

1 Mark Scott Pathways in Theodicy

Пути в теодице.

1.1 Теодицея наказания

Увы, Теодицея по умолчанию на протяжении всей истории христианства.

Бог использует страдания для наказания за грех. (Примеры и разбор: James L. Crenshaw, *Defending God: Biblical Responses to the Problem of Evil* (NY, 2005, 117-131))

Боль может быть полезна для:

- покаяния
- сдерживания
- ограждения общества
- наказания

Наказание восстанавливает личную, социальную и космическую гармонию и справедливость, которые грех ниспровергает. Однако не все страдание происходит от плохих поступков, поэтому ТН не исчерпывает все возможные объяснения зла. Упрощенная связь между страданием и наказанием приводит к печальным результатам.

ТН сосредотачивается на суде, а не утешении и надежде.

Основания:

Втор 28 — Бог излагает, что требуется от Израиля в кач условий Завета и последствия неподчинения. Втор 30:15-20 говорит о прямой связи праведности и награды и порока и наказания с другой /7/

Исцелив инвалида: “больше не греши, чтобы не случилось с тобой чего хуже” (Ин 5:14)

Естественные последствия греха: зависимый страдает от зависимости, преступник принимает наказание. Эти случаи можно интерпретировать в контексте космической системы справедливости, ведущей к покаянию и восстановлению.

1.1.1 Симметрия преступления и наказания

Всякое страдание происходит от греха

Книга Иова ставит под вопрос упрощенную версию доктрины наказания. Друзья Иова обвиняют его в грехе, за который тот терпит наказание, но Иов утверждает, что неповинен и Бог затем оправдывает его (Иов 42:7)

Человек, слепой от рождения. ~ “Ни он, ни родители его не согрешили, но чтобы явилась на нем слава Божия” (Ин 9:1-3), см. также Лк 13:4)

В конце концов зло будет наказано, а добро вознаграждено, но мы не можем ожидать, что весы справедливости будут уравновешены в этой жизни.

ТН близоруко избирает только одно объяснение зла, отвергая остальные. Она становится разрушительной, когда глобализируется и отделяется от учения о божественной благодати.

1.2 Размышляя о зле по-новому

От онтологии к теологии.

Зло сложно определить. /12/

Четыре темы: Природа зла, категории зла, проблемы зла и примеры зла. Рекомендует переход от онтологии к теологии как способе рассмотреть проблему (отданную на откуп философии) в ключе христианской теологии, чтобы ответить на нее теологическими средствами

1.2.1 Что такое зло?

Обычные выражения вроде “злодей”, “ось зла”, “чистое зло” усиливают звучание, но не отвечают на вопрос. /13/

В обычном дискурсе зло обозначает предельную аморальность или злобу, нечто за границами приемлемого человеческого поведения., но может означать и страдания без всякого отношения к нравственности. Расплывчатость остается и в трудах философов (Peter van Inwagen: зло это “плохие вещи”)

Пол Пот, Гиммлер...

Сталин — злой? Да. Он отверг Бога (остальное — частности)

/14/

1.2.2 Библейское изображение зла.

Классическое, философское определение зла как отсутствие добра (privatio boni), или его искажение

Богословы инстинктивно обращаются к нему, когда встает вопрос о природе зла. Хотя онтологические категории дают нам концептуальные средства для рассуждения о природе зла, они часто обходят стороной библейские прозрения. Методология: *В начале Писание, а не заранее существующая онтологическая система.*

1. В Библии нет единого понятия зла. Нет библейской перспективы на природу или онтологический статус зла. Библия говорит о зле множеством способов и во многих контекстах.
2. Библия не определяет зло с философской точностью. Нет терминов “отсутствия”, или “недостатка”, т.к. она не стремится к онтологической ясности. Вместо этого она говорит о зле в отношении к природе Бога и Божественной деятельности в творении
3. Автор не собирается устраивать подробный анализ зла в ВЗ и НЗ (далеко в сторону). Вместо этого — репрезентативные выдержки и примеры

Четыре основные формы зла в Библии:

- хаос
- грех
- связанное с сатаной
- страдание

/15/

1.2.3 Зло как Хаос

В ВЗ Хаос означает зло и разрушение, угрожающее творению. Бытие говорит о подчинении хаоса Богом при творении:

“Земля была бесформна и пуста и тьма покрывала бездну... (Быт 1:2)

Море, или бурные воды символизируют хаос в ВЗ (напр Иов 38:8-11) о творении как о победе над хаосом

Пс 74:13-14 (победа над X, поражение Левиафана — персонификация X)

Евреи использовали древние (а не современные им) мифы Древнего Ближнего Востока. С богословской точки зрения язык монстров резонирует с современной аудиторией так же как с древней. Он выражает угрожающую, ужасную, разрушительную природу зла, как мы увидим далее.

Книга Иова — самые мощные описания “монстров хаоса” в ВЗ Иов 38:8-11, 40:15(10 в русс) - Бог сотворил Бегемота, 14 — только сотворивший его может приблизить к нему меч Свой, Иов 41 — про Левиафана

Пс 74(3):13-14

Усмирение сухопутного мостра Бегемота (Иов 40:15) и морского Левиафана (Иов 41).

На одном уровне они угрожают безопасности смертных (их громадная сила) На более глубоком — они представляют угрозу хаосу упорядоченности творения.

/16/

Кто создал первобытное море и древних морских монстров? Бог создал хаос или Он его побеждает? Все это обуславливает дальнейшие вопросы о божественной силе и благодати. Зачем БОгу создавать хаос, а не порядок? Если Бог не создавал хаоса, откуда он взялся? Он сосуществует с Богом, или появляется после творения?

Мифологические образы не дают прямого ответа. Если с одной стороны, вы подтверждаете творение из ничего, то необходимо объяснить наличие хаоса в мире. С другой, если Вы подтверждаете сотворение из хаоса, тогда нужно объяснить происхождение хаоса.

Напряжение в ВЗ в любом случае есть. БОжественный акт творения и поддержания мира подразумевает изначальное и продолжающееся подчинение хаоса.

прим: Если хаос метафорически представляет падшее состояние творения? В этом случае Бог творит мир благим, но из-за неверного использования свободы он более и более отклоняется от своей сотворенной благодати, которую Бог должен врачевать в течение истории и наконец одолеть обновлением творения в конце времен.

Если же (или дополнительно) хаос метформически представляет демоническую оппозицию Богу, Бог творит ангелов, некоторые отпадают и затем стараются нарушить Божественный благой и упорядоченный дизайн творения.

Заметим, что хаос вновь появляется даже после изначального покорения. Следовательно, Бог должен постоянно держать его в границах, пока тот пытается подорвать творение. Но космическая битва Бога и хаоса не проолжается бесконечно: Бог впоследствии разрушит его. Исаия, изображение “дня Господня” когда Левиафан больше не появится.

В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское. (Ис 27:1)

/17/ итак, в понимании ВЗ Левиафан терзает творения до конца дней, когда, используя христианскую образность, он будет пойман великим крючком Божиим и навсегда уничтожен.

Можно ли взглянуть на реальность зла с помощью языка и образов хаоса и монстров хаоса в ВЗ?

Хаос порождает множество образов: социальное и политическое брожение, действие природных бедствий, беспорядочные черты бытия. Это соответствует основным обсуждаемым ниже категориям: нрав, естеств и метафизическое зло.

Язык монстров также выражает ужас зла, его власть пугать и разрушать и его угрозу порядку в творении.

1.2.4 Зло как грех

Непослушание божественному закону, который по-разному понимается. Грех — главный мотив ВЗ и НЗ, начиная с первородного греха А и Е.

