

Универсальность или партикулярность спасения во Христе?

Джаковац Александр

Православный богословский факультет, Белградский университет

(Белград, Сербия)

adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Джаковац А.* Универсальность или партикулярность спасения во Христе? / Пер. с серб. Б. Ковачевич // Богослов. 2026. № 2 (10). С. 49–80.

DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2026.10.2.002

АННОТАЦИЯ В этой работе мы исследуем две сотериологические модели. Согласно универсалистской модели, спасение во Христе обеспечено всем людям, точнее — всему творению, тогда как согласно партикуляристской модели оно предназначено только для тех, кто по своей свободной воле выберет спасение. В обеих моделях существуют определенные проблемы. Универсалистская модель сталкивается с искушением фактического отрицания онтологической значимости свободы воли; партикуляристская модель сталкивается с вопросом о том, возможно ли существование вне общения с Богом и как его можно обосновать. Партикуляристская модель также сталкивается с задачей объяснить, почему проклятые уходят в небытие. Необходим ответ на возражения, связанные с единством всей сотворенной природы, которую возглавляет Христос. В этом исследовании мы, взяв за основу взгляды свт. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника, предлагаем сотериологическую модель, которая, оставаясь верной традиционным формулировкам, в то же время содержит решение проблем, которых не получается избежать обоим упомянутым моделям.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: сотериология, универсализм, партикуляризм, эсхатология, Григорий Нисский, Максим Исповедник

Статья поступила в редакцию 15.04.2026,
принята к публикации 05.05.2026.

Д

искуссии об универсальном (всеобщем) или частном характере спасения в последнее время возобновились, даже стали желчны. Подходы к этой теме чаще всего строятся в перспективе исторического развития, а аргументы *pro et contra* очень разнообразны, хотя чаще всего они варьируются в морально-психологических рамках и, по большей части, могут быть сведены к вопросу о том, как Бог может допустить ужасы вечных мучений¹.

Аргументы из традиции, как библейские, так и святоотеческие свидетельства, обычно распределяются по «группам», которые поддерживают конкретный тезис, с четкой целью, чтобы подтверждающие цитаты абсолютизировались, а опровергающие — релятивизировались². Конечно, аргументы Священного Писания и отцов являются первоочередными, они были подробно рассмотрены нами в другом месте³, здесь же мы сосредоточимся на попытке систематического анализа проблемы, отчасти потому, что на основе обсуждений, существующих на данный момент, создается впечатление, (возможно, необоснованное, но довольно сильное), что аргументы от Предания часто используются для оправдания уже установившегося ранее

¹ Эта тема связана как с проблемой существования зла в мире, так и с Божественным промыслом (ср.: *Sutcliffe E. F. Providence and Suffering in the Old and New Testaments*. Nelson, 1955; *Kvanvig J. L. Destiny and Deliberation: Essays in Philosophical Theology*. Oxford, 2011). Один из важных вопросов, над которым трудилась эллинистическая мысль, а затем и христианское богословие, заключается в том, как объяснить происхождение зла, не объявляя Бога его причиной? Дуалистические ответы не брались в расчет, также как и ответы, предлагаемые гностицизмом, который отождествлял зло с материей, творцом которой был злой Демиург. Следовательно, ответ должен был быть связан со свободной волей разумных существ, хотя и в рамках этой концепции рождались многочисленные недопонимания.

² Для иллюстрации перечислим цитаты из Священного Писания, которые чаще всего используются в этой работе. В пользу универсализма обычно цитируются: Деян. 3:21, 1 Кор. 15:24–28, Лк. 3:6; Ин. 17:1; Рим. 5:18, 11:32; 2 Пет. 3:9; 1 Тим. 2:3–6, 4:10; 1 Ин. 2:2, а в качестве подтверждения вечности адских мучений чаще всего цитируются Мф. 18:6–9; 25:31–46; Мк. 9:42–48; 2 Фес. 1:5–10; Иуд. 6:7; Откр. 14:9–11; 20:10, 14–15.

³ *Dakovac A. Apocatastasis and Predestination: Ontological Assumptions of Origen's and Augustine's Soteriologies* // *Bogoslovskia smotra*. 2016. № 86 (4). P. 813–826. Это, конечно, не означает, что мы не будем ссылаться на Священное Писание и отцов, но дискурс не будет строиться на аргументе авторитета.

мнения⁴. По этой причине использование такого рода аргументов потребовало бы подробного и исчерпывающего анализа подлинного значения каждого из источников, что неизбежно превратило бы эту работу в монографию, причем объемную. Кроме того, подобные исследования уже существуют, в них более или менее полно перечислены аргументы такого рода, хотя дискуссия все еще продолжается и, вполне ожидаемо, будет продолжаться, поскольку окончательного консенсуса не видно⁵. Здесь мы также не будем вдаваться в подробности

⁴ Не станем скрывать известный факт, что святоотеческих свидетельств в пользу партикуляризма значительно больше. Укажем на несколько мест из более ранних отцов: *Игнатий Богоносец, сщмч.* Послание к Ефесеянам. 16. 1–2; Второе Послание Климента. 17. 7; Мученичество Поликарпа 2. 3; *Афинагор.* Заступничество христиан. 31; *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. 1. 10. 10; 4. 28. 2; *Тертуллиан.* Апология. 18. 3; 44. 12–13; 48. 12; *Ипполит Римский.* Против греков. 3; *Минуций Феликс.* Октавий. 34. 12–5,3; *Киприан Карфагенский, сщмч.* К Демиртнану. 24; *Лактанций.* Божественные установления. 7. 21; *Кирилл Иерусалимский, свт.* Огласительные слова. 18. 19; 18. 28. Тем не менее не следует забывать, что все эти места, хотя и говорят о вечных мучениях, не содержат специального богословского анализа вопроса. Среди отцов, которые больше интересовались богословским объяснением мучений, безусловно, выделяются блж. Иероним и блж. Августин, а среди выдающихся сторонников общего спасения, помимо свт. Григория Нисского, можно выделить Оригена, Бардесана, Евсевия Кесарийского и Евагрия Понтийского. Создается сильное впечатление, что весь тезис об общем спасении связан с оригенистским «кружком». Даже противники данного учения, Иероним и Августин, пережили *разворот на 180 градусов* по отношению к Оригену. И все же, какими бы ни были исторические обстоятельства постановки и развития этого вопроса, его богословскую значимость вряд ли можно оспорить.

⁵ Илария Рамелли опубликовала исчерпывающее исследование (*Ramelli I.* The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden; Boston, 2013), в котором она стремится использовать аргументы от Традиции, чтобы показать, что универсализм был если не господствующим, то, безусловно, богословски типичным мнением на протяжении всей истории Церкви. Один из основных аргументов Рамелли — различие понятий *αἰδιος* и *αἰώνιος*. Первое означает вечность, а второе — новую эпоху, новый, может быть, и длинный, но тем не менее конечный период времени. Оба эти термина часто переводятся как «вечность» (например, в латыни как *aeternus*), что не соответствует первоначальному значению. Ее аргументы были оспорены Майклом Макклэймондом (*McClymond M. J.* The Devil's Redemption: A New History and Interpretation of Christian Universalism. Grand Rapids, 2019), который в основном ссылаясь на свидетельства христианских писателей, говоривших о вечности мучений проклятых. Его главный тезис в том, что универсалистское понимание спасения исходит от гностиков, однако это не было подтверждено достаточными доказательствами. Кроме того, у него нет почти никакой более серьезной богословской аргументации.

критериев спасения, а удовлетворимся утверждением, что спасение отождествляется с достижением союза с Богом⁶.

АПОРИИ

И универалистская, и партикуляристская точки зрения сталкиваются с некоторыми основательными возражениями⁷. Нередко создается впечатление, что окончательный ответ найти невозможно, поэтому богословы и пастыри часто избегают этой темы или помещают ее на второй план. Ясно, что по этому вопросу нет *согласия отцов*, несмотря на усилия сторонников той или иной точки зрения это согласие найти. Несмотря на старания богословов, очень часто аргументы *pro et contra* встречаются в текстах одних и тех же авторов, нередко в одних и тех же произведениях. Конечно, можно обоснованно поставить под сомнение саму правомерность постановки этой проблемы в форме «или — или», и наш анализ в некотором смысле пойдет именно в этом направлении. Поскольку сегодня не существует четко выраженного «третьего пути», мы должны провести богословский анализ противоположных точек зрения, которые отличаются вариантами ответа на вопрос, будут ли спасены все или только некоторые. При этом сторонники обоих подходов сталкиваются с трудностями при дискурсивном выражении своих точек зрения, и эти трудности кажутся непреодолимыми.

⁶ В этот раз мы оставим в стороне тщательное исследование вопроса о том, необходимо ли для спасения исключительно непосредственное участие в евхаристическом общении в канонических границах Церкви, или это общение возможно с помощью каких-либо других способов, поскольку изучение этой проблемы выходит за рамки настоящей работы. Тем не менее, как мы увидим в дальнейшем, если рассматривать спасение через призму взаимоотношений, формирующих идентичность, то полностью избежать этого вопроса невозможно.

