения остается неразрешимым, а поиск серьезного ответа на него становится не только шагом к познанию существования благого Бога, но и открытием своего личного религиозного опыта.

Теодицея о. Павла Флоренского: апелляция к антиномии

Священник Павел Флоренский пытается ответить на вопрос о теодицее в книге «Столп и утверждение Истины»¹, представляющей собой попытку объяснить, как можно сочетать страдания человека, присутствие зла в мире, возможность существования зла или страданий в вечности с благостью Бога. Сам о. Павел критически относился к своей работе и перед ее изданием выражал мнение, что не достиг духовных высот, чтобы говорить о теодицее. Книга, тем не менее, вызвала большой общественный резонанс и, по мнению многих исследователей, явилась свидетельством возвращения части русской интеллигенции к православию². Нашу интеллигенцию в то время волновали такого рода вопросы, и у многих вызвал интерес подход к ним

¹ Частично работа была опубликована в 1908 и 1912 гг., а в 1914 г. в неполном виде, с устранением присутствовавшей в ней софиологии, была защищена как диссертация в Московской духовной академии под руководством архиеп. Феодора (Поздеевского).

² Известный русский философ Н. О. Лосский свидетельствовал, что присланная в подарок в 1913 г. о. Павлом книга привела его к возвращению в лоно Церкви. См.: [Лосский Н., 1991, 203].

о. Павла, который использовал даже математику, пытаясь объяснить христианское мировоззрение, в котором сосуществуют зло, вечные страдания после окончания исторических судеб и благодать Бога. Сам о. Павел признает, что рассудочного ответа на вопрос теодицеи он не нашел.

Для о. Павла вопрос о теодицее, как и все основные истины христианства, например догмат о триединстве Бога, именуемый им «крестом для человеческой мысли» [Флоренский, 1914, 612–614]³, по сути антиномичен. Мы можем спроецировать таинственные антиномии на плоскость логики, физики, и какие-то проекции дадут объяснение, но целостного отображения, соответствующего этим многомерным тайнам, все же не получится. Различные образы, будучи сопоставлены вместе, смогут только примерно обрисовать местонахождение этих тайн (так, например, Христос изображается святыми отцами в образе Врача, Воина и Искупителя). Но здесь для нас важна апелляция о. Павла к антиномии и признание им невозможности полного логического описания основных христианских догматов, а значит, и полной теодицеи, которая разрешается исключительно в вечности, мы же можем только угадывать какие-то ответы.

Теодицея и антроподицея: относительность зла в христианском мировоззрении

Другой вопрос, который затрагивает о. Павел, это вопрос взаимосвязи теодицеи с антроподицеей — оправданием человека. На самом деле это зеркальные темы, связь которых глубоко заложена в Священном Писании. Оправдание Бога и оправдание человека увязываются, например, в книге Иова. Праведный Иов много страдает, и этим страданиям нет видимых оснований. К нему, находящемуся в проказе, нищете и бедствиях, приходят три друга и долго говорят, что он, вероятно, что-то сделал не так и поэтому страдает, таков закон справедливости. Но Иов говорит друзьям, что чувствует «дух Божий в ноздрях» своих! (Иов 27:3) И в конце книги оказывается, что друзья все-таки не правы. У Иова не было какого-то особого греха, за который попущены были эти страдания. Критическим местом является описание ситуации, когда жена Иова предлагает ему: «похули Бога и умри» (Иов 2:9е), с тем чтобы Бог наказал его и страдания закончились. Отметим, что в Септуагинте буквально говорится не «похули», а «рцы некое слово Богу», то есть более деликатно подразумевается некое противоречие. Но Иов отвечает: «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов 2:10).

По мысли священнописателя, попущение Богом зла — это определенная педагогика, и если зло приносит в конце концов благо, то его нельзя признать абсолютным. Злом относительным можно назвать страдания человека, которого чему-то обучают. И любые страдания в человеческой жизни отражают те или иные жизненные этапы и несут педагогическое значение. Эту древнюю мысль мы найдем у Оригена [Ориген, 1897, 169, 193, 214, 216–217], ее выражал Климент Александрийский [Clemens Alexandrinus, 1. 8; см.: Кирилл Зинковский, 2013, 101]. То же скажет в попытках теодицеи в XX в. философ Н. О. Лосский: «Зло никогда не бывает абсолютным» [Лосский Н., 1953, 183].

С христианской точки зрения, проводя теодицею, мы должны ответить на вопрос о дуализме. Дуалистические течения говорят, что добро и зло должны сосуществовать, именно так возникает диалектика развития. Этой идеологией диалектики противоречий пользовались и материалисты в коммунистическом историософском дискурсе. Но в системе, где добро и зло, как плюс и минус, как свет и тень, мужское и женское, верх и низ, сосуществуют, зло перестает быть злом как таковым. Подобной опасности дуалистического обоснования зла мы должны избегать в нашем христианском толковании, потому что, с точки зрения христианства, зло хоть и существует, но не вечно. В своей временности зло, попущением Божиим, может иметь позитивные последствия, но только оставаясь относительным и не получая онтологического

³ Эту идею повторит В. Н. Лосский (см.: [Лосский В., 1972, 38]).