Грех Адама и Евы, убийство Авеля в обоих случаях грех или непослушание создает разрыв в отношениях Бога и человечества. АиЕ изгоняются из Рая, как место близкой встречи с Богом и Каин отсылается прочь от лица Божия

/18/ Эти архитипические истории непослушания служат фоном для истории о потопе, который очищает землю от декадентного загнивающего гибридного человечества. “Все помышления их были злы на всякое время” (Быт 6:5). Здесь слово зло (га) которое также в Быт 8:21 означает лишение нравственности и неправильное поведение

Если грех означает непослушание закону, то какому закону? В Бытии это конкретные заповеди, возможно естественный закон против убийства (Каин) и злобы. Затем четкие нрав директивы — 10 заповедей.

Во Втор. 10 зап утверждаются и объясняются как форма завета между Богом и Израилем, который действует в рамках базовой системы обязательств между двумя партиями с ясными последствиями

/19/

в отношении верности или неверности. Вкратце послушание приносит благословение, непослушание приносит проклятия. Втор 28 — каталог благословений и проклятий.

Втор 30 описывает систему наград и наказаний.

Зло сводится к нарушению заветного закона, который имеет разные проявления, но в конце концов кристаллизован в 10 зап и в завете Бога и Израиля.

В НЗ тема непослушания родолжается. Иисус призывает народ покаяться (Мф 4:17) /20/ Дает подробные нравств. инструкции в Нагорной проповеди (Мф 5-7) и восстанавливает завет

Иисус противопоставляет греху в непослушании и преодолевает грех через послушание на Кресте.

Павел видит контраст в послушании Христа и непослушании АиЕ (Рим. 5:12-31)

НТ поддерживает базовую нравств ориентацию ВЗ-та. Греховные действия - зло

/21/

ВЗ и НЗ описывают грех скорее в нравственных, чем в метафизических терминах

Библия в основном говорит о зле как о *нравственном зле*, хотя оно и может пересекаться с другими видами зла.

1.2.5 Зло сатанинское

В ВЗ и НЗ реальность враждебных дух сил — данность. Персонифицируется как Дьявол, или Сатана и символизируется мраком

В сегодняшнем постмодернистском мире разговор о падших силах не моден. Они игнорируются в совр философ и теологических теориях о природе зла.

1. Библейское изображение зла как демоническое
2. Несколько способов возвращения этих духовных категорий в совр теологический контекст

/22/

Откуда взялся отчет о падении Дьявола? В противоположность обему убеждению, он не происходит от змея в Быт 3, который лишь позднее стал идентифицироваться с Сатаной (Paradise Lost Милтона). Вместо этого он происходит от аллегорической интерпретации Ис 14 (и нек других мест):

Как ниспавл ты с небес, о Утренняя Звезда, сын Зари!... (см. Ис 14:12-15)

Христианские толкователи восприняли предсказание Исаии о вавилонском царе как аллгорию гордости Сатаны и его падения с небес.

Таким же образом хр. богословы интерпретировали диатрибу против Царя Типа в Иезек 28:11-19

Изначально Сатана был добрым, даже лучшим. Как говорит Иезекииль, царь Тира (=Сатана): “ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты”.

/23/

Скудость информации в ВЗ о происхождении Сатаны из-за того, что они происходят из позднейших космологических наслоений.

В НЗ все яснее. Иоанновская литература. Царства света и ц. тьмы (возможно реинтерпретация Быт 1:3-4

Свет символизирует Бога, жизнь, истину и благость, а тьма — Сатану, смерть, грех и демоническую активность.

1Ин 1:5 “Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы”.

Христос — “во тьме светится” (Ин 1:5; срав 1:7-9)

Свет также относится к человеческой нравственности “хождение во свете” (1Ин 1:7) символизирует этическое поведение и воплощение божественной истины и благости.

В свете тесно переплетены теологические, космологические и этические смыслы.

Напротив тьма — греховность творения (Ин 1:5) и сам грех (1Ин 1:6). Слово входит в мир, поглощенный тьмой (Ин 1:5)

Человечество сопротивляется свету, потому что свет обнажает его внутреннюю тьму “возлюбили более тьму... потому что их дела были злы (Ин 3:19, срав Еф 5:11).

Сатана – убийца от начала и во истине не стоит... (Ин 8:33)

...

1.2.6 Зло как страдание

Иов 2:10 Пс 90:10, срав 91:10) Избави нас от лукавого (Мф 6:13)

Зло иногда исходит от Бога, иногда от Сатаны и иногда от природы.

Библия не всегда ясно говорит о причинах

Взгляд на зло как на страдание показывает пересечение: страдание происходит от греха (Вто 28) Иногда Сатана — причина страданий и несчастий (болезни, которые исцеляет Иисус в НЗ) Далее хаос и монстры хаоса могут символизировать Сатану и его деятельность, или они могут описывать безличные деструктивные силы природы, иногда причиняющие страдания

Не все страдание (зло) происходит от греха (зла)

/27/

из рассмотренных библейских концепций зла:

1. Библия не знает единого взгляда на зло. Существует несколько перспектив. Библ авторы описывают зло как широкий набор путей, некоторые из которых пересекаются, а некоторые находятся в напряжении.

Иногда зло сильно ассоц с человеческим грехом, а в других — с сатаной и его действиями.

Иногда оно космично, иногда лично. Иногда оно связано с действиями, иногда с отношением

2. Библейское изображение зла избегает онтологии. Не встречается язык “привации”, который присутствует в позднейших теориях. В Библии зло обычно нравственное, а не метафизическое: оно кажется нравственным состоянием человеческим и ангельским, а не метаф концепцией. Более того, оно духовно, а не силлогично: кажется скорее частью космической битвы, чем логической проблемой. Соответственно, оно требует нравственных и духовных средств, а не рациональных или логических решений. Библия действует в рамках космического, нрав и духовного пейзажа, а не в рамках рациона, абстрактного, онтологического. Оно ближе к мифологии и теологии, чем к философии. Поздние богословы и философы преобразуют эти различные библейские концепции в онтологические категории.

/28/

психологическое истолкование демонических ссылок. Однако некоторые люди (Гитлер, Сталин, серийные убийцы) и некоторые действия (геноцид, изнасилование, пытка) настолько ужасны, настолько внутренне извращены, что “отрицают категории человеческой психологии”. Они кажутся столь чуждыми человеческой природе, в теологическом смысле, что предполагают что что-то зловещие, что-то поистине демоническое вдохновляет этих людей и действия. Однако эта т зр может казаться не только научно наивной но и нравственно уклончивой.

/29/

Автор предлагает теологам использовать библейские концепции в новых контекстах, вместо того. чтобы работать в стерильных философских окружениях.

1.2.7 Теологические изображения зла

Христианство развивалось веками и переводило библейскую образность в новые философские контексты. Так богословы уклонились от библейского языка зла как хаоса, греха, сатанинских сил и страдания к языку зла как недостатку добра (privatio boni). Ориген, особенно в комментарии на Иоанна. Переход к философии приваации. Августин, Аквинат, Кальвин, Барт — движение от библейского к философскому разбору вопроса о природе зла

/30/

1.2.8 Августин

Популяризировал концепцию зла как недостаток добра, а не как самостоятельную метафизическую реальность.

Изначально следовал дуалистическому мнению манихеев, потом избрал более тонкое решение неоплатоников

“Зло не имеет собственной природы. Сокрее отсутствие добра приняло имя зла”.

Разница в свободной воле и желаниях ангелов, которые сотворены одинаковыми

/31/

Злая воля – не эффект чего-то, а дефект (недостаток)

/32/

Могут быть полностью благие, но не может быть полностью злых существ

Вопрос о причине зла, его изначальном импульсе, который Авг находит неразрешимым “Итак, искать причины этих недостатков, которые, как я сказал не яв действующими причинами, но дедостатками — это как желать увидеть тьму, или услышать молчание”.

1.2.9 Фома Аквинат

De Malo (On Evil)

Является ли зло чем-то? 20 аргументов за (проваливаются) затем соглашается с Августином “злой” относится к действию личности, а не к ее сущности

Зло как повреждение тварной благодати “узурпирует” (inheres) сущность, не составляя сущности.