⁷ О некоторых проблемах, которые следуют из универалистского и партикуляристского понимания спасения, мы уже говорили в более ранней статье (Баковац А. Апокатастаза и онтологичја // Богословье. 2014. № 2. С. 156–167), но тогда мы не были готовы предложить решение этих вопросов.

Сторонники точки зрения о вечности мучений должны ответить на вопрос, как можно примирить истину Откровения о благом и праведном Боге с представлением о том, что Он наказывает грешников вечными муками? На это возражение обычно предлагался ответ, который каким-либо образом дистанцирует Бога от судьбы проклятых⁸ (ἐναγής) — в том смысле, что их будущее состояние воспринимается как следствие их свободной воли, которая не хочет общения с Богом⁹. Таким

⁸ Максим Исповедник говорит, что ангелы делятся на две группы: святые ангелы и проклятые (ἐναγής); и что люди также делятся на две группы: благочестивые и нечестивые (ἀσεβής) (ср. *Maximus Conf. De carit.* III. 26). Поскольку значение терминов ἐναγής и ἀσεβής явно совпадает, я выбрал термин «проклятый» как адекватный для описания тех, кто не имеет общения с Богом в вечности.

⁹ Мы будем рассматривать существование свободной воли как аксиому, не вдаваясь в споры о том, существует ли она сама по себе. Дискуссии на эту тему веками велись как в области богословия, так и в области философии. И детерминизм, и индетерминизм имеют как свои убедительные аргументы, так и апории, которые не могут привести к окончательному и четко постулируемому доказательству, которое разумный человек мог бы принять. По словам Тиллиха, спор детерминистов и индетерминистов бесплоден. Он считает, что само понятие «воля», если рассматривать его как сущность, становится подверженным необходимости. Бесплодие дискуссии выражается в том, что она не имеет отношения к человеческому опыту. Согласно Тиллиху, свобода испытывается как намерение, решение и ответственность (*Tillich P. Systematic Theology: Reason and Revelation, Being and God. Vol. 1. University of Chicago Press, 1973. P. 184*). Хотя такое определение может быть правдоподобным, мы все же оставим его в стороне на сей раз и пока что согласимся с Кантом, что этот вопрос находится за пределами чистого разума. Поэтому мы принимаем существование свободной воли как аксиому, как экзистенциальный факт, с которым и которым мы живем. Мы видим себя существами, которые, несмотря на множество естественных взаимообусловленностей, обладают свободной волей. Отрицание свободы воли означало бы превращение человека в биологическую машину. Это не означает, что дискуссии такого рода недопустимы и не являются крайне интересными (в противоположность замечанию Тиллиха). Но принятие антропологической модели без свободы воли означало бы отрицание фактов, которые были даны нам в Откровении, и в то же время необходимо вело бы к отказу от какого-либо богословского анализа, поскольку сам феномен веры, лишенный предпосылки свободной воли, обязательно был бы сведен к иллюзии и самообману. В «Главах о любви» прп. Максим говорит, что злая воля (κακή προαίρεσις) — это «когда, зная, что есть добро, мы выбираем зло» (οἷον ὅταν ἐν γνώσει τοῦ καλοῦ τὸ κακὸν ἀνταίρεμεθα) (*Maximus Conf. De carit.* 33). Интересна и похвальна попытка Иоанна Зизиуласа решить проблему свободы воли путем отождествления ее с любовью (*Zizioulas J. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. New York: SVS Press, 1997. P. 27–65*), то есть общением. Нет сомнений в том,

образом, состояние адских мучений на самом деле является не чем иным, как существованием, лишенным общения с Богом, и вся ответственность лежит на проклятых, которые сами являются причиной своего неучастия в Нем. Бог понимается здесь как источник дара благодати. Как материальное солнце освещает все своим светом, так и Бог все покрывает Своей любовью, то есть благодатью. Будет ли Его благодать блаженством или мучением для тех, кто ее получает, — зависит от них самих. Мучение состоит, среди прочего, в том, что изменение воли после окончания земной жизни уже невозможно. Хотя эта аргументация имеет некоторую силу, тем не менее остается вопрос, почему существует правило, согласно которому «после смерти нет покаяния», то есть почему Бог не позволил бы проклятым, после того как они увидят собственное состояние, изменить свое мнение и все же выбрать общение с Богом. Сторонники такого объяснения также вынуждены опираться на выборочную и редуктивную подборку аргументов из Священного Писания и Предания, где изобилуют свидетельства о Божьем *активном* осуждении проклятых, а не просто о предоставлении их судьбе, которую они сами выбрали (см. например Мф. 25:41)¹⁰. Здесь есть еще одна проблема, связанная

что с точки зрения эсхатологии, свобода только так и реализуется, особенно если общение приравнивается к существованию. Однако это понимание не помогает в вопросе, которым мы занимаемся, то есть в том, что происходит с теми, кто не реализует свою свободу как любовь. На этот вопрос сам Зизиюлас не дает четкого однозначного ответа. Ясно, что он выбирает некую форму партикуляризма, признавая, что в реализации домостроительства спасения будут потери. Хотя это не совсем ясно сказано, создается впечатление, что он является сторонником исчезновения или ухода проклятых в небытие (ср.: *Зизиюлас* *Г.* Христологија и постојање. Беседа 1–4. 1993. С. 117–129). В отличие от него, прот. Георгий Флоровский придерживается антиномического утверждения о том, что творение может совершить метафизическое самоубийство, но не быть обнуленным (*Флоровски* *Г.* Метафизички предуслови утопизма // Теолошки погледи. 1978. № 11 (4). С. 185–210). Таким образом, Флоровский не выходит за пределы, установленные отцами, но на богословском уровне он не предлагает реального решения проблемы. Вопрос об онтологическом статусе проклятых остается открытым. К тезису о возвращении проклятых в небытие мы вернемся в продолжении этого текста.

¹⁰ Более того, различие степеней мучений, которым будут подвергаться проклятые, может указывать на активную роль Бога (Мф. 16:27; Рим. 2:6; Лк. 12:47–48; ср. *Поповић* *Г.* Догматика Православне Цркве. Књига трећа. Београд, 1978. С. 814). Степени мучений при Иустин объясняет степенью морального искажения, но более глубокого теологического анализа он не проводит.

с пониманием благодати. Создается впечатление, что в этой модели благодать понимается натуралистически, слишком похоже на некую природную силу, как излучение, так что ее отождествление с любовью не кажется особенно убедительным.

ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА

Гораздо более сложной представляется проблема онтологического статуса проклятых. Если они действительно лишены общения с Богом, то что определяет такой характер их существования? Если мы принимаем основную богословскую предпосылку, что бытие мира происходит из небытия, то есть что творение приведено в бытие творческой волей Бога, то возникает вопрос, возможно ли вообще бытие творения без божественной поддержки? Если ответ положительный, то есть что такое бытие возможно, то возникает явная опасность того, что самому творению будет приписано божественное свойство самостоятельного бытия, хотя и не утверждается его беспричинность. А именно, если бы утверждалось, что мир после сотворения может существовать без Божией помощи и помимо Бога, тогда он приобрел бы парабожественный статус, стал бы своего рода тварным богом. Кроме того, Священное Писание и святоотеческое Предание многократно подчеркивают постоянную зависимость творения от Создателя¹¹.

Появлялись также некоторые промежуточные решения, которыми пытались объяснить вечное существование проклятых в таком состоянии неизменностью божественной воли. А именно, Бог, Который однажды захотел создать мир, никогда не меняет Своего решения, в то время как «качество» существования тварных существ зависит от их свободной воли¹².

¹¹ Св. Максим, кажется, имеет это в виду, когда говорит: «Ведь как [нечестивый] будет жить, не имея Бога в качестве места, обители и утверждения благобытия, которое [опять же может быть только] в Боге?» (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas.* 61, 15). Однако св. Максим не сделал из этого утверждения никаких выводов, поскольку во многих других местах он говорит об адских мучениях проклятых.