статуса. И поэтому, если в дуалистических религиях система двуединства добра и зла считается неизбежной, то в христианстве она выражает некое педагогическое домостроительство и имеет временное значение.

Ориген и его теория апокатастасиса

Известный богослов и ученый Ориген (185–254) попытался объяснить отсутствие зла в вечности за счет теории апокатастасиса. О том, что подразумевал Ориген под понятием «апокатастасиса», до сих пор идут споры. Современный исследователь Института философии РАН А. В. Серегин говорит о существовании пяти версий понимания теории апокатастасиса Оригена у современных ученых, построивших его систему, потому что Ориген не проговорил до конца элементы своего видения [Серегин, 2003]. При этом ученый выдвигает свою, шестую, версию о том, что означает апокатастасис у Оригена.

Само слово «апокатастасис» (греч. ἀποκατάστασις), как правило, означает возвращение в прежнее состояние, восстановление. В Священном Писании это слово используется всего один раз, и не в смысле обращения всего на круги своя, покаяния дьявола и бесов и восстановления всех тварных существ в изначальное безгрешное состояние, а в смысле исполнения всех пророчеств Библии (Деян 3:21). Представления об апокатастасисе у Оригена, как о всеобщем восстановлении, вписываются в ряд других его воззрений, в том числе в учение о множественности миров, именуемых им эонами.

Отметим, что Ориген многие свои мысли высказывал как художник, делающий наброски. Время его жизни — период гонений на христианство и только начало систематического христианского богословия. Оригена нельзя назвать еретиком, потому что он не настаивал на своих взглядах, не противился Церкви, тогда как еретики, например Арий, настаивали на своем учении даже при соборном осуждении его Церковью. Ориген высказал ряд богословских мыслей, которые позже развили его ученики. Некоторые из этих построенных взглядов были осуждены на Пятом Вселенском Соборе, сам же Ориген не был соборно осужден. Богословская ошибка не является ересью, и если ересь можно определить как грех воли, грех противления Церкви, то ошибка остается ошибкой, и человек имеет на нее право. Такие ошибки имели и некоторые святые, в том числе свт. Григорий Нисский, говоривший об «апокатастасисе», правда в другом, нежели у Оригена, контексте. Согласно святителю, зло как «не сущее» и характеризующееся как «недостаток добра» [Григорий Нисский, 1862, 27; см.: Оксюк, 1999, 507] не может существовать вечно, а искупительная Жертва Христа сильно исцелить греховную волю падших демонов и дьявола [Григорий Нисский, 1862, 70].

У Оригена было видение апокатастасиса как происходящего в процессе длинной цепочки веков. И если с точки зрения христианской антропологии человеческое тело повреждено последствиями грехопадения, но телесность изначально присуща человеку, то для Оригена телесность является результатом грехопадения и степень грубости тела отражает глубину грехопадения человека или ангела. Ориген хотя и разделяет людей на праведников и грешников, продолжая библейскую традицию, но предлагает теорию множества веков, согласно которой Божественная педагогика из века в век через спиральное развитие отфильтровывает души людей и ангелов, направивших свое произволение к Богу. Это приводит в конце мира к восстановлению всех. Отметим, что эта теория была представлена Оригеном как «великая надежда», а не как догмат, и он на этой теории не настаивал (см.: [Crouzel, 1991, 311]). Мысли о спиральном развитии, но немного в другом виде, есть и у прп. Максима Исповедника, утверждающего: «Ничего из прошедшего в бытие нет совершенно неподвижного по своему [природному] логосу... все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно» [Максим Исповедник, 2006, 59–60; Maximus Confessor: *Ambiguorum liber*, 91. 1072 B].

Проблема личной свободы: тоталитарность спасения у Оригена

Но все же учение Оригена об апокатастасисе можно определить как противоречивое. Ведь если в конце концов все должны признать правоту Бога, то, несмотря на длительность веков и множество повторений, эта система отношений Бога и человека тоталитарна, потому что в ней рано или поздно, независимо от того, кто ты, где и когда живешь, ты все равно к Богу придешь и с Богом согласишься. И наличие личной свободы, о которой Ориген в то же время говорил, ставится под сомнение. Не сдал контрольную? Хорошо. Двадцать раз сдашь, триста раз сдашь, на триста первый раз поймешь, что учитель прав! Такая постановка вызывает внутреннее отвращение, как у человека, которому объясняют: «Знаете, с вами будут работать долго, но рано или поздно вы поймете, что правы те, кто с вами работает». В таком виде, конечно, Ориген эту систему не формулировал, но если ее до конца артикулировать, то она получается именно такой.