Три причины:

1. Бог первое и общее благо создает только частные блага. Природа Бога исключает возможность зла, так что Бог не может быть его источником.
2. творение стремится к конкретной форме благодати. Мыслящие агенты направляют свои действия к благотворным целям (реальным или мыслимым). Зло — неверное направление этих стремлений, хотя само зло не имеет цели или желания само по себе. Это просто отрицание.
3. Принцип самосохранения согласно которому существа инстинктивно ограждают себя от вреда, показывает встроенную желанность или благодать бытия. Однако, зло определяется его противостоянием добру /34/ из чего следует его противостояние существованию. Следовательно, зло не может существовать, поскольку существование не может противостоять самому себе.

Зло — не вещь. Вещь это то, с чем приключается зло. Например слепота — не вещь, но то, с чем случается слепота — вещь. (см)

Зло не существует в реальности, но существует в уме как концепция. Зло одновременно существует и не существует. Существует как отпечаток на реальности (становится объектом опыта и рефлексии), но не как независимая реальность

На онтологию Августина повлияли Плотин и неоплатонизм. Отнология Аквината — от Аристотеля. В результате Аквинат более конкретен и эмпиричен в воспроизведении теории привации Августина

Неразрешенным остается вопрос об окончательном происхождении зла в творении. Аквинат говорит, что зло не может быть “*per se cause*”, хотя его акцидентная причина — благодать, без которой оно бы не существовало в любом случае

De Malo, 1.1.a.3, respondeo, pp.20-23

/35/

1.2.10 Иоганн Кальвин

1. Нрав. зло, грех
2. Бог не является автором зла прямо, что переносит вину на человечество

3. Согласно его доктрине двойного предопределения он доказывает, что Бог санкционирует зло: “Человек мадает через предопределятельную санкцию Самого Бога, при этом он падает по своей соственной вине” (CO [Calvini Opera] 2:705 (цит по. р. 35) Онтология зла в контексте космической драмы. Бог создает и осуществляет промысел над Своим творением, что означает, что он несет некую ответственность за существование греха или зла. Кальвин не отвергает Авг теорию привации, но интегрирует ее в более широкую стратегию, хотя и не считал, что она может быть достаточной защитой Божественной справедливости.

Промыслительная деятельность Бога во вселенной ведет к позитивной функции зла: это не просто отрицание. Оно должно продвинуть вперед таинственный план Бога в отн творения путями, которые нам неясны, как показывает книга Иова.

/36/

Подтверждает изначальную благодать творения, включая Дьявола и падших ангелов прежде их падения и приписывает падение неверному использованию ими свободы, верит, что Бог в конце концов производит добро из зла. В отличие от Августина, Кальвин основывает свою концепцию на Библии и фокусируется на промыслительном употреблении зла, а не на его парадоксальной онтологии

Также неспособен ответить на вопрос об окончательном источнике зла. Как оно возникает в начале, при том что оно благо по происхождению? Кальвин этим не интересуется

Он использует различие между “удаленной” и “непосредственной” причиной зла (теол эквивалент Аквинатовским понятиям “акцидентный” против “зло само по себе”, *per se*, приписывая божественную волю первому и человеческую — последнему.

Божественная суверенность и человеческая виновность в его теодицее находятся в сложном напряжении.

Как и Августин, Кальвин освобождает Бога от нрав. вины, обвиняя творение, в особенности /37/ неправ использ свободы

Однако Кальвин фокусируется не столько на позволении Богом зла, сколько на использовании Им зла для продвижения таинственных промыслительных целей. Бог не ертва собственного творения, (вроде провалившегося космического эксперимента). Бог не потерял контроль над вселенной, скорее зло входит в “большой” дизайн творения и выражает божественную волю даже когда сопротивляется ей.

1.2.11 Карл Барт

Church Dogmatics III/3: Учение о Творении. В пар 50 он говорит о зле как о *das Nichtige*, “ничто”.

Божественное провидение столкнулось с “сопротивлением”. “Чуждый фактор среди объектов Бож. провидения

“Nothingness is not nothing”, зло не “не существует”. Равно, оно не обозначает не то, что не есть Бог (напр творение). Несущее не имеет природы или сущетствования /38/ и так остается вне досягаемости для естеств чел знания.

Признавая реальность несущего, он твердо отрицает его существование. Его реальность происходит из сопротивления божественному промыслу, с которым сталкивается человечество.

“Несущее (nothingness) — то от чего Бог отделяет Себя и перед лицом чего Он утверждает Себя и употребляет Свою позитивную волю”

Несущее не имеет реальности вне божественной суверенной активности в творении, которая порождает онтологический парадокс:

“Оно”есть” проблематично потому что оно есть лишь по левую руку от Бога, под Его Нет, объект Его отвержения, гнева и суда. Это “есть” — не как Бог и Его творение есть, но лишь в собственном неконкретном? смысле, как встроенное противоречие, как невозможная возможность. Но поскольку оно есть по левую руку от Бога, оно реально “есть” таким парадоксальным образом”.

Бартова концепция выходит за границы привативной теории зла к более теологически и экзистенциально укорененной рефлексии на парадоксальную реальность зла. /39/

Темнота и тишина означают в физ царстве то, что зло означает в метафизике: отсутствие положительного качества. Барт говорит о несущем в похожих терминах: как об “эхе” и “тени”

1.2.12 Концептуальные сложности привационной теории зла

1. Зло существует парадоксально, то есть одновременно существует и не существует. Технически оно не существует само по себе, но означает недостаток или лишенность существования. Однако, как только оно орицает благо, оно приобретает некий уровень сущетсования, хотя и паразитически. Таким образом глубоко проблематично говорить о существовании или реальности зла. Что значит сказать что зло “есть” хоть в каком-то осмысленном виде?? Когда некто или нечто *становится* злым а не просто испытывает лишение злом?
2. Трудно объяснить происхождение зла в традиционном теистическом отчете о зле как о недостатке. Если Бог не творил зла, откуда оно происходит? Как может существовать нечто, чего Бог как Творец не творил?

/40/

Традиц ответ: неверное исп свободы. Но кто в *конце концов* ответствен за него? Дьявол ввел в творение зло через первый грех гордости, или это непослушание

Адама и Евы, или это каждый из нас, когда мы делаем выбор против блага и склоняемся к меньшему благу против большего? Как импульс и возможность греха возникает в совершенном творении? И почему Бог дает нам св волю если Бог вероятно знал, что мы ее неверно используем?

3. Философ и богосл определения зла как недостаток (добра) потенциально смягчает опытную реальность зла. По определению, онтологически, зло — нереально, Но оно очень, опустошающе реально для тех, кто встречается с ним в жизни. Сказать что зло не существует в собственном смысле жертве насилия или болезни, или потери, не способно ухватить реальность их опыта или предложить какой-то осмысленный аппарат интерпретации их опыта. Зло это не абстрактная категория для большинства людей: это глубоко конкретный опыт.

Трудно определить зло без отрицания. Классическое определение точно передает его отношение к Богу ожествленной благости как антитезы но мы должны обогатить его выразив его опытную реальность даже несмотря на то, что мы отрицаем его онтологическую реальность как вещи в себе, независимой от благого Божьего творения.

Как зло искажает существо и как оно одновременно существует и не существует? Откуда зло приходит в мир и кого мы обвиняем за его существование? Бога? Дьявола? Адама с Евой? Тебя? Меня? Что представляют собой уровни или ступени нравственной вины за зло?

/41/

Наконец, как нам определить зло привативно, не минимизируя опыт его действительности?

Как мы видели, дискурс по поводу зла быстро перемещается из мифического и нравственного регистра Библии в метафизический регистр философии. Признавая эвристическую ценность онтологических категорий я рекомендую возвращение и новое использование библейских образов зла.

1. методологически это решило бы проблему его внутренней богосл матрицы, вместо того, чтобы незаметно переносить ее во внешнюю фил матрицу.
2. Разговор о хаосе, грехе, Сатане и страдании хотя спорны и проблематчны звучат правдивее для человеческого опыта, чем разговор о несущем.
3. Говорить о проблемах зла в мире больше соотносится с ресурсами, доступными в богословии. Привативные определения зла, хотя и полезные, слишком далеко отводят нас от сцены искупления, от языка спасения и от библейского вклада.