¹² Такие идеи мы находим у св. Максима Исповедника, хотя в этом вопросе он непоследователен. Так, в «Главах о любви» (*Maximus Conf. De carit.* III. 27) читаем:

Однако таким образом Бог становится похожим на аристотелевского неподвижного перводвигателя, что фактически является деистической точкой зрения. В связи с этим также возникает особый вопрос о христологии, то есть о смысле воплощения. Потому что если бы существование было даровано творению раз и навсегда в начале, тогда воплощение Сына Божия на самом деле не является онтологическим событием, *поскольку творение, безусловно, существовало бы вечно, даже если бы воплощение не произошло*. В этом случае боговоплощение сводится к онтологически второстепенному событию, целью которого является не обеспечение вечной жизни для творения, а только нравственное улучшение людей. В этом случае было бы необходимо приложить много схоластических усилий (или прибегнуть к апофатике), чтобы объяснить, почему для прощения грехов было необходимо именно такое действие

«Бог, будучи Самобытием, Самоблагодатью и Самопремудростью (или, чтобы сказать более правдиво, превосходя все это), вообще не обладает ничем противоположным. Твари же, как все обладающие бытием по сопричастию и благодати (а разумные и духовные обладающие еще и способностью воспринимать благодать и премудрость), имеют и нечто противоположное: именно, бытию [в них противостоит] небытие, а способности воспринимать благодать и премудрость — порок и неведение. Для них быть всегда или не быть зависит от власти Сотворившего их. Сопрichaствовать же или не сопрichaствовать Благодати и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ]». Если здесь понимать св. Максима буквально, тогда получается, что существование основано исключительно на воле Творца, хотя сам св. Максим говорит, что созданные существа «имеют бытие по благодати и общению». Если бы мы рассматривали эту цитату св. Максима независимо от его других сочинений, получилось бы, что он придерживается той позиции, что творение — из его тварной перспективы — существует по необходимости, поскольку основано на воле Божией. Но разве в этом случае боговоплощение будет обладать онтологическим значением? То есть как оно относится к существованию или несуществованию творения, если существование обеспечено Божией волей в момент сотворения? Однако в других местах мы находим, что св. Максим придерживается точки зрения, согласно которой тварные существа из-за греха оказались в «опасности обращения самого их бытия в небытие» (*Maximus Conf. Mystagogia. 1. 5*). Такая опасность, очевидно, не угрожает, если существование творения основывается на творческой воле Бога. Эта опасность была бы реальной только в том случае, если бы существование мира зависело от его свободного вступления в евхаристическое общение с Богом, которое стало возможным благодаря осуществлению тайны воплощения в истории. Такая непоследовательность отражает отсутствие решения, которое подтвердит как свободную волю, так и христологически обоснованное бытие творения.

домостроительства, которое нельзя было заменить простым действием Божественной благодати, эвентуальным, опосредованным возвещением через ангелов и пророков?

Если же боговоплощение все-таки рассматривать как онтологическое событие первого ряда — а святыми отцами оно именно так в основном и рассматривается, — тогда воочеловечение Сына Божия — это способ, которым для творения становится доступно общение с Богом, и именно это общение представляет собой *способ и условие его вечного существования*. Но если это так, то есть если общение с Богом, которое стало возможным благодаря боговоплощению, является условием самого бытия творения, то возникает вопрос: как вообще мыслимо бытие проклятых? Если настаивать на их бытии, то следует предположить либо то, что существование на самом деле возможно за пределами союза с Богом (а это значит, независимо от боговоплощения, которое этот союз делает возможным), либо что союз с Богом (который, опять же, осуществлен через воплощение) возможен без согласия творения, основанного на его свободной воле, причем именно этот принудительный союз и есть то, что мы называем адскими мучениями. В этом случае снова появляется проблема теодицеи, поскольку возникает вопрос: почему Бог силой удерживает в существовании тех, кто этого не хочет? Таким образом, мы снова возвращаемся к фундаментальному вопросу о значении тайны боговоплощения, поскольку в этом случае возможно бытие, основанное на одностороннем Божием желании общения. Следовательно, боговоплощение снова не воспринимается как онтологическое событие, потому что, в конце концов, с ним не связано само существование творения, воплощение не является его выбором «быть или не быть».

Как мы видим, утверждение о вечном существовании проклятых встречает серьезные возражения:

1) этическое возражение: как добрый Бог допускает вечные муки?

2) возражение, связанное с онтологическим статусом боговоплощения: если существование *в любом случае* гарантировано, то воплощение не является онтологическим событием, касается только прощения грехов и морального улучшения, а не самого бытия;

3) возражение относительно свободы воли: если, тем не менее, утверждается, что боговоплощение является онтологическим событием и что подлинное существование возможно только через общение с Богом воплощенным, тогда вечное пребывание проклятых в аду должно подразумевать возможность того, что общение будет односторонним и как таковое достаточным, чтобы утвердить бытие творения независимо от его свободной воли. Но и в этом случае боговоплощение отчасти лишается внутреннего смысла, потому что Сын Божий стал человеком именно ради того, чтобы творение могло *свободно* достичь общения с Богом. Все библейское и святоотеческое учение о любви направлено как раз на утверждение *свободы как условия общения*.

На основе этого краткого анализа мы видим, что богословские рассуждения о возможности вечного существования проклятых в таком состоянии противоречат другим богословским аксиомам. Теперь мы попытаемся проанализировать, как обстоит дело с противоположным утверждением — то есть со всеобщим (универсальным) спасением.

УНИВЕРСАЛИСТСКИЙ ПАРАДОКС

Идея всеобщего спасения часто отождествляется с учением об апокатастасисе, что не совсем верно. В некоторых случаях, как с Оригеном, это действительно так. Как известно, Ориген верил в предсуществование духовного мира. Согласно Оригену, Бог создает материальный мир, в котором падшие духи имеют возможность увидеть, как выглядит жизнь без Бога, и после такого педагогического воздействия вернуться к Нему, обретя исходное состояние. В конце все творение будет восстановлено до первоначального состояния, которое приравнивается к спасению. Учение Оригена об апокатастасисе было ясно осуждено Церковью как еретическое.

Свт. Григорий Нисский лишь в некоторой степени следовал Оригену. Он, как и александриец, верил во всеобщее спасение, но для него оно представляло собой не возвращение к какому-то воображаемому идеальному предшествующему

состоянию, а эсхатологическое исполнение. Свт. Григорий считал, что невозможно представить вечное существование проклятых, поскольку таким образом зло получит свое онтологическое основание и станет своего рода антибогом. Поэтому он считал, что все творение в конечном итоге неизбежно придет к общению с Богом, хотя великие грешники будут подвергнуты временным мучениям, которые очистят их и позволят быть в общении с Богом. К этому свт. Григорий добавил свое учение об *эпектазисе*, постоянном эсхатологическом движении к Богу, в котором творение никогда не познает Бога полностью, но приближается к Нему вечно¹³. Таким образом он хотел исключить возможность возникновения оригеновского «пресыщения», а также опровергнуть утверждение Евномия о познании сущности Бога¹⁴. В будущем Царстве для творения не будет возможности насытиться Богом, поскольку оно будет постоянно продвигаться от славы к славе.

Однако эта концепция также имеет существенные недостатки, наиболее важным из которых является отрицание онтологической значимости свободной воли. Поскольку спасение безусловно совершится и все безусловно будут спасены (хотя некоторые — через огонь), то свободная воля на самом деле не играет реальной (онтологической) роли в этом процессе. Если это так, то вновь встает вопрос о смысле боговоплощения, так же как и всего божественного домостроительства. Весь Ветхий Завет свидетельствует о стремлении Бога уверить людей и приблизить их к Себе. Пророки, патриархи, знамения, чудеса, проповеди — все это направлено на «смягчение жестких сердец», не принимающих Бога. Даже само воплощение, сама истинность божества и человечества Христова с таким рвением защищались отцами Церкви именно потому, что это единственный путь, на котором человек может достичь богообщения. Если это общение с Богом возможно осуществить помимо

¹³ Подробнее насчет учения Григория об эпектазисе см.: *Ђаковац А.* Кретање, непрестано напредовање и стремљење (ἐπέκτασις) према светом Григорију Ниском // *Theologia*. 2021. № 64 (2). Р. 5–24, а также *Цветковић В.* Бог и време: Учење о времену Светог Григорија Ниског. Ниш, 2013. С. 275–292.

¹⁴ Хотя вполне возможно и даже вероятно, что свт. Григорий развил идею вечного продвижения обоженных в рамках прикрытой критики Оригена и откровенной критики Евномия, но богословский вклад этого его учения значительно шире.

свободной воли, то (опять же) возникает вопрос: почему воплощение вообще было необходимо? Вся значимость истории как области свободного взаимодействия Бога и человека также ставится под сомнение. Если действия и поступки в истории фактически лишены всяких онтологических последствий, то все домостроительство бессмысленно и ненужно. Каждый обязательно спасется, что бы ни происходило и независимо от того, собственно, примем ли мы это решение или не примем. Любое человеческое решение незначительно и ничтожно, потому что в конце концов результат будет одинаковым, что бы мы ни думали и ни делали.

Итак, мы видим, что как универалистская, так и партикуляристская модели спасения имеют свои недостатки. Как кажется, обе точки зрения сталкиваются с неразрешимыми антиномиями. Говоря максимально кратко, общее спасение подразумевает отрицание свободы воли, в то время как постулирование свободы воли как онтологически значимой приводит к проблеме обоснования бытия без Бога. В обоих случаях возникает дополнительная проблема, связанная со смыслом боговоплощения, которое одновременно определяет существование как общение и свободную волю как предпосылку для участия в этом общении¹⁵.