Здесь возникает проблематика между тем, что, с одной стороны, Бог есть Любовь и Он хочет спасения всех, а значит, Он должен сделать все, чтобы спасти человека, и тогда кажется красивой эта теория множественного «просеивания» из века в век. А с другой стороны, возникает проблема свободы, которая в конце концов асимптотически устремляется к нулю. То есть все равно все будут, так сказать, стоять у порога, там, где надо, и признавать то, что надо. И сейчас подобная проблематика остается для многих открытой. О теории всеобщего спасения так говорит утверждающий значение человеческой персоны архим. Софроний (Сахаров): свобода человека «заключается в свободе произволения, в возможности „принять“ или „отвергнуть“» [Софроний Сахаров, 2010, 296]. Это значит, что человек может сказать Богу «да» и «нет» в любое время, в любом месте и всегда. И возможны устойчивые, по сути вечные «нет» и «да».

Если мы отрицаем, что полнота свободы сохраняется всегда, значит, мы ставим под вопрос саму концепцию личной свободы. И о. Софроний возводит тему земного страдания, которое рано или поздно уходит к нестрадательной самоотдаче, которая присутствует во Святой Троице. Вопрос о сообразности человека Богу и возможности свободы наряду с единством с себе подобными и с Творцом наш зарубежный богослов сводит к тому, что Три Ипостаси в Троице могут обладать единой Природой бесконфликтно, или в симфонии, гармонии, «со-дыхании произволений» (ὑπόμνησ σὺμφωνία) [Gregorius Theologus, 36. 76 B]⁴, поскольку Они обладают Природой Друг для Друга и, по сути, непрестанно отдают эту Природу Друг Другу. Представление о том, что человек, существующий как личность по образу троичной гармонии Ипостасей, призван посылно осуществить в своей жизни такую гармонию, «симфонию личностей» [Афанасий Евтич, 2009, 209], позволяет положить серьезный фундамент как для тео-, так и для антропологии.

Ипостасный кенозис Лиц Святой Троицы как образ ипостасного кенозиса человечества

В современной богословской литературе имеют место разногласия о взглядах о. Софрония на кенозис во Святой Троице, и некоторые даже склоняются отнести его взгляды к еретическим, утверждая, что якобы у святых отцов нет идей о внутритроичном кенозисе. Однако в творениях святых отцов мы найдем близкие идеи о нестрадательной, личностной «самоотдаче», о передаче власти решения. Когда свт. Афанасий Великий толкует фрагмент из Книги пророка Исаии, где Бог, апеллируя к Себе во множественном числе, что всегда толковалось святыми отцами как внутритроичный аспект: «Кто пойдет для Нас?», то исторически он относит вопрос к пророку Исаие, отвечающему: «Вот я, пошли меня» (Ис 6:8), но также относит его и к диалогу Отца и Сына. Этот фрагмент является своеобразным комментарием к иконе Святой

⁴ О симфонии Трех Лиц в Едином Божестве говорит и Дидим Слепец: «ἐν καὶ ἐν καὶ ἐν πρὸς ὅσων ἰδιουστέατος δηλοῖ ἐν μιᾷ θεότητι καὶ συμφωνίᾳ» [Didymus Alexandrinus, 39. 984 B C].

Троицы преподобного Андрея Рублева о Предвечном Замысле, об Агнце, закланном прежде сложения мира (1 Петр 1:19; Откр 13:8). Бог Отец спросил: «Кого пошлю, и кто пойдет? Все безмолвствовали, и Сын сказал: *вот Я, пошли меня*. Тогда-то, конечно, Отец сказал Ему: *иди* (Ис 6:8, 9)» [Афанасий Великий, 1902, 269–270]. Это яркий пример святоотеческого размышления о личностной вневременной взаимоотдаче в Троице, которая потом, в рамках христологии, будет увязана со страданиями. Но пока это описание деликатного принятия совместного Решения, предполагающего возможность страданий, если произойдет падение человека.

Это ипостасный кенозис, как называет его о. Софроний, личностная самоотдача, которые имеют место и в антропологическом плане. И если святоотеческая мысль утверждает, что человеческий род создан по образу Святой Троицы, то из этого следует, что единая природа Адама принадлежит всем человеческим ипостасям сразу. И здесь закладывается основание для ответа на вопрос, зачем Бог создал человеческую личность, если Он заведомо знал, что человек падет и, возможно, не покается. Создавая Адама, Бог создает весь человеческий род сразу. Не поштучно-отдельно, как на конвейере, на котором бракованное просто подлежит выбросу, но именно весь человеческий род создается во Адаме как единый. Этим предоставляется возможность каждому самостоятельно и одновременно всем вместе, соборно определиться своим личностным решением в отношении к Творцу и своему бытию.

Единство человеческого рода в замысле и создании Бога

Бог, по сути, создает человеческий род сразу, и уже во времени разворачивается сотворенный наш род. По слову св. апостола Павла, в Адаме мы «все согрешили» (Рим 5:12). Что он имеет в виду? Ведь нас вроде еще не было. Имеется в виду, что в Адаме потенциально все мы уже присутствуем. И понятие личности в богословском плане — это отнюдь не просто отдельный индивид и не только уникальность (обычно к свойствам личности мы прежде всего относим уникальность и неповторимость), но и, как во Святой Троице, сущностное единство с себе подобными.