1.2.13 Типология зла

Стандартная типология зла также порождает концепт сложности для теодицеи. Традиционно богословы и философы различали три разных типа зла: нравств,

естеств и метафизическое зло.

Нрав зло означает грех и страдание, которое /42/ происходит в результате преступного использования свободы: убийство, жестокость, насилие и все другие способы, которыми мы вредим и унижаем себя и других. Это наиболее интуитивная, доступна категория.

Естеств зло означает боль и страдания, возникающие из естественных событий. Это относится к смерти, ранению, разрушениям, имеющих причину в природе, помимо св. воли: землетрясения, цунами, голод, торнадо и др. разрушительные ест события.

Метафиз зло означает несовершенство и ограничения вселенной, которое создает возможность для нравственного и естественного зла. Оно относится к конечному и падшему состоянию космоса. Иногда метафиз зло означает темные ддх силы мира, такие как Сатана. Этот вид из трех наиболее сложно заметить

Эти стандартные категории зла проблематичны по нескольким причинам

1. концепция метафизического зла неудобна. Оно либо является оттенком нравственного или естественного зла, или переходит в абстракцию. Поскольку у него нет стабильной конкретной ссылки, оно теряет свою эвристическую ценность для теодицеи. Более того, нужно объяснить как условия вселенной сами содержат зло, поскольку, помимо прочего, они кажутся необходимыми для возможности творения. Если Бог хочет создать свободные существа с ограниченной длительностью, кажется Он сконструировал вселенную, подходящую для этой задачи, что категория (МЗ) не предусматривает. На практике теологи предпочитают игнорировать метафизическое зло в обсуждении проблемы зла. Стало ли оно неактуальным, или нам нужно переопределить эту категорию метафизического зла?
2. черта между нравственным и естественным злом иногда размыта. Периодически зло вовлекает оба типа, в разных отношениях. Например, классифицируем ли мы разливание нефти как нравственное, или как естественное зло?... Заболеть раком выпив зараженную воду: рак естествен, но заражение — результат нравственного зла.

Многие теологи доказывали, что некоторые виды естественного зла — результат нравственного зла, наказание за человеческий или ангельский грех. В этом случае две категории связаны. Непоостоянство категорий в приложении к конкретным сценариям. Однако автор считает, что они остаются актуальными, при том, что мы осознаем, что они не противоположны, или не взаимоисключащи.

3. На какой основе мы определяем действие, личность или событие как злое? Критерии? В какой момент /44/ происходит переход от очень плохого к злему? Как мы определяем зло и как мы определяем уровни зла?

Для этого нужна концепция добра. Некоторые считают, что только нрав зло может называться злом в собств смысле. Более того, большинство естественных

феноменов, даже деструктивных, выполняют необходимую естественную функцию. Они — часть естественного цикла, так почему мы называем их злыми? Является ли ураган злым только когда в результате него происходит смерть и разрушение? Сколько разрушений и смертей должно произойти, чтобы событие считалось действительно злым?

Наконец категория нрав зла особенно подвержена политизации. Политически заряженный язык “оси зла” и “злодев” подразумевает дуализм между добрыми и злыми людьми или народами. Это удаляет нрав. зло и т.о. нрав виновность от нас, превращает в нечто “где-то там”, нечто “другое” чем мы. Но как заметил Александр Солженицын, черта между добром и злом лежит не между нами и ими, но внутри каждого из нас...

Каждая личность и нация имеет способность к добру и ко злу (и на самом деле вовлечена и в то, и в другое).

Что значит злая личность, или злая нация? Чем мы рискуем при таких оценках?

1.2.14 Проблема зла

- (1) Если Бог благ, Бог желает предотвратить зло
- (2) Если Бог всемогущ, Он может предотвратить зло
- (3) Зло существует.

Следовательно либо Бог не существует, либо Бог не благ, или не всемогущ, или существуют нравственно достаточные причины чтобы Бог допустил зло. Эти три высказывания, по кр. мере на поверхности, несовместимы. /46/

Однако недавно упор был перенесен с логического аргумента на evidentный аргумент от зла, который утверждает, что количество и глубина зла дает сильное свидетельство против существования БОга, даже если оно не представляет логического противоречия.

Проблема зла часто разделяется на теоретическую и практическую версии и далее подразделяется на несколько соотносящихся концептуальных ветвей этой проблемы. Значит в реальности проблема зла относится к “этому общему семейству проблем” и наш ответ на одну влияет на все (Van Inwagen, The Problem of Evil...)

Marilyn McCord Adams был первым, кто предложил мысль о множественности проблем зла. В дополнение к логической и evidentной проблемам она перечисляет другие. Например “укорененность зла в нашем мире представляет *практическую* проблему для живых существ вообще” (см)

На базовом биол уровне зло угрожает нашему существованию, так что один из аспектов проблемы зла подразумевает выживание.

На более высоком эмоц, психологич и интеллектуальном уровне зла угрожает нашему чувству осмысленности. “Более того, люди сталкиваются с *экзистенциальной*

проблемой: может ли жизнь (и как) смешанная со страданиями и /47/ пронизанная смертью иметь какой-либо позитивный смысл”

Согласно Адамс существует по крайней мере 4 проблемы зла: логическая, evidentная, практическая и экзистенциальная Van Inwagen применяет похожую таксономию проблемы, хотя и не идентичную Адамс, но разделяет схожие широкие азки: теоретическая (доктринальная и апологетическая) и практическая (личная и пастырская) (см)

Адамс замечает, что ученые подходят к этим проблемам либо атеологически (с целью опровергнуть сущ Бога) или апорийно (т.е. как к вызову или загадке для веры, которая стимулирует более глубокий анализ)

Автор предлагает расширить список социальной проблемой зла (бедность, насилие и жестокость в обществе и системное зло несправедливых властных отношений между личностями и различными институтами власти.

Можно также анализировать духовную проблему зла, которая предстает проблемой в терминах нашей личной борьбы с грехом и возможно темными духами. Или наконец мы можем сфокусироваться на *пастырской* проблеме зла, которая исследует вовлечение клириков в проблему зла в их сфере влияния. Много контекстов, много возможностей столкновения со злом. Когда мы говорим о проблеме зла, мы должны помнить, что существует несколько способов рассмотрения проблемы и то, как мы ее формулируем, неизбежно сформирует нашу теодицею.

/48/

Проблема зла не подразумевает единого решения, или никакого интеллектуального решения вовсе. Это не математическое уравнение. Теодицея отвечает на проблему зла убедительными причинами, почему Бог позволяет злу существовать. Это формирует когерентный теологический подход, но строго говоря, не решает проблему.

Это не означает что мы должны бросить затею. /49/ просто израсходовав наш интеллектуальный ресурс мы приближаемся к горизонту тайны, где мы должны по словам Гамлета оставить сотовальное молчанию.

Мы исследовали теоретическую (логическую evidentную, доктринальную, апологетическую) и практическую (биологич, экзистенциальную, личную и пастырскую) стороны проблемы зла. Что все они имеют общего?

С социологической и философской перспективы, зло и все его проявления подрывает наши конструкции реальности: “Зло угрожает смыслу. Зло угрожает нашей способности относиться к миру в котором мы находимся как постижимому” (см)

Со специфически богословской т.зр. зло ставит под вопрос существование Бога. В большинстве классических теистских формулировок проблемы зла, Бог понимается как всемогущий (подразумевает всеведение, всеприсутствие и неизменность) и благой (включает справедливость, милость и любовь). (см)

Эти божественные атрибуты как считается обитают в божественной жизни в полной гармонии, что ставит вопрос теодицеи: почему Бог, понимаемый таким образом, допускает зло?