¹⁵ Некоторые богословы, выступающие за универалистскую сотериологию, стремятся утвердить статус боговоплощения как онтологического события, а не следовать ансельмовской традиции, которая рассматривает Христа только как Икупителя. Однако для того, чтобы такая сотериология была возможна, приносится в жертву свобода существ, а боговоплощение рассматривается исключительно как космологический акт, не требующий какого-либо человеческого ответа. Христос воплощается, тем самым спасая все творение, Он перед Отцом совершает за нас всякую добродетель, даже за нас верит! Как говорит Торренс: «Он верил за тебя, исполнил твой человеческий ответ Богу, Он даже за тебя принял твое личное решение» (*Torrance F. T. The Mediation of Christ*. Helmers & Howard Publisher, 1992. P. 94). Коренной недостаток такого подхода заключается в том, что спасение рассматривается в ключе объективизации. Это просто космологический акт, а не достижение союза любви. Зизиулас видит спасение в совершенно противоположном направлении: «Вечное существование личности как уникальной, неповторимой и свободной «ипостаси», как любящей и возлюбленной представляет собой квинтэссенцию спасения» (*Zizioulas J. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: SVS Press, 1997. P. 49–50). В универалистской модели, которую предлагает Торренс, как раз отсутствует квинтэссенция и, таким образом, воплощение сводится к волюнтаристскому божественному акту, внутренний смысл которого для нас совершенно непостижим. Таким образом, ставится под

ВОЗВРАЩЕНИЕ В НЕБЫТИЕ?

Сама по себе напрашивается вероятность окончательного исчезновения и возвращения в небытие тех, кто не хочет общения с Богом¹⁶. Следует сразу сказать, что подтверждения этой точки зрения в Священном Писании и в святоотеческой традиции редки, хотя и не совсем отсутствуют¹⁷. Кое-где можно найти свидетельства, которые указывали бы на возможность такого решения. Но, как было заявлено вначале, не будем по данному поводу собирать аргументационный флорилегий, но постараемся сразу приступить к богословскому анализу.

Решение, согласно которому те, кто не хочет союза с Богом, уходят в небытие, имеет определенные преимущества. А именно, таким образом разрешается вопрос об онтологическом статусе проклятых — его попросту нет. Проклятые возвращаются в небытие, их существование заканчивается. Таким образом устраняется антиномия онтологического обоснования творения помимо Бога. Также сохраняется онтологическая значимость свободы воли, что имеет реальные онтологические последствия.

Несмотря на преимущества этого решения, остаются сомнения. Если мы проигнорируем более слабое подтверждение

сомнение *исключительность* воплощения как единственно возможного пути спасения людей и творения.

¹⁶ Как было заявлено вначале, мы подойдем к проблеме с онтологической, а не этической точки зрения, как это делает, например, Джонатан Кванвиг, который отвергает приведенное решение (возвращение в небытие): по его словам, если классическое объяснение «не может предложить адекватный ответ на этические возражения, то и точка зрения, выступающая за исчезновение, не может» (*Kvanvig J. L. The Problem of Hell. Oxford, 1993. P. 68*).

¹⁷ Среди самых сильных — свидетельство свт. Афанасия Великого, у которого читаем: «...отвращаясь же от доброго, непременно останавливается мыслию на противном тому. Но не может вовсе прекратить свою деятельность, будучи, как сказано выше, деятельною (благодвижущаяся = ἐκίνητος) по природе, и сознавая свободу свою, видит в себе способность употреблять телесные члены на то и на другое, и на сущее и на не-сущее. Сущее же — добро, а не сущее — зло. И сущее называю добром, поскольку оно имеет для себя образцы в сущем Боге; а не-сущее называю злом, поскольку не-сущее произведено человеческими примышлениями» (ὄντα δὲ φημι τὰ καλὰ, οὐκ ὄντα δὲ τὰ φαῦλα. ὄντα δὲ φημι τὰ καλὰ, καθότι ἐκ τοῦ ὄντος Θεοῦ τὰ παραδείγματα ἔχει· οὐκ ὄντα δὲ τὰ κακὰ λέγω, καθότι ἐπινοίας ἀνθρώπων οὐκ ὄντα ἀναπέπλασται — *Athanas. Alex. Or. contr. gent. 4. 4. 3–4*).

такого решения¹⁸ в святоотеческой богословской традиции, остается вопрос о внутренней протологической и эсхатологической связи всего творения (см. Кол. 3:11; 1 Тим. 2:4). А именно, можно ли говорить о спасении творения, если его часть погибает и возвращается в небытие? Своим воплощением Сын Божий спас все творение, что подразумевает даже всех других существ, а не только человека. Христос, как учит сщмч. Ириней Лионский, *возглавил* все творение¹⁹. У сщмч. Иринейя учение о возглавлении всего творения выражено наиболее ясно, но оно присуще всему святоотеческому богословию. Приведем здесь слова самого сщмч. Иринейя, которые очень хорошо объясняют эту концепцию: «Итак, Один Бог Отец, как я показал, и Один Христос Иисус Господь наш, имеющий прийти для исполнения домостроительства и все восстанавливающий в Себе... поэтому, и человека восстанавливая в Себе Самом, Он невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым и чуждый страдания страждущим, и Слово стало человеком, все восстанавливая в Себе; так что как в пренебесном, духовном и невидимом (мире) начальствует Слово Божие, так и в видимом и телесном Оно имеет начальство и, присвоив Себе первенство и поставив Себя Самому Главою Церкви, все привлечет к Себе в надлежащее время»²⁰.

Согласно св. Максиму Исповеднику, именно воплощение является «возглавлением (ἀνακεφαλαίωσις) в Боге всего, что Им создано»²¹. Так, в «Главах о любви» читаем: «Богу можно быть только сопричастным (μετέχεται μόνον); тварь же и сопричастствует, и сообщает [причастие] (μετέχει καὶ μεταδίδωσι). Она сопричастствует и бытию, и благобытию, но сообщает (μεταδίδωσι) только благобытие»²². Св. Максим указывает на взаимосвязанность

¹⁸ Не стоит упускать из виду, что этот вопрос в основном находится вне фокуса взгляда отцов и что они чаще всего занимаются им косвенно или в рамках анализа других вопросов. Партикуляристские взгляды часто встречаются в рамках пастырского призыва к нравственному совершенствованию паствы. Такой контекст значительно расширяет рамки толкования, в которых к этим свидетельствам следует подходить, поэтому не всегда возможно рассматривать их как утверждения, имеющие догматический вес.

¹⁹ *Iren. Adv. haer.* 3. 16. 6; 4. 20. 8; ср. Еф. 1:10; *Osborn E. F. Irenaeus of Lyons.* New York, 2001. P. 97–100, особенно 99.

²⁰ *Iren. Adv. haer.* 3. 16. 6.

²¹ *Maximus Conf. Quaest. ad Thal.* 60.

²² *Maximus Conf. De carit.* IV. 11.

всей тварной природы. Бог есть Тот, в Ком мы только участвуем, в то время как тварная природа в смысле иерархической связи бытия одновременно участвует и передает. Творение, в свою очередь, учит только благам, а не самому существованию, которое находится исключительно во власти Творца. Однако эта «передача» не является простой или пассивной трансмиссией, а реализуется деятельностью сотворенных существ, именно их исторической деятельностью, их действием во времени и пространстве. Таким образом, все творение связано своеобразной «цепью бытия». Иерархическая структура у св. Максима отличается от неоплатонической. Бог не принадлежит к этому ряду, то есть участие в Нем не есть результат восхождения по лестнице бытия, поскольку Он онтологически отличается от творения. Во взаимоотношениях тварных существ «передача» имеет значение достижения внутренней согласованности мира через отказ от бессловесного движения, которое противоположно любви²³.

Событие Христа имеет космологическое значение. Если мы вспомним учение о Логосе, которое было преобладающим у раннехристианских апологетов и было важно и для сщмч. Ириней, тогда становится понятно, что Логос играет не только творческую роль, но и вносит порядок. Он тот, кто гармонизирует все творение и в плане его внутренних отношений и в его отношении к Богу²⁴. Домостроительство воплощения здесь понимается как новое творение видимой и телесной природы. Логос становится человеком, чтобы перестроить все творение изнутри. Эта перестройка происходит посредством возглавления творения. По сути, Логос делает все творение Церковью, главой которой Он является, а она — Его телом²⁵. Сам замысел Логоса, как вводящего порядок и возглавляющего все творение, не допускает, чтобы что-либо осталось вне порядка. Так и св. Максим утверждает, что при Втором пришествии Христос

²³ Ibid. IV. 14.

²⁴ Идея принадлежит Филону Александрийскому, но отцы переняли ее и развили применительно ко Христу.

²⁵ Это та непостижимая человеческим умом тайна, «согласно которой Бог будет единым телом и единым духом с Церковью» (*Maximus Conf. Mystagogia. 4*).

«упорядочит беспорядок (τὸ ἄτακτον) творений, делая их упорядоченными (εὐτάκτως)²⁶.

С другой стороны, это возглавление не случайно отождествляется с Церковью. Другими словами, это не чисто космологическое событие, которое происходило бы без призыва к словесному творению свободно участвовать в нем. Тот факт, что Логос возглавляет все творение, воцерковляя его, подразумевает необходимость свободного ответа на призыв воплощенного Логоса.