Прп. Иустин (Попович) отмечает, что каждый из нас, будучи поставлен на место Адама, согрешил бы, как Адам [Иустин Попович, 2006, 244]. Мы являемся потомками Адама, мы не просто на него похожи, но мы и природно едины с ним. Подобным образом, как мы мыслим Бога Отца, Бога Сына и Святого Духа — как Три бесконечно уникальные Личности, одновременно находящиеся в бесконечном единстве, — так надо мыслить и людской род. Во Адаме было создано все человечество. И тогда можно озвучить вопрос, стоящий перед Богом при творении человека: если Адам или хотя бы один из его потомков, этих «Адамов» или «Ев», уклонится во зло, то является ли это основанием для отказа от создания всего Адама? Правильно ли не создавать Адама только потому, что один из его потомков будет Иудой? Или создать Адама и дать возможность кому-то быть Иудой, кому-то — Павлом, и кому-то — Петром?

Единство человеческого рода и обладание природой не для себя как образ ипостасного бытия человечества

Адекватная интерпретация ипостасного кенозиса внутри человеческого рода по образу Святой Троицы остается открытой, но в то же время определенно востребованной, потому что человек, по замыслу Бога, обладает природой не только для себя. Правда, нам это не очень понятно, потому что у каждого свои индивидуальные тело, душа, нам кажется, что мы друг от друга отделены, и аспект нашего единства нам не столь очевиден. А с богословской точки зрения он столь же очевиден, сколько и наши личностные неповторимость и уникальность.

Возникает вопрос об обладании нами общим полем человеческой природы, на которое мы воздействуем своими мыслями, чувствами и делами. Как им обладать

нетоталитарно, не вступая в войны, не переходя в состояние постоянного противоречия друг с другом? Это возможно только по образу Лиц Святой Троицы, за счет отдания своей природы другим и одновременно приобретения, потому что, согласно богословию личности, отдавая, ты приобретаешь. Когда ты даешь другим, то принимаешь то, что им принадлежит. Это происходит за счет актуализации единства.

Для пояснения здесь можно привести примеры из вычислительной техники. Если компьютер работает сам для себя, то он один, а если его включают в сеть, то он получает информацию со всех других компьютеров. Отдавая свою информацию в эту сеть, он одновременно получает информацию от других, кому он «открылся», и становится гораздо более «продвинутым». Хотя это лишь информационный аналог, но, тем не менее, показательный пример действия принципа ипостасной открытости. Если человек индивидуализирует природу для себя, то он постулирует: «это только мое тело, а от предков, потомков, друзей я обособляюсь или допускаю единство по принципу, например, выгоды и комфорта, и если вы не удовлетворяете этим условиям, то — до свидания». Это личностная, или ипостасная, закрытость, но только за счет ипостасной открытости возникает возможность реализации сообразности жизни Святой Троицы.

Решение проблемы теодицеи в контексте богословия личности

Творческое призвание человечества к жизни, согласно принципу единства и различия по образу Святой Троицы, позволяет перевести ответы на вопросы о правде, зле, свободе, оправдании Бога и человека из области природы в область ипостаси, в область богословия личности. Под областью природы мы подразумеваем не только предметы материального мира, но и природу самую тонкую — природу человеческого ума, мыслей, которая так же, как материальная, устроена иерархически. В рамках сколь угодно тонкого природного и энергетического мышления невозможно вполне ответить на вопросы о свободе, выборе, ответственности, правде, богооправдании или человекооправдании. Многие решения изнутри области природы, которые уже предлагались некоторыми мыслителями, большей частью неудовлетворительны. Например, Г. В. Лейбниц, который в свое время занимался теодицеей, утверждал, что Бог создал мир максимально лучший из возможных, но ограниченный, поэтому в нем присутствовало зло. Выдающийся философ, к сожалению, не был знаком с ипостасно-природной онтологией и мыслил о монадах-сущностях. Он ввел понятие духовных единиц, атомов, но и Бог в его системе — просто Монада, а не Триада! В такой системе из, пусть духовно понимаемой, природы складывается весь мир, и ипостасно-природный баланс остается вне дискурса. Ограниченность монад приводит к неизбежности зла в мире, хоть Бог и минимизировал это зло, согласно Лейбницу [Лейбниц, 1982–1989; см.: Мефодий Зинковский, Головина, 2020].

В рамках чисто природного мышления невозможно полноценно применить термин «личность» ни к Богу, хотя Священное Писание говорит о Трех Лицах в Нем, ни к человеку. Ипостасно-природный баланс приоткрыт нам в Троице, богословие личности видит его и в человеческом роде, и это представление помогает понять, что есть Человек.