1.2.15 Парадигматическое (образцовое) зло

Примеры в истории, иллюстрирующие проблему зла. /50/

Парадигматическое зло — события, которые шокируют нас своей злокозненностью, вездесущим и бессмысленностью. Они не просто представляют проблему зла, они воплощают ее.

В нашем поколении тер атака 9.11.2001, цунами в Юго-восточ Азии, недавно убийство 20 школьников в Ньютоне, Коннектикут, представляют ПЗ.

Однако некоторые случаи превосходят историческую частность. Лиссабонское землетрясение, бубонная чума и две мировые войны — ПЗ. Холокост выделяется как отдельный случай, к которому постоянно обращается теодицея

Проблемы с ПЗ:

1. глобальное историческое измерение ПЗ способно оставить в тени личное столкновение со злом. Нельзя сбрасывать со счетов то, что в тот или иной момент жизни каждый сталкивается с кризисом, который ставит Божественную справедливость или даже само существование Бога под вопрос. Это м.б. хорошей стартовой точкой для дискуссии о проблеме зла, но нельзя игнорировать и значение общего или коллективного зла.
2. Частность и отдельность ПЗ может заставить нас проглядеть другие важные моменты /51/ например, постоянная отсылка к Холокосту как ПЗ может вызывать нравственную близорукость когда мы оказываемся неспособны оценить другие исторические и современные примеры зла. Террор атака 9/11 стала ПЗ. Недавние землетрясения и цунами тоже. Нужно смотреть и на недавние примеры и мы также должны признавать что как отдельные личности испытывают свое собственное ПЗ, так и нации и другие группы переживают свое собственное отчетливое ПЗ. 9/11 повлияло на весь мир, но на Америку повлияло особым образом. То же про цунами и Японию

Заключение

1. Автор ставил задачу прояснить проблему, определить вопросы и предложить продуктивные пути ее решения. Три темы: нельзя терять из вида библейские корни или опыт реальности зла в нашем обсуждении его онтологического статуса.
2. Мы должны исследовать множество способов формулировки проблемы зла и связать это с современными интеллектуальными и опытными контекстами

3. Христианское размышление о зле достигает результатов когда смещается с онтологии в теологию, что помещает проблему в границы вопроса соотношения /52/ божественного провидения и чел опыта. Пример концепции *несущего* у К. Барта показывает как можно сконфигурировать реальность зла внутри определенной теологической матрицы.

Хочется надеяться, что эти рассуждения помогут дальнейшей дискуссии и исследованию различных путей зла

1.3 Переопределяя Теодицею

Расширяем границы.

Слово теодицея некоторые считают пустым техническим жаргоном, отделенным от жизни, что усиливает разрыв между исследованием и реальным миром. Что бы ни означала теодицея, это нечто абстрактное, уклончивое, тема для конференций а не для средней личности.

Для других это точная задача: логическая попытка примирить Божественную природу с реальностью зла. /54/ Она оперирует в теистической зоне между теологией и философией. Большинство считают теодицею узкой, технической специализированной областью научных исследований.

На самом деле суть проста: найти смысл в страданиях. Несмотря на мистичность термина он просто означает интеллектуальный процесс, который происходит все время во всех сегментах общества. У всех нас есть проблемы и трудности. Мы все наблюдаем страдания, которые преследуют мир... Задача теодицеи — интерпретировать реальность зла: найти ей место внутри осмысленной теологической матрицы. Теодицея просто пытается объяснить зло

Автор предлагает расширить смысл термина, включив множественность опыта столкновения со злом, которые мы находим в реальной жизни.

Далее, теодицея в основном относится к области философии. Термин предложен философом и используется в основном в курсах по философии, философии религии, философской теологии и подоб.

Однако, по мнению автора, теодицея в первую очередь принадлежит теологии и только во вторую – философии. Вопросы о благости и справедливости Бога, которые обозначает термин, относятся к области теологии /55/ но теология обычно оставляет этот вопрос философии.

Автор считает продуктивным перекрытие между теологией и философией (междисциплинарный диалог). Философия не должна отказываться от своего легитимного права на теодицею, скорее теология должна вновь подтвердить свое право на рассмотрение вопроса и пересмотреть ответы.

1.3.1 Что такое теодицея?

θεός + δίκη (справедливость). В нач 18 века Лейбниц транслировал его в франц слово *theodicee* (German: Theodizee) *théodicée* (German: Theodizee) в книге *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'hom et l'origine du mal*.

Термин предложен философом для нужд философии. Он удержал первоначальный смысл оправдания божественной справедливости, как иллюстрирует определение Канта...

/56/

Теодицея — технический термин, означающий защиту божественной справедливости перед лицом зла. Она использует логические стратегии для того, чтобы “оправдать пути Бога в отношении человека”, то есть оправдывают Бог от нравственной виновности. Более широко: теодицея означает попытку объяснить, или найти смысл страданий

Это не просто попытка ответить на обвинения в том, что Бог несправедлив, это попытка показать справедливость Его путей (см). Теодицея рассказывает “историю” о том, каким образом логически сосуществуют добро и зло.

Силлогизм: Если Бог благ, он должен *желать* предотвратить зло. Если Он всемогущ, он должен быть *способен* предотвратить зло. Зло существует, следовательно Бог не существует, по кр. мере не в стандартном теистическом смысле.

Юм: “Хочет ли Он предотвратить зло, но не способен? Значит Он не всемогущ. Способен, но не хочет? Значит Он зложелателен. Он и способен и желает? Тогда откуда зло (*unde malum*)?”

Логическая трилемма Теодицеи: (а) Бог благ; (б) Бог всемогущ; (в) зло существует. С помощью почти математических тонкостей теодицея старается подтвердить божественную благость и всемогущество перед лицом зла. Попытка доказать совместимость Бога и зла.

Образ суда: Бог находится на скамье подсудимых, обвинение: он нравственно ответствен за зло в мире. Глубина и распространенность зла в мире проблематизирует или подрывает теистические верования. Защита предлагает причины, почему Бог допускает зло, которые снимают вину. В конце концов жюри присяжных должно вынести вердикт. На кону — убедительность традиционной теистической доктрины Бога и т.о., оправданность веры.

/58/

1.3.2 Расширяя определение

Зачем? Проблема, очевидно выходит за границы логики (и касается опыта зла). Поскольку расширилась проблема, так же должна расшириться теодицея.

Необходимы новые ответы на новые формулировки ПЗ, но это не означает, что логическая формулировка должна быть заброшена

Расширение определения теодицеи также необходимо в ответ на современную критику традиционных теодицей (см. ч 7)

Две черты современных:

1. Они не считают, что классическая проблема зла может быть разрешена.
2. Они доказывают что традиционный подход не отвечает опытной реальности страдания.

Критики либо отвергают теодицею, либо говорят о реконфигурации. Они рекомендуют переход от теоретического к практическому, от абстракции к конкретному, от глобального к партикулярному.

“Страдание, говорят они, ставит экзистенциальную проблему *до того*, как оно ставит интеллектуальную проблему, и традиционная теодицея потеряла из виду человеческий опыт страдания в своем рафинированном рассмотрении реальности зла”.

/59/

Переопределение: переход к креативному, разнообразному, опытно укорененному анализу многих проблем зла. Новые методологии, особенно из христианской теологии. Привлекается прозрение систематической, исторической, практической, пастырской и нравственной теологии, также как средства других областей.

Традиционные теистические теодицеи остаются жизненно важными для академического дискурса теодицеи, особенно в философских и религиозных исследованиях. Следует связать их с опытом реальности страдания. Теодицея уже не просто объясняет зло, она также пытается преодолеть и преобразовать его через различные практические ответы. Она идентифицирует примеры жестокости, угнетения и эксплуатации в обществе и старается устранить эти условия.

Так теодицея входит в область этики. /60/

Так пастырская теология уже давно признает необходимость соединять теодицею с реальным опытом страдания. Примеры теодицеи в расширенном смысле включают то, что я называю “теодицея на полях”, то, что относится к угнетению отверженных, женщин, бедняков, этнических меньшинств.