Тем не менее мы не находим здесь ответа на вопрос, может ли часть творения оставаться вне этого порядка, то есть может ли свободная воля отдельных существ увлечь часть логосно созданной природы в небытие. В всяком случае, проблема внутреннего единства природы остается нерешенной²⁷.

Решение можно было бы отыскать в утверждении, что проклятые уходят в небытие в силу нереализованности их ипостасных особенностей, которые могут быть реализованы только через союз с Богом, который они свободно отвергли²⁸.

²⁶ *Maximus Conf.* Ambigua. 8.

²⁷ Ср. также *Мудић И.* Проблем смрти у хришћанској онтологији. Пожаревац, 2012. С. 212: «Смерть одного конкретного существа как его абсолютное отделение от других существ образует небытие (пустоту) в природе, которое просачивается между существами и угрожает природе в целом».

²⁸ *Ипостасные особенности* следует строго отличать от *индивидуальных особенностей*. Индивидуальные особенности всегда диастимичны, поскольку они касаются положения, которое существо занимает в пространственно-временном порядке, обладая определенными качествами (физическими, психологическими, моральными и другими) как индивид, то есть как объективная данность (ср. *Мудић И.* Указ. соч. С. 91–97). Ипостасные свойства всегда касаются отношений, а точнее, они именно состоят из отношений. Поскольку Бог существует недиастиимическим образом, то есть вне пространственно-временного порядка, — единственное, чем отличаются Ипостаси Святой Троицы, это их взаимоотношения, которые формируют Их Бытие. Великие кападокийцы ясно это показали (см.: *Ђаковац А.* Да ли је онтологија Кападокијских Отаца релациона? Ипостас као начин постојања (τρόπος ἡπαρξέως) и однос (σχέσις) // Вера и мисао у вртлогу времена: међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића). Београд, Подгорица, Фоча, 2021. С. 387–407; рус. пер.: *Джаковац А.* Является ли онтология отцов-кападокийцев реляционной? Ипостась как способ существования (τρόπος ὑπαρξέως) и отношение (σχέσις) // Богослов. 2026. № 1 (9). С. 41–68. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2026.9.1.002). Здесь мы приведем лишь краткую, но ясную цитату свт. Амфилохия Иконийского, в которой подчеркивается, что «Отец, Сын и Святой Дух — это наименования для отношений по способу существования, а не просто для природы» (*Amphil. Icon.* Fr. XV // PG. T. 39. Col. 112B 13).

Таким образом, проклятые исчезали бы на уровне идентичности, то есть личности, а не на уровне природы, которая, конечно, была спасена во Христе. Это, в свою очередь, приводит к другой проблеме, поскольку, как мы знаем, невозможно представить природу безличной, то есть безыпостасной. Ибо если проклятые по своей свободной воле не желали спасительного союза во Христе, то каким образом их природа все-таки вступила в этот союз, если природа никогда не может быть безыпостасной, поскольку «безыпостасная» означает то же самое, что и «несуществующая»?²⁹ Спасение словесных существ во Христе происходит через их свободное участие, в то время как другое творение спасается также участием, но участием, которое опосредовано Христом как Главой Церкви. Предположение о возвращении проклятых в небытие на уровне ипостаси (в то время как природа, безусловно, была бы «спасена») предполагает, что тварная природа может быть спасена вне и независимо от свободной воли ее носителей. Даже если не обращать внимания на предыдущее возражение о том, что неясно, как именно природа могла бы вступить в союз с Богом помимо конкретной ипостаси, которая является ее носителем, но не реализовалась онтологически, вопрос о свободной воле остается открытым. При такой сотериологической модели свобода воли, если она хочет существовать, обязательно должна быть выражена положительно, поскольку во Христе всегда «да и аминь» (2 Кор. 1:20). Однако встает вопрос: действительно ли это утверждение апостола решает проблему? Потому что апостол, на самом деле, говорит об эсхатологической реальности Царства Божьего. Там, или точнее тогда, Христос есть все во всем, и в Нем есть только «да и аминь». Но если мы предположим, что «да и аминь» также является предпосылкой участия в Царстве, которое приравнивается к существованию, то свободная воля оказывается вне сферы выбора. Таким образом, как мы указали, вопрос об онтологической основе существования проклятых успешно решен —

²⁹ Проще говоря, «природа» на самом деле не что иное, как набор общих свойств, которые характеризуют сущность. Следует остерегаться соблазна говорить о ней или думать о ней как о какой-то сущности. Человеческая природа существует только в конкретных людях, так же как божественная природа существует только в конкретных личностях: Отце, Сыне и Святом Духе.

ее нет, следовательно, нет их существования — в то время как проблема свободы воли решена ее редукцией до смысла, который не соответствует историческому и общепринятому пониманию³⁰.

Возникает еще одна проблема. Проклятые во время своей жизни имели различные отношения с другими людьми, в том числе с теми, кто был спасен. Очень трудно представить блаженное существование спасенных, которые навеки лишены своих близких. Об этом вопросе размышлял и апостол Павел, когда писал: «Я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильтян» (Рим. 9:1–4). Это не просто психологический, но действительно онтологический вопрос, особенно если существование понимается как союз. Потому что личная идентичность каждого из нас в определенной степени формируется и в наших отношениях с другими людьми, вместе с которыми мы составляем сообщество. Поэтому смерть наших близких — это трагедия и невозполнимая потеря в этом веке, которую может смягчить только надежда, основанная на вере в то, что эта потеря не окончательна, а временна. Поэтому в конце концов каждая слеза с лица человека будет стерта только тогда, когда больше не будет смерти (ср. Откр. 21:4). Но если в случае некоторых — предположим, важных для нас личностей, — смерть все-таки одержала победу и поглотила их навсегда, тогда в будущем блаженстве останется некая тень скорби, определенный ущерб и ущемленность нашей идентичности, которая из-за непоправимой потери должна будет смириться с собственной неполноценностью, присущей ей в вечности.

Ответом на это возражение может быть то, что для спасенных Христос является *единственным* источником идентичности. Мы можем согласиться с тем, что для спасенных Христос является *основным* источником идентичности, но не

³⁰ Согласно общепринятому пониманию, свободная воля подразумевает возможность выбора без принуждения, которому невозможно противостоять. Дискуссионным остается вопрос о том, является ли угроза небытия чем-то таким, чему тварные существа действительно могут или не могут противостоять? *Другими словами, могут ли тварные существа действительно не хотеть существовать?*

единственным³¹. Основание идентичности спасенных во Христе всегда должно пониматься в историческом контексте, который подразумевает, а не исключает участие людей. Именно история каждого человека создает его ипостасную уникальность, поэтому сам Христос всегда ясно указывает на важность взаимной любви как среди Его учеников, так и ко всем остальным, включая врагов³². Нет необходимости особо подчеркивать, что любовь, о которой здесь идет речь, представляет собой не эмоциональное выражение, а желание, чтобы тот, кого мы любим, существовал.

Теперь попытаемся взглянуть на всю проблему в ее эсхатологической перспективе. Выявленные апории, на которые мы указали, могут быть связаны с тем, что мы, тем не менее, подходим к проблеме с точки зрения нашего пространственно-временного определения, не принимая во внимание в достаточной мере инаковость будущего века.

³¹ Св. Максим, похоже, не согласился бы с нами. По его словам, разум, просветленный божественным светом, «совершенно не чувствует ни себя, ни что-либо другое из существующего, кроме Единственного, Который любовью в нем создал такое просветление» (*Maximus Conf.* De carit. II. 6). Однако следует помнить, что св. Максим говорит здесь о состоянии подвижника в этом веке, когда привязанность к вещам этого мира является основой и проявлением страстей, отдаляющих нас от Бога. Поэтому кажется нецелесообразным переносить эту точку зрения на эсхатологический план, особенно в том смысле, что под «чем-либо из существующего» понимаются другие люди. Потому что, если это так, то зачем так настаивать на любви к ближним, если они в конечном итоге будут «забыты»?

³² Ср. у св. Максима: «Взаимная любовь составляет любовь к Богу (τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην συνίστασθαι), которая есть исполнение всякой Божией заповеди» (*Maximus Conf.* Liber ascet. // PG. T. 90. Col. 917D, 917A). Бог «соделал [творение] во веки одинаковым себе, как видимый образ Своей благодати, без волнения, мирно, без восстания на Бога и себя, приближенное любовью (δι' ἀγάπης ἐσφύμενῃν), с которой он продвигается вперед, жаждая Бога, и, любя ближнего» (*Maximus Conf.* Disp. Parg. I. 46). Любовь к ближним формирует любовь к Богу. Жажда Бога и любовь к ближнему принадлежат одному регистру и не могут быть разделены (ср. *Maximus Conf.* De carit. 61). По общему мнению, эти высказывания св. Максима можно интерпретировать в экклезиологическом смысле, что рассматриваемая любовь относится к тем, кто является участниками евхаристического собрания. Тем не менее нам не хватает четкого подтверждения из источника, которое сделало бы такое упрощение вероятным.

ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

Мы видим, что в христианской традиции вопрос о том, кто спасется, был достаточно мучителен, о чем свидетельствует избегание четкого определения критериев спасения и предоставление окончательного решения суду Божьему, потому что только Бог знает человеческие сердца. Это указывало на какую-то, хотя и смутную, надежду, что каждый конкретный человек, каким бы грешным он ни был, в конце концов может быть спасен³³. Вероятно, именно так возникли различные повести, в которых Богородица или кто-нибудь из святых своими заступническими молитвами способствуют «перемещению» проклятых из адских мучений в райское блаженство³⁴.

Эта проблема может быть решена путем введения онтологического «критерия» спасения, так что «кандидатами» на гибель будут те, кто не смог достичь какого-либо союза любви на протяжении всей жизни, кому, одним словом, никто не нужен и кто сам никому не нужен. Существование таких людей было бы возможно, хотя бы гипотетически, и, таким образом, существовала бы возможность фактического отказа от спасения, который повлек бы за собой реальные онтологические последствия, сохраняющие свободную волю в ее

³³ С этим связан более общий вопрос о спасении всех тех, кто по разным причинам не слышал слова Евангелия, а также о спасении тех, кто не имел и не имеет когнитивных способностей, достаточных для того, чтобы слышать и понимать это слово. В этом случае мы не будем вдаваться в сложную проблематику критериев когнитивных (или некоторых других) способностей как предпосылок для свободной воли, хотя этот вопрос имеет несомненное значение.

³⁴ В конце концов, даже молитвы за усопших, которые мы обращаем к Богу и в которых мы просим о прощении их грехов, указывают на то, что спасение не может быть только следствием индивидуальных отношений человека с Богом и что Церковь влияет на вечную судьбу человека и *post mortem*. Тем не менее, кажется, что первоначальная практика Церкви была просто поминовением умерших христиан, без подчеркивания прощения грехов. В таком случае это упоминание просто является свидетельством Церкви о реальности обетования Христа о том, что умерший в вере «не приходит на суд, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24). Таким образом, молитва Церкви за умершего христианина — это прежде всего подтверждение и свидетельство о его спасении, а не ходатайство, особенно не ходатайство о прощении или смягчении наказания. Это подтверждает факт запрета литургического поминовения тех, кто не является членами Церкви.

онтологическом статусе. Однако ясно, что проблема единства созданной природы этим не решена.

Мы считаем, что в поиске решения этого сложного вопроса нам может помочь понимание состояния спасенных, которое мы находим у свт. Григория Нисского. По его словам, будущее блаженное бытие следует понимать не как статичное, а как динамичное. Это подразумевает постоянное движение к Богу, которое никогда не заканчивается, поскольку Бог — бесконечный и неисчерпаемый источник добра³⁵. Однако это движение не следует понимать просто как невозможность достичь Бога, поскольку это имплицитно отрицало бы возможность обожения, которое, как мы знаем, по крайней мере в восточной традиции, отождествляется со спасением.

На самом деле, ответ на вопрос о том, что представляет собой это непрерывное движение к Богу уже обоженных, дал св. Максим Исповедник³⁶. По его словам, творение постоянно находится в движении именно потому, что оно было создано, и потому, что ему необходимо достичь цели, ради которой оно было создано, а эта цель — Бог. Спасение или обожение представляет собой наиболее тесный, *ипостасный* союз с Творцом. Когда творение достигнет этой цели, то есть когда оно будет обожено — что, наконец, станет возможным в Парусии, — любое движение его природных сил также прекращается, поскольку у них больше нет причин двигаться, так как цель движения достигнута. Однако этот покой не представляет собой какое-либо состояние, напротив, он динамический. Эту динамичность св. Максим определяет как *σtασις ἀεὶκίνητος* — вечнодвижущийся покой³⁷. Очевидно, такое движение не относится ни к диастимическому способу существования³⁸, который преодолевается обожением, ни к какому-то

³⁵ Ср.: *Maspero G.* Ontology, History, and Relation (Schesis): Gregory of Nyssa's *Epektasis*, in *Between Being and Time* // *Ontology to Eschatology*. Lanham, 2019. P. 23–36; *Баковац А.* Кретање, непрестано напредовање и стремљење (ἐπέκτασις) према светом Григорију Ниском. P. 5–24.

³⁶ Ср.: *Blowers P.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress' // *Vigiliae Christianae*. 1992. № 46 (2). P. 151–171.

³⁷ *Maximus Conf.* Quaest. ad Thalass. 59.

³⁸ Термин *διάστημα* буквально обозначает «расстояние». О значении этого термина, особенно у св. Григория Нисского, написано довольно много. По сути, *диастима* означает способ существования творения до обожения. Этот способ

движению внутри самих творений, которое тоже, по необходимости, было бы диастимическим. По моему мнению, это вечное движение — *реляционное*, то есть касается отношения между ипостасями. Такое отношение называется любовью³⁹. Таким образом, любовь — это единственный способ движения обоженных, и именно это движение — единственное, которое можно приписать Богу, Который, впрочем, по природе неподвижен. Если мы имеем в виду движение в том виде, в каком мы его знаем в сотворенном и необоженном мире, мы также можем назвать эсхатологическое движение покоем, потому что оно не диастимическое.

Однако если мы хотим подчеркнуть, что этот покой не статичен, а динамичен, то нужно прибегнуть к некоторому парадоксальному выражению или определению. Св. Максим предложил термин *вечнодвижущийся покой* как подходящее описание этой реальности. Природные энергии останавливаются, но движение продолжается на уровне отношения, что и является божественным способом существования, который приобретает творение. Здесь следует отметить, что окончательное обожение творения, несмотря на необходимое предположение о согласии свободной воли, на котором настаивает св. Максим, является Божественным «вторжением» в историю, которое происходит внезапно, приходит как вор в ночи, происходит в мгновение ока. Природа «замирает», возникают новое небо и новая земля, новый Иерусалим нисходит с неба, мертвые воскресают. Творение приходит в состояние, в котором больше нет диастимического движения, оно становится «неподвижным», все его природные силы останавливаются, и единственный способ его дальнейшего движения — личностный, с силой

подразумевает разделение отдельных сущностей или, другими словами, их пространственно-временность. Это разделение или расстояние также позволяет и делает необходимым движение, которое, следовательно, присуще творению. Подробнее о понимании свт. Григорием диастимы см. в ныне классической статье Пола Пласса (*Plass P. Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa // Vigiliae Christianae. 1980. № 34 (2). P. 180–192.*

³⁹ См. подробнее в: *Баковац А.* Да ли је онтологија Кападокијских Отаца релациона? Ипостас као начин постојања (τρόπος ἡπαρξεως) и однос (σχέσις). С. 387–407, а также: *Μπετσαόκος Β. Στάσις ἀεικίνητος. Ἡ ἀνακαίνιση τῆς Ἀριστοτελικῆς κινήσεως στὴ θεολογία τοῦ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Αθήνα: Ἀρμός, 2006. Σ. 50.*

эротического исступления из самого себя, в котором оно, посредством самого воплотившегося Господа, приобрело новый — обоженный — способ существования. Обоженное творение, так сказать, отправляется в свой вечный путь «от славы в славу», входит в божественный образ бытия, при этом оставаясь по природе тем, что оно есть — то есть творением. Творение полностью входит в божественный образ бытия и отождествляется с Богом во всем. По словам св. Максима, оно становится не только бесконечным, но и безначальным⁴⁰! Это ни в коем случае не означает, что творение больше вообще не отличается от Бога. Остается различие по природе, о котором свидетельствует и подтверждением которого является *как раз история самого творения*. Его изначальная диастимичность преодолевается обожением, но остаются ипостасные последствия (иными словами, последствия идентичности) этой диастимичности, то есть связи любви, сформированные тварными существами за время своего существования, предшествующего обожению⁴¹. Таким образом, любовь становится *образом существования* сотворенной природы, в этом и состоит ее обожение.

А что происходит с проклятыми, которым Господь говорит: «Я никогда не знал вас, отойдите от Меня» (ср. Мф. 7:22–23)? Поскольку пришествие Царствия представляет собой энергичное вторжение в историю, то вся сотворенная природа претерпевает трансформацию. Это преобразование заключается именно в том, что все природные энергии творения останавливаются, потому что цель истории

⁴⁰ При обожении Бог делает «тех, у кого по природе есть начало и конец, по благодати безначальными и бесконечными» (ἀνάρχους κατὰ χάριν καὶ ἀτελευτήτους) (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 59*). То, что творение становится безначальным, не означает, что св. Максим утверждает, что оно изменяется по природе, становится богом по природе. Творение становится безначальным, потому что перестает существовать диастимическим образом: «И никто не может перейти через то, что не обладает прерывностью (= диастемой) и никоим образом не постижимо» (Τὸ δὲ μὴ ἔχον διάστημα ἢ κατάληψιν καθ' ὅτι οὐδὲν οὐκ ἔστι τινὶ περατόν, *Maximus Conf. Mystagoga. 5*).