Оказывается, что ответ на вопрос о теодицее в полной мере возможен только в плоскости христианского богословия! И прав был Н. А. Бердяев, утверждая: «Я христианин и потому верю, что проблема теодицеи разрешена явлением Христа и совершенным Им делом искупления и спасения» [Бердяев, 1927, 52]. Когда Личность Христа соединяет две области бытия: Святой Троицы — нетварной, и человечества — тварной, когда Христос становится Человеком, будучи Сыном Божиим, и как Человек берет на Себя трудности, страдания и грехи всех людей, то с этого момента для Н. А. Бердяева тема теодицеи закрыта. Остается вопрос антроподицеи, вопрос — насколько человек оправдается в свете искупления, которое совершил Бог ради человечества.

О «наказании Богом за гробом»: ипостасная свобода в выборе вечной участи

Касаясь темы вечной участи человека и возможности вечных страданий, сопоставляя ее с идеями Оригена об апокатастасисе, надо сказать, что, по слову о. Софрония (Сахарова), мы не можем постулировать тоталитарность спасения (см.: [Софроний Сахаров, 2010]). Конечно, Бог хотел бы спасения всех, но темы наказания и воздаяния должны быть адекватно восприняты нами в рамках понятия о свободе богоподобной личности.

Средневековое римо-католическое мышление значительно исказило представления людей о Боге, о судьбах мира и о Страшном Суде. А согласно богословию личности на Страшном Суде не Бог, как верховный Судья, посылает людей туда или сюда, а человек сам определяется в том или ином состоянии, в соответствии с его жизненным багажом. И, как скажет прп. Максим Исповедник, Бог есть «Солнце правды (Мал 4:2), и Он просто озаряет всех лучами Своей Благодати» [Максим Исповедник, 1993, 217], одинаково простирая Свою любовь на всех. Но на одного эта любовь действует как солнце на воск, который тает и благоухает, а на другого — как солнце на кусок мокрой грязи, которая высыхает и превращается в песок. Такое сердце станет просить Бога, чтобы Божьего Света было меньше, и благодать Божия будет состоять в даровании минимума Света тому, кто так просит [Максим Исповедник, 1993, 217].

В свете святоотеческой мысли мы можем понять, что наказание за гробом отнюдь не подобно ситуации, когда баба Яга засовывает Иванушку в печку или кидает на сковородку. За гробом человек сам определяется в своем состоянии в зависимости от того, что стяжала его личность в земной жизни. Либо это процесс индивидуации, бесконечного резания «пирога человеческой природы», который невозможно разрезать, потому что природа задумана Богом как единая, либо — движение к единству и жизни в Боге. Человеческая личность способна минимизировать богообщение, пережав сосуды связи с Богом, а Божья милость состоит в даровании человеку свободы самоопределения. Процесс индивидуации, как асимптотическое, бесконечное стремление к обнулению, возможен благодаря дарованной Богом человеку личностной свободе.

В рамках средневекового понимания наказания за гробом находится вопрос: «зачем Бог наказывает второй раз?». Ответом на это могут послужить слова Н. А. Бердяева о том, что «отношение человека к Божеству не может быть юридическим договором» [Бердяев, 1909, 59]. И если в Средневековье рассуждали о награде или о наказании, то святые отцы говорят, что человек в итоге награждает или наказывает себя сам и сразу: если он грешит, то сразу себя наказывает, если делает добро, то сразу награждает. За гробом это состояние примет некую полноту, но это следствие всей личной предыстории.

Апокатастасис как восстановление всех или не всех?

В Деяниях апостолов апокатастасис как восстановление всех (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*) означает восстановление человека в его достоинстве, исполнение всех пророчеств («до времен совершения всего», Деян 3:21) и не обязательно предполагает всеобщее восстановление. Проблематика теодицеи связана с вопросом: коснется это восстановление всех или только избранных? Согласен ли Бог с восстановлением только части человечества? Зачем Он создал личность, о которой знал, что она не покается и попадет в вечные муки?

Человеческий род — это полиипостасная природа, Адам целостен. Поэтому при создании человека перед Творцом стоял вопрос: либо Он дает свободу всему Адаму, каждой личности, и тогда любая из множества ипостасей будет обладать свободой, или лишает все человечество этой свободы. Бог наделил человечество природой, в которую уже вложены логосы блага, но, давая каждой из миллиардов

сотворенных личностей подлинную свободу во времени и в пространстве, Он, конечно, шел на определенный риск.

Теоретически те, кто не был бы создан, могли бы сказать Богу: «Почему мы не будем жить? Только потому, что один из нас захочет жить подобно людям, находящимся в аду и не могущим видеть лиц друг друга [Димитрий Ростовский, 1764, 359]? Но ведь это его выбор». Ответ такого рода отчасти дает объяснение, хотя люди готовы предложить: «Давайте изыдем эти подленькие, грешенькие личности, и все остальные будут хорошими?!» Но человеческий род — это единая природа, и полное устранение хоть одного из нас просто невозможно. Православная эсхатология говорит о том, что Бог присутствует в «малой» степени и во аде, и поэтому души людей или ангелов, противящиеся Богу, живы, не аннигилируют и имеют хоть и минимальную, но все же связь с Творцом-Жизнеподателем.