Теодицеи на полях, представленные феминистской, освободительной и черной теологией имеют практический опытный фокус.

1.3.3 Виды теодицеи

/61/

1. Академические теодицеи исследуют ПЗ в четко определенных дисциплинарных границах, используя определенные теории и методы для освещения проблемы. Ак. исследования теодицеи происходит в нескольких разделах социальных и гуманитарных наук. Оно даже может иметь место в точных науках. Чаще всего Ак. Теод находятся в философии, религиозных исследованиях и теологии.

В границах философии теодицея м.б. рассмотрена с т.зр. логики, философии религии, истории философии, или конструктивных предложений. Они не являются взаимноисключающими, но исследования становятся все более специализированными.

Религиозн исследования: общее функционирования Т в религии, Т конкретной религии или мыслителя, или текста. С другой стороны может быть сравнительный подход, связывающий теодицеи из разных рел традиций, прослеживающий важные точки совпадений и расхождений. Также теория религиозных исследований, философия религии, история христианства и сравнительное религиоведение.

Наконец, академич теология (в отличие от конфессиональной теологии) очевидно имеет острый интерес в теодицее /62/ Контекст автора: Ап. Павел, Ириней, Перпетуя, Климент Ал, Ориген, Августин, ... Автор относит это к исторической теологии.

С другой стороны АТ может исследовать как Т пересекается и влияет на основные догматы христианской веры. Это можно назвать систематическим богословием.

Наконец, АТ может критически взаимодействовать или создавать конструктивные предложения в диалоге с основными мыслителями и темами в Т. Мы назовем это конструктивной теологией.

Теодицея в апологетике. Апологетические теодицеи вовлечены в теологию, они конфессиональны и евангеличны в том смысле, что они стараются поддержать единство Евангелия через провозглашение связности (когерентности) веры. Апологетические теодицеи имеют атеистических противников, стремящихся подорвать веру, исследуя проблему зла.

Пастырские перспективы ПЗ. Клирики на переднем фронте теодицеи. Они утешают, дают надежду и помощь своим прихожанам /63/ в их травматическом жизненном опыте (болезнь, насилие, потери и др). Они призваны проповедовать по поводу ПЗ, руководить прихожанами во время кризисов. Капелланы в госпиталях, в армии и др. прямо сталкиваются с проблемой зла на ежедневной основе.

Теодицея имеет место и на личном уровне как экзист. усилие найти смысл в страданиях собственной жизни. Они могут никогда не быть записаны, но они действуют в умах людей. Взаимодействие с людьми в кризисе и в автобиографиях — люди дают отчет о своих страданиях и объясняют как они в конце концов примирились со своей болью, замешательством и отчаянием. Личные теодицеи редко полагаются на АТ. Чаще они используют духовные ресурсы собственной традиции, возможно так, как учат клирики или уважаемые друзья.

Личные теодицеи могут принять форму артистического выражения. Возможно это расширяет границы /64/ теодицеи слишком широко. Но что если теодицея простирается за пределы чисто логических рассуждений о РЗ? Что если теодицея, которая всегда пытается понять смысл страданий использует искусство вместо аргументов? Как это могло бы выглядеть? На самом деле оно уже существует, мы находим теодицею в музыке, литературе, изоб. исс, ТВ, кино и др. Они ищут пути интерпретировать опыт зла и интегрировать его в более широкую осмысленную матрицу. Проблема с пастырской, личной и артистич. теодицеей в том, что они становятся субъективными и терапевтическими, что слишком далеко отстоит от логических рациональных корней теодицеи.

1.3.4 Вопросы теодицеи

Т. исследует несколько теол и филос вопросов о зле. Модели или системы Т.-и рассматривают все эти вопросы в разной степени и разными способами. Темы или траектории теодицеи, с другой стороны, касаются только немногих из них и находятся буквально во всех моделях теодицеи как составляющие части. Три следующие части исследуют основные модели теодицеи, а последние три — ключевые темы или траектории в Т. Это пять существенных вопросов Т:

1. *Происхождение зла*: Откуда берется зло? Кто ответственен?
2. *Природа зла*: Какова онтология зла? Как оно существует?
3. *Проблема зла*: каким образом зло представляет проблему для теологии?
4. *Причина зла*: почему Бог допускает зло? В чем нравственно достаточная причина?
5. *Конец зла*: как Бог окончит зло и/или в конце (окончательно) произведет добро из зла?

/65/

Т. не должна решать эти вопросы последовательно, и не должна иметь определенную позиции в их отношении, особенно потому, что происхождение и конец зла в сущности спекулятивны. Однако *полная теодицея* отвечает на все пять вопросов.

1.3.5 Критерии здоровой христианской Теодицеи

/66/

1. Верность (отношение к вере): используются ли теологические источники, особенно Писание и Предание?
2. Когерентность: есть ли логическая последовательность? Является ли Т. внутренне связной?
3. Актуальность: Учитывает ли Т. современный опыт зла?
4. Креативность

5. Смирение: признаются ли и уважаются ли пределы возможностей теодицеи?

Важность критериев (примерно, автор сам считает, что это искусственно): 1=40%, 2=30%, 3-5=10%

Основные — критерии верности и когерентности.

Заключение

Зло разбивает жизни и теоретические системы одним ударом. Теодицея пытается собрать части вместе, объясняя почему Бог допустил зло.

Переформулирование Т.:

1. расширение *проблем* зла требует расширения теодицеи для ответа на новые вызовы
2. расширение в сторону опытного и практического направлений отвечает на критику что Т. интеллектуализирует экзистенциальную проблему.
3. Необходимо расширить узкую формулировку Т., типичную в философских кругах, чтобы освободить пространство для новых методологии, новых прозрений... особенно в теологии.

Важность теологической формулировки Т. Использование философских прозрений.

Интердисциплинарный диалог на пользу Т.

Nicolas Wolterstorff. Lament for a Son (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001).

1.4 “Я не знаю, почему Бог не предотвратил смерть Эрика. Жить без ответа опасно. Трудно найти для себя опору... У меня нет объяснения. Я не могу ничего поделать, кроме как терпеть перед ицом этой глубочайшей и самой болезненной из тайн. Я верю в Бога Отца Вседержителя, творца неба и земли и воскресителя Иисуса Христа. Я также верю, что жизнь моего сына была прервана в самом цвету. Я не могу сложить эти части вместе. Я потерял. Я прочитал теодицеи, составленные для оправдания путей Божиих по отношению к человеку. Я нахожу их неубедительными. Я не знаю ответа к самому агонизирующему вопросу, который я когда-либо задавал. Я не знаю, почему Бог может смотреть как он пал. Я не знаю почему Бог может смотреть на мою рану. Я не могу даже догадаться” (67-68)

/69/

1.5 Защита свободной воли

Игра вины.

“Здесь проблема встает сама, она часто поднимается с бормотанием и шептанием: люди готовы обвинять кого угодно в своих грехах, кроме самих себя” (Августин, *Theo Problem of Free Choice III* 19.53)

Т отражает обвинение Бога в зле и направляет его в другую сторону. Позитивная и негативная функции Т. одновременно действуют чтобы обезвредить атеистический вопрос “Откуда взялось зло?”, который особенно эффектно продвигали Эпикур и Юм.

Связь причин зла и виновности. Найди происхождение зла и ты обнаружишь виновного.

В переводе с метафизических в нравственные термины, вопрос /70/ “откуда взялось зло?” на самом деле спрашивает “кто виноват в зле?”.

Согласно логической формулировке, вина падает четко на Бога, по кр. мере если мы принимаем традиционно теистически посылки божественной благодати и всемогущества. Бог, сотворивший и поддерживающий вселенную должен отвечать за ее несовершенства и страдания.

Защита свободной воли (далее ЗСВ), представленная Августином, а в наше время Альвином Плантингой, оспаривает этот вывод.