⁴¹ Согласно св. Максиму, что мы немного уточним ниже, существует тройное деление времени на вечность, век и время. Разница между вечностью и веком может быть связана именно с тем фактом, что обоженная тварная природа, хотя и становится как Бог, сохраняет то отличие, что она сохраняет свою собственную историю в своей идентичности через отношения, возникшие в этой истории.

достигнута⁴². Бог теперь здесь, и Христос есть Всё во всем. Согласно св. Максиму, преодолеваются все разделения, характеризующие мир до падения: рай/вселенная, мужское/женское, небо/земля, разумное/чувственное, тварное/нетварное⁴³. Те, кто по свободной воле не желал общения с Богом, то есть те, кто не создал никаких связей любви в течение своего существования, также приходят в состояние покоя⁴⁴, которое по определению является вневременным, поскольку без движения нет времени. Подобно тому, как, по словам св. Максима, состояние покоя спасенных также находится в постоянном движении — на уровне ипостаси, а не природы, — так и состояние проклятых также является вечнодвижущимся, только их движение происходит не от славы к славе, а, так сказать, от гибели к гибели⁴⁵. Иными словами, они идут по пути небытия, по пути *вечногo падения в небытие*, который, однако, никогда не заканчивается, поскольку времени больше нет и нет движения творения. Их судьба была бы чем-то противоположным *эпектазису* свт. Григория, только их перспектива не Бог, а небытие. В этом смысле их бытие справедливо можно описать как *некое существование*, поскольку они не достигают небытия, к которому движутся, но *также его можно описать и как небытие*, если мы имеем в виду конечный результат их ипостасного движения, хотя этот конечный результат никогда не будет достигнут. Их состояние можно описать как несуществование и с точки зрения спасенных, потому что их нет в их идентичности. Что определяет такое состояние, так это полное отсутствие связи любви, которая, если бы она существовала, «перетянула» бы их на другую сторону, подобно тому как Богородица в повестях

⁴² Ср.: *Maximus Conf.* Ambigua. 7.

⁴³ *Maximus Conf.* Quaest. ad Thalass. 48.

⁴⁴ Св. Максим ясно говорит, что именно через присутствие Божие произойдет восстановление всего состава творения как вечного существа (*Maximus Conf.* Cap. Quinq. Cent. V. 100).

⁴⁵ Поскольку на уровне природы, которая после Парусии стала неподвижной, отсутствует какое-либо их движение, это также решает вопрос о возможном онтологическом обосновании зла через вечное существование проклятых. Поскольку они существуют на уровне природы, которая стала неподвижной в результате Парусии, и согласно св. Максиму, «зло существует не в природе существ, а в их неправильном и необоснованном движении» (*Maximus Conf.* De carit. IV. 14), их зло, следовательно, будет неподвижным и как таковое несуществующим для Бога и святых.

открывает боковую дверцу Рая, чтобы милостиво впустить внутрь грешника, у которого есть хотя бы одно доброе дело, то есть хотя бы один знак любви.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для наглядности попытаемся теперь обобщить результаты нашего анализа и дать некоторые дополнительные разъяснения. Прежде всего, и универсалистская и партикуляристская сотериология имеют определенную опору в Священном Писании и Предании. При этом аргументы в пользу партикуляризма в традиции более многочисленны и сильны. Тем не менее оба подхода имеют свои преимущества и недостатки.

Универсалистский подход устраняет проблему теодицеи, подтверждает онтологическую значимость христологии, и в рамках этого подхода не возникает вопроса об онтологическом обосновании существования проклятых. Однако этот подход в сущности отрицает онтологическое значение свободной воли для спасения.

Партикуляристский подход, с другой стороны, исходит из убеждения, что обязательно будут — или возможно будут — те, кто не будет спасен. Согласно одному варианту, проклятые будут вечно пребывать в аду (независимо от того, как мы понимаем этот ад). Этот вариант партикуляристской модели сталкивается с вопросом о том, на каком онтологическом основании будет строиться существование проклятых. Если ответ заключается в том, что это происходит благодаря неоспоримой творческой воле Бога, то тем самым Тайна воплощения теряет онтологическое значение. Если же ответ состоит в том, что Бог каким-то образом (Своей благодатью или энергиями) сохранит проклятых в существовании, то воплощение снова не будет иметь онтологического значения, и вопрос теодицеи здесь нельзя просто проигнорировать. Также возникает вопрос о блаженстве спасенных, которые в вечности будут лишены своих ближних, чьего спасения они желают.

Согласно другому варианту партикуляристской модели, проклятые вернутся в небытие. Таким образом проблема

онтологического обоснования их существования не возникает, а боговоплощение онтологически утверждено. Однако возникает проблема единства творения, которое *целиком* возглавляет Христос. Решение этой проблемы состоит в том, чтобы рассматривать возвращение проклятых в небытие из перспективы ипостаси, а не природы. Тем не менее похоже, что даже так не решается проблема единства природы и, соответственно, исчезновения одной ее части. А именно, поскольку природа никогда не существует безыпостасно, исчезновение конкретной личности также означает исчезновение природы. Эвентуально можно сказать, что эта природа воипостазирована во Христе, но тогда это воипостазирование совершено насильственно, вопреки свободной воле проклятых. Кроме того, такое объяснение как будто предполагает понимание природы как независимой сущности, чего не бывает.

Решение, которое мы предлагаем, по сути представляет собой вариант партикуляристской модели. Оно основано на учении свт. Григория Нисского о непрекращающемся движении обожженных к Богу и на учении св. Максима Исповедника об обожении как вхождении творения в божественный образ бытия, который является межипостасными экстатическими отношениями любви. Ключевым моментом представляется утверждение св. Максима о том, что с пришествием Царства Божия все природные силы творения прекращают действие и поэтому прекращается всякое природное движение. Вся сотворенная природа обретает обожение, поскольку всю ее возглавляет Христос. Единственный способ движения — ипостасный, то есть «движение» здесь означает динамику личностных отношений между Богом и спасенными, которые разворачиваются по подобию отношений Божественных Личностей. Поскольку после Парусии диастимическое движение прекращается, мы можем определить состояние будущего века как вечность. Однако вечность может означать просто бесконечную продолжительность, но здесь это не так. Поэтому для точности можно говорить об обоженном времени. Ибо история продолжает играть важную роль в деле спасения, как потому, что в ней произошло боговоплощение, так и потому, что созданные существа через свое историческое существование,

через отношения, которые они установили с Богом и ближними, сформировали свою единственную идентичность.

Когда говорится, что святые в Царстве Небесном будут обожены, обычно справедливо указывается, что они будут существовать так, как существует Бог, но по природе все равно останутся творением. Однако остается недостаточно ясным, в чем именно будет выражаться это различие, если все природные силы, как утверждает св. Максим, останутся, и останется только вечнодвижущийся покой, то есть ипостасное «движение» как непрекращающееся экстатическое отношение любви между ипостасями? Мы считаем, что это различие между Богом и тварными существами будет касаться именно их идентичности, которая сформировалась в истории и которую они уносят в эсхатон⁴⁶. Это будет вечное и неоспоримое различие, которое отличает обожженных, но созданных ипостасей от не созданных, божественных Ипостасей Святой Троицы.

Как мы уже говорили, здесь мы сталкиваемся с проблемой относительно проклятых. А именно, если идентичность спасенных строится *в том числе* на отношениях, которые они строили с ближними в течение своего исторического бытия, то лишение отношений с ними будет представлять собой экзистенциальный недостаток, несовместимый с блаженным существованием. Поэтому «кандидатами» на проклятие становятся только те, кто за время своего исторического существования не создал никакой связи любви. Те, кому никто не нужен и чьего существования никто не желает. На первый взгляд, трудно представить, что кто-то такой вообще существует. Тем не менее,

⁴⁶ У нас есть основания полагать, что такой анализ согласуется с пониманием св. Максима. А именно, он различает (хотя и не всегда последовательно) вечность (αἰδιότης), которая принадлежит только Богу, век (αἰών), который принадлежит бестелесным существам, таким как ангелы, и творению после обожения, в то время как творение до обожения существует во времени (χρόνος). Несмотря на некоторые другие места, где он отождествляет вечность и век, здесь позиция св. Максима кажется довольно ясной: «Совершенно ничто, отличное [от Бога] по существу, не может быть воспринято (= созерцано) с Ним из вечности. Ни эон, ни время, ни что-либо, что пребывает в них» (Οὐκοῦν οὐδὲν αὐτῷ τὸ παράπαν ἐξ αἰδίου συνθεωρεῖται κατ' οὐσίαν διάφορον· οὐκ αἰών, χρόνος οὐ, οὐδὲ τι τῶν τοῦτοις ἐνδιατρεμένων) (*Maximus Conf.* Cap. theol. // PG. T. 90. Col. 1086B). Эти три значения времени предложил Сотирис Митралекекс (*Mitralixis S. Maximus the Confessor's 'Aeon' as a Distinct Mode of Temporality* // *The Heythrop Journal*. 2016. № 57/6).