К теме апокатастасиса относится и вопрос о судьбе людей, не познавших в земной жизни Христа, и некрещеных младенцев. Священное Писание ясно отвечает, что не знающие Бога будут судимы по совести, а «дело закона... написано в сердцах» их (Рим 2:14–15). Для тех людей, которые не узнали Христа в земной жизни, апокатастасис, строго говоря, не требуется. И если ветхозаветные пророки не знали Христа, но ожидали Его «в гаданиях» (1 Кор 13:12), то и эти люди могли ожидать Христа в своей совести. И к душам, не познавшим Христа в земной жизни, не отнесется требование духовно-церковного бытия, которое они фактически не могли реализовать.

О выражении «да будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28) и человеческой свободе

Обратившись к известным словам ап. Павла «да будет Бог всё во всем» (ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ, 1 Кор 15:28), отметим, что цитаты Священного Писания нельзя рассматривать вне контекста. Формальное прочтение этой цитаты может привести к пантеизму, как это и произошло с последователями профессора А. И. Осипова: некоторые из них продолжили мысль апостола утверждением, что вся Вселенная станет когда-то «телом Христа». Но, рассуждая таким образом, они лишили мир иерархии и логосности, ведь мы хорошо понимаем, что, например, лягушкам не имеет смысла становиться телом Христа (см.: [Зинковские, 2014]).

В приведенной цитате апостол говорит не обо всем мире, а о людях, еще не достигших обожения. Некоторые думают, что если человек не достиг обожения, то он пойдет в ад, понимая Бога в духе средневековой схоластики — как беспощадного Наказателя грешников. Но это совсем не так, и если личное произволение человека было со Христом, то Господь поможет ему, как помог разбойнику, попасть в Царствие Небесное. Касаясь вопроса личного произволения, вспомним об отношении Церкви к самоубийцам. Самоубийства бывают следствием психических болезней, но известны случаи отсутствия у самоубийц психических отклонений. Церковь не отпевает самоубийц (14 правило ап. Тимофея Александрийского), а оставляет суд на Бога. Но прп. Паисий Святогорец скажет: «Мы не знаем... в каком состоянии они находились в последний момент жизни. Может быть, в час, когда их душа выходила из тела, они покаяться, попросили у Бога прощения, и их покаяние было принято» [Паисий Святогорец, 2007, 290]. Можно удивиться, читая эти слова, потому что, строго говоря, у таких людей нет дел покаяния. Но все же мы не знаем, что происходило между ними и Богом в последние минуты жизни.

Самоубийцы не отпеваются еще и потому, что они не должны стать жизненным примером. Так, митр. Вениамин (Федченков) отказался отпевать застрелившегося белогвардейского генерала-эмигранта. Военные, друзья этого генерала, пришли к нему и требовали отпеть самоубицу. Но владыка отказал. Тогда один из военных сказал: «Вы отказались, а я хотел тоже застрелиться, совершить подобное деяние в память о своем собрате, но теперь не буду». Вот пример, когда отказ в отпевании имеет воспитательное

значение. И именно владыке Вениамину принадлежит канон, благословляемый Церковью для келейной молитвы о самоубийцах [Вениамин Федченков, 2020].

Возвращаясь к вопросу апокатастасиса, отметим, что идея «апокатастасиса всех» сама по себе тоталитарна. Бог будет во всем человечестве, желающем быть со Христом, но без насилия. И в этом смысле толкование «да будет Бог всё во всем» тоталитарного аспекта в Священном Предании Церкви не имеет.

Различие природной и ипостасной свободы

Богословие свободы связано напрямую с теодицеей и рассматривает далеко не примитивную проблематику. Так, часто нам кажется, что в нашей земной жизни мы свободны, например, в том, чтобы выбрать на полке магазина определенные продукты. Святые отцы связывали такую «свободу» с греческим термином «γνώμη», который указывает на недостаток знания. Зачастую мы выбираем то, что нам удачно прорекламировали: красивое и привлекательное. Но разве при таком выборе мы свободны? Мы совсем не свободны, если за нашим выбором стоит просто хорошая работа рекламы. Но мы воспринимаем этот выбор как нашу «свободу». А подлинная свобода неразрывно связана с полнотой ведения или знания, которая может достигаться динамически, в процессе само- и Богопознания.

Необходимо также различать свободу природы и личностную свободу. Например, определенная свобода человеческой природы может выражаться в способности организма усваивать разные продукты, а не какой-то лишь один определенный продукт. А личностная свобода делает человека способным отдать что-то из доступных продуктов, что-то более вкусное и нужное, другому человеку. Личностное самоопределение по отношению к потребностям своей природы и природы другого человека отражает личностную свободу.