Перенос виновности с Бога на человека была основным инстинктом и фирменным маневром христианской Т. в течение веков и остается “первой линией обороны” в спорах о проблеме зла.

Все разновидности ЗСВ подразумевают свободу как подразумевающую нравственно достаточную причину для допущения Богом зла. Неверное использование человеком свободы оказывает огромное действие на вселенную. Стоит ли космическая польза от свободы такой цены? Достаточно ли это для оправдания Бога?ц

/71/

1.5.1 Тео-библейский нарратив: драма Творения, падения и искупления человечества

Быт 1-3 — основа ЗСВ.

Бог сотворил небо и землю. Следствия:

1. Все во вселенной происходит от Бога. Это осложняет объяснение происхождения зла.
2. ЗСВ утверждает изначальную благодать творения, которую Бог считает “хорошей” (Быт 1:25) и “весьма хорошей” (Быт 1:31), потому что оно отражает благодать Бога.

Так учение о творении определяет теологические предпосылки, которые воздействуют на герменевтический и философский отчет о происхождении, статусе, проблеме, функции и конце зла: вселенная — место промыслительной работы всемогущего и всеблагого Бога.

Падение. Адам и Ева — главная роль. Сотворены по образу и подобию Бога (Быт 1:27) Привелигированное место в раю приходит вместе с великим обетованием и великой опасностью. Свободное царствование в Эдемском саду с одной малой заповедью о древе познания добра и зла.

/72/

...

Введение Августином в библейский отчет о падении понятия первородного греха, согласно которому Адам и Ева биологически передают “грех и смерть” своему потомству, таким образом заключая весь человеческий род в свой первородный грех.

Тео-библейский нарратив типичной ЗСВ имеет текстуальные и теологические осложнения, которые часто не замечаются. Он принимает теологические предпосылки божественной благодати и силы, мифологический взгляд на творение (часто без какой-либо попытки скоррелировать его с современными научными теориями), гармонизирует разные части истории творения из Быт 1-2. Наконец, она вносит жизненно важные теологические представления в

прочтение Бытия, включая идентификацию змея с Сатаной, виновность Евы в первородной грехе, его ассоциацию с сексуальностью, и наконец представление о том, что “первородный” грех Адама и Евы передается биологически будущим человеческим поколениям. Творение и Падение в ЗСВ т.о. обладает резонансами и представлениями, которые отражают ее теологические слабости.

Третий элемент Теобиблейского нарратива — искупление человечества в жизни, смерти и воскресении Христа.

/73/

Несмотря на то, что человек находится в состоянии гибели по собственной вине, Бог из милости решает спасти некоторую часть человечества. Божественное избрание этих святых происходит до падения Адама, что приводит к строгой доктрине предопределения. Т.о. Бог Сын становится человеком, чтобы искупить или спасти их, что делает для них возможным не грешить, тогда как в своем падшем состоянии они были не способны не грешить. Т.о. иронично то, что первородный грех Адама и Зло — “счастливый плод” который пролагает путь для воплощения.

Несмотря на свои экзегетические вольности и теологические предпосылки, теобиблейская история творения и падения человечества остается в сердце ЗСВ. Она дает основание в Писании его фундаментальному движению: перенести вину за зло с Бога на человечество.

В то время как Бог создал вселенную благой, человечество вопиющим образом нарушило божественную заповедь, что привело зло в мир и извратило творение. Отсюда человечество должно бороться со своим расположением к греху, а творение — со своим повреждением.

Нарратив возлагает вину за катастрофу на свободную волю.

John Hick классифицирует ЗСВ как “Августиновский тип теодицеи”, который становится основным взглядом в христианстве.

Адам и Ева воплощают совершенство до падения, идеализированное состояние бессмертия, нравственности и духовного мира. /74/

Августин превозносит совершенство нашего состояния до падения чтобы подчеркнуть серьезность падения и частично чтобы оградить фигуру Бога как творца вселенной, которая исказилась.

Если бы человечество было бы несовершенно, или греховно с самого начала, вина за это ложилась бы на Бога. Критика: теодицея воспитания души и теологии процесса.

1.5.2 Защита свободной воли

Альвин Плантинга продвигал ЗСВ в известной работе *God, Freedom, and Evil* (1974)

Известная статья J.L. Mackie “Evil and Omnipotence”. The Problem of Evil: Selected Readings, ed. Michael L. Peterson (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992)

- (1) Бог всемогущ;
- (2) Бог совершенно благ;
- (3) Зло существует

Для Мэки эти три утверждения логически несовместимы... Если любые два из них истинны, третье — ложно.

Мэки считает, что “обычные теисты” принимают триаду несмотря на ее противоречивость из-за своих теологических привязанностей.

Задача ЗСВ — нейтрализовать логическую силу атеистического аргумента от зла.

Защитники СВ различают защиту и /76/ теодицею.

По Плантинге, теодицея *отвечает* на вопрос “откуда взялось зло”? или “Почему Бог допускает зло?”.

Несостоятельность такого ответа не означает успех атеистического аргумента. То, что теист не знает, почему Бог допускает зло не означает логического поражения. Может существовать целый ряд причин, почему мы не можем знать ответа, как считает Плантинга.

“Зачем полагать, что если у Бога есть хорошая причина допускать зло, теист будет первым, кто о ней узнает? Возможно у Бога есть хорошая причина, но эта причина слишком сложна для нашего понимания. Или возможно Он не открыл ее по каким-то другим причинам” (см)

Плантинга точно различает “теодицею свободной воли” (ТСВ) от “защиты свободной воли” (ЗСВ). Первая положительно утверждает причину того, что Бог допускает зло, в то время как последняя просто предполагает потенциальную причину, без всякого формального оправдания.

Подход Августина может рассматриваться как ТСВ, поскольку он указывает причину, по которой Бог допускает зло: свободная воля, которая требует возможности нравственного зла, была необходима для совершенства мира.

Защита же стремится просто отклонить атеистический аргумент о том, что Бог и зло не могут логически сосуществовать.

“Итак, теодицист пытается сказать нам, почему Бог допускает зло. Совершенно отлична от Теодицеи свободной воли — то, что я буду называть Защитой свободной воли. Здесь цель не в том, чтобы сказать, что *является* причиной для Бога, но в самом лучшем случае — в чем причины Бога *могли бы заключаться*. Peter Van Inwagen, The Problem of Evil (NY: Oxford University Press, 2006), 7. P70

Другими словами, теодицея говорит в утвердительном наклонении, а защита — в условном.

Van Inwagen делает похожее различие ... (много букаф)... "... Теодицея — история, которая рассказывается как реальная истина в отношении данного вопроса; защита — история, которая согласно рассказчику, может быть (или не быть) правдой, но которая, как считает рассказчик, имеет некие желаемые черты, из которых не обязательно вытекает истинность; возможно это (в зависимости от контекста) — логическая связность или эпистемологическая возможность (истина, доступная для всех)".

ЗСВ: Бог допускает зло ради свободы. Свобода представляет нравственно достаточную причину для допущения Богом зла, но не утверждается как истинная, а только как возможная причина.

Уходя от теодицеи в защиту, ЗСВ избегает критики, что она не раскрыла тайну страдания. ЗСВ в базовой форме не маскируется под теодицею.

"У Бога есть причины допускать зло, но эпистемологическое расстояние между Им и нами таково, что мы не можем действительно надеяться узнать, каковы эти причины, или почему они требуют от Него допустить зло, которые мы видим" (Plantinga, "Supralapsarianism, or 'O Felix Culpai,'" 4).

Стратегически защита дает теистам более твердую почву против атеистов, ограничивая спектр (ответа).

Вместо того, чтобы объяснять, почему именно Бог допускает зло, она просто утверждает, что атеист не показал внутреннюю логическую противоречивость теизма. Гораздо легче опровергнуть аргумент, чем подтвердить (свой собственный).

Большее благо, которое Бог может произвести из зла — основная концепция ЗСВ.