можем предположить, что такие люди существуют или будут существовать, или можем сказать, что этот статус, безусловно, зарезервирован для сатаны и его ангелов. В любом случае, свободная воля таким образом онтологически обоснована и не отрицается, как в универалистской модели.

Что касается вопроса об онтологической обоснованности существования проклятых, то, поскольку время обожено, то есть прекратилось все природное движение сотворенных существ, история завершила свой ход, и проклятые больше не имеют возможности устанавливать отношения любви, которые они в истории *по своей воле* упустили осуществить⁴⁷. По сути, проклятые продолжают двигаться по тому же «принципу», что и обоженные. Но поскольку их идентичность саморефлексивна, то есть основана на них самих и, следовательно, парайпостасна, они постоянно испытывают оригеновское «насыщение» — но не Богом, а самими собой — насыщение анонимностью, от которой не могут убежать, а не могут, потому что не хотят.

Поскольку их существование лишено отношения, о них можно говорить и как о существующих, и как о несуществующих. А именно, из перспективы Бога и спасенных они как будто не существуют, поскольку с ними не было, нет и не может быть никакого отношения⁴⁸. Но поскольку они продолжают

⁴⁷ Мы подчеркиваем здесь важность собственной воли. Не может случиться так, что кто-то случайно не наладит отношения, например, из-за того, что он закончил свою жизнь в истории как брошенный нежеланный ребенок. Ипостасный потенциал, даже если мы предполагаем, что он не был реализован исторически, будет реализован по заступническим молитвам святых. Только тогда, когда существует своевольная самососредоточенность, саморефлексивное образование идентичности — себялюбие, — может идти речь о парайпостасном существовании. Неслучайно в аскетической традиции Церкви любовь всегда занимала первое место среди добродетелей. На самом деле, каждая добродетель — это не что иное, как проявление любви. Поэтому всегда уделялось много внимания точному различению добродетели и порока и заботе о том, чтобы под видом добродетели не проскользнуло какое-то свойство, которое коренится в себялюбии. Так, в христианстве порядок добродетелей неслучайно отличается от классической античности, поэтому на первом месте стоят не мужество и даже не моральная правильность, а смирение и послушание.

⁴⁸ Способ Божия всеведения нам неизвестен и не может быть известен, но, основываясь на том, что нам дано в Откровении, мы знаем, что Бог видит мир любовью, причем каждое конкретное существо познает как уникальное и неповторимое. Однако божественное познание любовью требует взаимности со стороны богоподобного человека. Его богоподобие заключается именно

саморефлексивно двигаться, их анонимное и самозамкнутое существование *как будто продолжает существовать* внутри них самих, а поскольку время утратило свою диастимичность из-за наступления Царства Небесного, они никогда не могут, из их собственной перспективы, достичь небытия, к которому они движутся. Таким образом, проклятые лишены онтологической основы существования и их существование основано только на инерции. Именно поэтому они ступили на путь к небытию, но никогда его не достигнут, потому что после Парусии больше нет диастимического времени, так же как и диастимического движения. Причиной их «застревания» является их желание построить свою идентичность на себе самих. Поэтому их существование не ипостасно, а параипостасно, поскольку их движение в истории было не к другому, а исключительно к самому себе. Такое параипостасное существование ведет к небытию. Но из-за прерывания диастимического течения времени они больше не могут быть ипостасно организованными (через отношение с другим), и их падение в небытие происходит вечно.

в том, что он может свободно любить, то есть свободно вступать в отношение любви с Богом, в котором он познает Бога и в котором Бог познает его. Если свободное существо по собственной воле (а только так это возможно) останется вне этих отношений, Бог будет ему неизвестен, но и это существо останется неизвестным Богу, Который познает любя и любя осуществляет союз. Вопрос о том, осознает ли Бог и каким образом бытие свободных существ, которые не хотят познать Его и быть Им познаны, выходит за границы, установленные для нас откровением, и переходит в область, в которой богословский дискурс может только пребывать в молчании.

БИБЛИОГРАФИЈА

Blowers Paul M. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress' // *Vigiliae Christianae*. 1992. № 46 (2). P. 151–171.

Dakovac A. Apocatastasis and Predestination: Ontological Assumptions of Origen's and Augustine's Soteriologies // *Bogoslovska smotra*. 2016. № 86 (4). P. 813–826.

Kvanvig J. L. The Problem of Hell. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Kvanvig J. L. Destiny and Deliberation: Essays in Philosophical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Maspero G. Ontology, History, and Relation (Schesis): Gregory of Nyssa's Epektasis, in Between Being and Time // *Ontology to Eschatology* / Ed. A. T. J. Kaethler, S. Mitralaxis. Lanham: Lexington Books; Fortress Academic, 2019. P. 23–36.

McClymond M. J. The Devil's Redemption: A New History and Interpretation of Christian Universalism. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2019.

Mitralaxis S. Maximus the Confessor's 'Aeon' as a Distinct Mode of Temporality // *The Heythrop Journal*. 2016. № 57/6.

Osborn E. F. Irenaeus of Lyons. New York: Cambridge University Press, 2001.

Plass P. Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa // *Vigiliae Christianae*. 1980. № 34 (2). P. 180–192.

Ramelli I. The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden; Boston, 2013.

Sutcliffe E. F. Providence and Suffering in the Old and New Testaments. Nelson, 1955.

Tillich P. Systematic Theology: Reason and Revelation, Being and God. Vol. 1. University of Chicago Press, 1973.

Torrance F. T. The Mediation of Christ. Helmers & Howard Publisher, 1992.

Zizioulas J. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. New York: SVS Press, 1997.

Μπετσάκος Β. Στάσις αεικίνητος. Ἡ ἀνακαίνιση τῆς Ἀριστοτελικῆς κινήσεως στὴ θεολογία τοῦ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. Αθήνα: Ἀρμός, 2006.

Ђаковац А. Апокатастаза и онтологија // *Богословље*. 2014. № 2. С. 156–167.

Ђаковац А. Τρόπος ὑπάρξεως bei den Kappadokischen Vätern und bei St. Maximus Confessor // *Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute* / Ed. B. Šijaković. Belgrad: Orthodox Theologische Fakultät, 2017. S. 119–127.

Ђаковац А. Да ли је онтологија Кападокијских Отаца релациона? Ипостас као начин постојања (τρόπος ἡπαρξεως) и однос (σχέσις) // Вера и мисао у вртлогу времена: међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића) / ур. А. Јефтић, М. Кнежевић, Р. Кисић. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет «Свети Василије Острошки», 2021. С. 387–407. (рус. пер.: *Джаковац А.* Является ли онтология отцов-каппадокийцев реляционной? Ипостась как способ существования (τρόπος ὑπαρξεως) и отношение (σχέσις) // *Богослов*. 2026. № 1 (9). С. 41–68. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2026.9.1.002).

Ђаковац А. Кретање, непрестано напредовање и стремљење (ἐπέκτασις) према светом Григорију Ниском // *Theoria*. 2021. № 64 (2). P. 5–24.

Зизијулас Ј. Христологија и постојање. Беседа 1–4. 1993. С. 117–129.

Мидић И. Проблем смрти у хришћанској онтологији, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2012.

Поповић Ј. Догматика Православне Цркве. Књига трећа. Београд, 1978.

Флоровски Г. Метафизички предуслови утопизма // Теолошки погледи. 1978. № 11 (4). С. 185–210.

Цветковић В. Бог и време: Учење о времену Светог Григорија Ниског. Ниш: Центар за црквене студије, 2013.

Universality or particularity of salvation in Christ?

Đakovac Aleksandar

Faculty of Orthodox Theology, University
of Belgrade (Belgrade, Serbia)
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

FOR CITATION: *Đakovac A.* Universality or particularity of salvation in Christ? / Transl.:

B. Kovačević // Bogoslov. 2026. № 2 (10). P. 49–80.

DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2026.10.2.002

ABSTRACT In this paper, we examine two opposing soteriological models. According to the universalist model, salvation in Christ is guaranteed to all people, or more precisely, to all creation, while according to the particularist model, it is intended only for those who freely choose salvation. Both models face certain problems. The universalist model faces the temptation to effectively deny the ontological importance of free will, while the particularist model faces the question of whether existence outside of communion with God is possible and how it can be justified. The particularist model also faces the challenge of explaining why the damned pass into nothingness. Objections related to the unity of all created nature, headed by Christ, must be addressed. In this study, we draw on the views of St. Gregory of Nyssa and St. Maximus the Confessor, we propose a soteriological model that, while remaining faithful to traditional formulations, at the same time offers a solution to the problems that both of the aforementioned models fail to avoid.

KEYWORDS: soteriology, universalism, particularism, eschatology, Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor

The article was submitted 15.04.2026,
accepted for publication 05.05.2026.