Богословский ответ на проблему теодицеи состоит в том числе в том, что личностная свобода, несводимая к природной, связана с изначальным творческим актом Бога, Который принимает решение о создании незапрограммированных существ [Бердяев, 1927, 52], обладающих возможностью определяться не только лишь природным аспектом бытия. В отличие от природной, личностная свобода человека принадлежит ему всегда. Святая Мария Египетская покаялась, вырвавшись из оков тяжелейших грехов, а великие святые порой впадали в тяжкие смертные грехи, хотя естественно спросить: они почти достигли обожения, творили чудеса, каким образом они пали? Конечно, подлинная личностная свобода — это только некая эсхатологическая перспектива, когда Бог будет все больше и больше одаривать человека ведением, способностями, твердостью воли, исправностью проэрисиса (греч. προἰρέσις — личное определение внутренних стремлений, см.: [Мефодий Зинковский, 2014]), приобретающего, как скажет прп. Максим Исповедник, здоровую устойчивость [Maximus Confessor: *Mystagogia*, 91, 676 A]. В таком исцеленном, обоженном состоянии проэрисис станет свободным от гномических колебаний, склонности ко греху и станет обогащающей составляющей благо-бытия.

Заключение: о значении самоопределения и единой ипостасно-природной онтологии в теодицее и антроподицее

Теодицея, по сути, напрямую связана с богословием человеческой личности, понятием ипостасной свободы и антроподицеей в свете изначального призвания человека к богоподобию. Невозможно «нетоталитарное» понимание апокатастасиса как «счастливого», но неизбежного введения всех в царство Творца. Решение вопросов теодицеи, антроподицеи и апокатастасиса возможно только сквозь призму личностной свободы, в контексте двухполюсной ипостасно-природной онтологии, открытой христианством, но до сих пор до конца не осознанной нами.

Самоопределение человека, связанное с понятием «*προαίρεσις*», и его временная и окончательная судьба зависят именно от личностной свободы и остаются за порогом рационального, «природного» метода прогнозирования и принятия решений. Подлинная человеческая свобода может быть понята и реализована только в ипостасно-природном балансе. Ошибочно предлагать человеку варианты множества миров, как у Оригена, ведь он все равно останется ограниченным в цепочке этих миров. Ошибочно и утверждение Г. В. Лейбница о том, что мир и человек всегда ограничены и именно потому несвободны и зависимы от зла. Святоотеческая ипостасно-природная онтология позволяет уйти от ограниченности подобных построений. Поскольку человек ипостасно-природен, то, хотя сама природа человека и ограничена как тварная, но ипостась — открытое вечности начало, поэтому человек может рассматриваться как потенциально бесконечный.

Богословие личности также позволяет осмыслить вочеловечение Сына Божия как практический путь тео- и антроподицеи, осуществляемый Самим Творцом. Соединение во Христе Божества с человечеством невозможно объяснить на уровне природы, поскольку единство бесконечного и конечного физически немислимо. Но посредством ипостасного принципа единения оказывается возможным осмысление факта Боговоплощения, актуализирующего изначальное личное и вполне свободное взаимопонимание между Адамом и его Творцом.

Источники и литература

1. Афанасий Великий (1902) — *Афанасий Великий, свят.* На слова: вся Мне предана суть Отцем Моим // *Афанасий Великий, свят.* Творения: в 4 т. ТСЛ: Собственная типография, 1902–1903. Т. 1. С. 268–276.
2. Афанасий Евтич (2009) — *Афанасий (Евтич), иером.* Экклезиология апостола Павла / Пер. с сербск. С. Луганской. М.: Новоспасский монастырь, 2009.
3. Бердяев (1927) — *Бердяев Н. А.* Из размышлений о теодицее // *Путь.* 1927. (Апрель). № 7. С. 50–62.
4. Бердяев (1909) — *Бердяев Н. А.* Опыт философского оправдания христианства (Доклад, читанный в московском, петербургском и киевском религиозно-философских обществах) // *Русская мысль.* М., 1909. Год 13. Кн. IX. С. 54–72.
5. Булгаков (1945) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. Париж: Издательство YMCA-PRESS, 1945. Ч. 3.
6. Вениамин Федченков (2020) — *Вениамин (Федченков), митр.* Канон о самовольне живот свой скончавших. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Fedchenkov/kanon-o-samovolne-zhivot-svoj-skonchavshih/ (дата обращения: 28.09.2021).
7. Вышеславцев (1928) — *Вышеславцев Б. П.* Трагическая теодицея // *Путь.* 1928. (Январь). № 9. С. 14–32.
8. Григорий Нисский (1862) — *Григорий Нисский, свят.* Большое огласительное слово // Творения святого Григория Нисского: в 8 т. М.: Тип. В. Готье. 1862. Т. 4. Гл. 7. С. 1–110.
9. Димитрий Ростовский (1764) — *Димитрий Ростовский, свят.* Житие Макария Великого // *Димитрий Ростовский, свят.* Жития святых: в 4 кн. Киев: Киево-Печерская лавра, 1764. Кн. 2. Л. 354–363 об.
10. Кирилл Зинковский (2013) — *Кирилл (Зинковский), иером.* Климент Александрийский о материи, теле Христа и теле человека // *Труды Перервенской Православной Духовной Семинарии.* 2013. № 8. С. 82–117.
11. Мефодий Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Термин *proairesis* и богословие личности // *SCHOLAE.* Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. № 2. С. 312–327.
12. Мефодий Зинковский, Головина (2020) — *Мефодий (Зинковский), иером., Головина И. В.* Монадология Готфрида Лейбница, философский персонализм и богословие

- личности // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 4 (32). С. 112–136. DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10407. URL: <https://epds.ru/bulletin/archive-bulletin/vestnik-eds-2020-4-32/> (дата обращения: 28.09.2021).
13. Зинковские (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Термин «ἐνυλόστατον»: историческое значение и употребление в современном богословии // Церковь и время. 2014. № 2 (67). С. 51–85.
 14. Ильин (1925) — *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой. Берлин: Книгоиздательство Слово, 1925.
 15. Иустин Попович (2004–2007) — *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви // *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 5 т. / Пер. с серб. С. Фонова. М.: Паломник, 2004–2007. Т. 2.
 16. Кант (1791) — *Кант И.* О неудаче всех попыток теодицеи. Б. м., 1791.
 17. Лейбниц (1982–1989) — *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // *Лейбниц Г. В.* Сочинения: в 4 т. / [Редкол.: Б. Э. Быховский и др.]. М.: Мысль, 1982–1989. Т. 4. С. 49–401.
 18. Лейбниц (1887–1892) — *Лейбниц Г. В.* Теодицея. Пер. К. Истомина // Вера и разум. 1887–1892.
 19. Лосский В. (1972) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 9–128.
 20. Лосский Н. (1953) — *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953.
 21. Лосский Н. (1991) — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
 22. Максим Исповедник (2006) — *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну (О Трудностях) // *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 51–383.
 23. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве Воплощения Сына Божия // *Максим Исповедник, прп.* Творения: в 2 кн. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. С. 215–256.
 24. Оксюк (1999) — *Макарий (Оксюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. М.: Паломник, 1999.
 25. Ориген (1897) — *Ориген.* Увещание к мученичеству // *Ориген.* О молитве. Увещание к мученичеству / Пер. Н. Корсунского. СПб.: Издание И. Л. Тузова, 1897.
 26. Паисий Святогорец (2007) — *Паисий Святогорец, прп.* Слова: в 6 т. М.: Святая Гора, 2003–2013. Т. 4: Семейная жизнь. / Пер. с греч. мон. Доримедонта. М., 2007.
 27. Серегин (2003) — *Серегин А. В.* Апокатагасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 170–193. URL: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/arocas.htm> (дата обращения 28.09.2021).
 28. Софроний Сахаров (2010) — *Софроний (Сахаров), архим.* Письмо 3. О божественной благодати и свободе человека // *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг Богопознания. Свято-Иоанновский Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010. С. 294–302.
 29. Толстой (1994) — *Толстой Л. Н.* Путь жизни. М.: Высшая школа, 1993.
 30. Трубецкой (1922) — *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. Берлин: Слово, 1922.
 31. Флоренский (1914) — *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М.: Путь, 1914.
 32. Чертков (1913) — *Чертков В. Г.* Мысли о Боге, собранные В. Г. Чертковым из различных сочинений, писем и дневников Л. Н. Толстого // *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 24 т. М.: Тип. Товарищества И. Д. Сытина, 1913. Т. 18.
 33. Шохин (2006) — *Шохин В. К.* (отв. ред.) Проблема зла и теодицеи. М.: ИФ РАН, 2006.
 34. Clemens Alexandrinus — *S. Clemens Alexandrinus.* Paedagogus // Patrologiae cursus completus (Series Graeca, далее -- PG): en 161 t. / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Vol. 8: 247–684 (Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 28.09.2021)).

35. Crouzel (1991) — *Crouzel H.* Origène et Plotine. Comparisons doctrinales. Paris: Téqui, 1991.
36. Didymus Alexandrinus — *Didymus Alexandrinus.* De Trinitate // PG 39: 270–1034.
37. Gregorius Theologus — *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXIX. Theologica III // PG 36: 73–104.
38. Hospers (1990) — *Hospers Jh.* An Introduction to Philosophical Analysis. 3rd ed. Routledge, 1990.
39. Leibnitz (1710) — *Leibnitz G.V.* Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. En 2 vols. Amsterdam: Changuion, 1710.
40. Maximus Confessor: *Ambiguorum liber* — *S. Maximus Confessor.* Ambiguorum liber // PG 91: 1031–1418.
41. Maximus Confessor: *Mystagogia* — *S. Maximus Confessor.* Mystagogia // PG 91: 658–722.