Плантинга: "Защита свободной воли может быть рассмотрена как усилие показать, что может существовать очень отличный вид блага, который Бог не может сделать реальностью, не допустив зла"

Природа свободы. Свобода предполагает выбор между подлинными нравственными альтернативами. Она относится не к маловажным вещам, но к нравственно значимым выборам. /79/

Цвет носков ничего не меняют, кроме нашей идентификации как "модный человек". Нравственные действия оформляют нашу идентичность и дают нам чувство само-определенности.

"Мир, содержащий существа, которые существенно свободны (и свободно совершают больше добрых, чем злых действий) более ценный, при общих равных, чем мир, который не содержит никаких свободных существ". Plant, God, Freedom, and Evil, 30.

Быт 1:26-27 говорит, что Бог творит человечество по образу Бога. Следовательно человечество отражает божественную жизнь в ограниченном, подверженном изменениям виде, что означает, что наша свобода, наша способность совершать нравственно значимый выбор, становится точкой контраста между нашей жизнью

и божественной, открывая нам присущую нам способность к божественному подобию.

Более того, Бог желает, чтобы человек свободно откликнулся на божественную любовь. Бог демонстрирует свою любовь через творение и искупление человечества. Без св воли взаимность в отношениях с Богом была бы невозможна. Это были бы отношения между “Я” и “это”, вместо “Я” и “ты” (в терминах Бубера)

1.5.2.1 Безгрешная свобода

Всемогущий Бог может создать тип свободы, который не отклоняется в сторону (и не может), потому что она не имеет опций греха, которые можно выбрать — только благоприятные и полезные альтернативы, или потому что она способна в каждом случае разрешить вопрос и избежать греховных альтернатив.

ЗСВ говорит о том, что свобода без возможности ошибки не была бы свободой, а лишь иллюзией свободы. Бог не дает нам иллюзорной свободы, но свободу нравственного добра и зла.

неспособность Бога создать безопасную свободу не является аргументом против божественного всемогущества, т.к. всемогущество не означает возможность делать *абсолютно* все. Бог не может создать женатого холостяка, или квадратный круг не из-за каких-то собственных ограничений, но потому что это некогерентные алогичные концепции. Вкратце, они не реальны. Бог как источник реальности занимается только реальным.

Всемогущество значит что Бог может делать все, что соответствует Его природе. Подобно этому, Бог не может создать свободу без последствий не из-за недостатка силы или воображения, но потому, что это не была бы реальная свобода. Неспособность Бога создать нечто нравственно или логически несовместимое с Его природой, показывает божественную силу, а не подрывает ее.

“Решение Бога окажется мудрым, потому что благо, которые в конце станут его результатом, перевесит зло, которые в конце станут его результатом”. (Пл. тамже, 30) /81/

1. ценность свободы подразумевает анализ цены/выгоды. Стоит ли свобода своей цены для человечества (индивидуально и коллективно)? Разве мир автоматов без изнасилований, пыток и убийств не был бы в целом лучше?
2. при том, что свобода предполагает подлинные альтернативы, не было ли возможным позволить человеку выбирать некоторые виды нравственного зла, а не все зло? Другими словами, глубина и распространенность зла кажется избыточной для логических и нравственных требований свободы.

1.5.3 От защиты к теодицее

ЗСВ представляет концептуальную основу для теодицеи, по крайней мере, гипотетически. ЗСВ не заявляет о том, что знает, почему Бог допускает зло, но утверждая свободу как нравственно достаточную причину /82/ по которой Бог мог допустить зло, она входит на территорию теодицеи, хоть и на цыпочках.

Шаги по переходу к Т.:

1. переход от опровержения логической проблемы зла к позитивной задаче объяснения, почему Бог допускает зло.
2. Разбор пяти основных вопросов Т.: происхождение, природа, проблема, причина и конец зла. Это должно составить концептуальную основу ТСВ.

Плантинга называет Августина лицом Теодицеи Свободной Воли (ТСВ)

- Происхождение зла. Август отверг манихейское приписывание зла материи и связал опосредованное происхождение зла с неверным использованием свободы. Несмотря на все усилия, он не смог определить окончательный источник зла. Откуда происходит импульс отклониться от божественной воли, повернуть нашу волю против воли Бога? Ответ: “от диавола” просто заставляет вопрос отступить на один шаг, т.к. диавол тоже сотворен благом. /83/ Августин поднимает вопрос: “что сделало первую злую волю злой?” в кн “О граде Божием” (О граде Божием, XII.6) но вскоре оставляет его как неопределимый из-за дефицитной природы зла, сродную тому, чтобы “желать увидеть тьму, или услышать молчание”. Подробнее в диалогическом разделе.

“Итак, извращенная свобода — причина всего зла”. (см) Оно не возникает из внутренне благой или злой природы, что могло бы скомпрометировать божественную справедливость, но из неверного направления нашей воли.

Возможность меньшего блага вместо большего, или непропорциональная и неупорядоченная любовь к меньшему благу за счет большего порождает зло.

Мы естественно стремимся перенести вину с себя на кого-то еще: предков, обстоятельства. Адам переносит его четко на Бога и на Еву. Ева — на змея, а змей без сомнения перенес бы ее на Бога. Хотя мы можем проследить космическое происхождение назад к Адаму и Еве и к Диаволу, говорит Августин, мы не можем обойти нашу личную виновность в зле, которую мы порождаем через неведение и свои действия.

/84/

Переход от манихейства к новым взглядам под действием Платина. Перенос взгляда на зло с материального на нематериальное. Новая онтология из новой космологии: результат отказа Августина от манихейского дуализма и его принятие неоплатоновской, в особенно Платиновской метафизики. Мир больше не был полем битвы между враждебной телесностью и трансцендентной

телесностью. Вместо этого Бог творит мир благом, что тождественно добру и бытию.

Как только Авг воспринимает благодать сотворенной реальности, он начинает смотреть на зло как на привацию (недостаток) изначально сотворенной благодати...

Итак, зло как недостаток, имеет сильные философские резонансы. Оно не “воспринято (adopted)”, а “адаптировано (adapted)” /85/ от Плотина. “Зло в сущности — неправильная работа чего-то, что само по себе — благо” (Hick, *Evil and the God of Love*, 46)

В противном случае, если бы зло имело субстантивность, оно бы вернулось прямо к Богу, но это то, что Августин отвергает. Так привационная теория зла дистанцирует Бога от онтологической и т.о. от нравственной подотчетности за его существование.

3. Августин размышлял о проблеме зла всю свою жизнь. Это было его главным интеллектуальным занятием, которым он занимался с усердием и честностью. ...

/86/

4. Бог допускает зло, чтобы действовала человеческая свобода. Если бы Бог предотвратил зло, свобода перестала бы существовать. Бог мог создать automata которые никогда бы не грешили, но желает свободного ответа на божественную благодать. Так свобода функционирует как необходимое экзистенциальное условие для нашего союза и общения с Богом. Без посредства человека, мы не могли бы реализовать свою способность к божественному подобию.
5. Зло оканчивается после последнего суда, когда будет явлена Божественная справедливость. На земле она проявляется не всегда: “есть добрые люди, страдающие от зла и злые люди, которые наслаждаются добрыми вещами, что кажется несправедливым” (Августин).

Перечислив случаи несправедливости Авг добавляет, что в День Суда справедливость Бога будет оправдана.

Конец зла также подразумевает посмертные награды и наказания. Авг категорически утверждает реальность рая и ада, без которых ЗСВ обрушилась бы, потому что выбор должен иметь последствия. (см)

Поскольку Дьявол, демоны, злые люди, и самый грех уничтожены, зло перестанет существовать.

Праведные будут наслаждаться вечной радостью, избавленные от всякого зла и страдания... В этом искупленном состоянии мы не будем в состоянии грешить, тем самым сохраняя вечность райского блаженства.

1.5.4 Диалог

Проблемы ЗСВ и ТСВ. СМысл этого раздела не в том, чтобы вынести вердикт в пользу той, или иной теодицеи, а в том, чтобы высветить теологические и концептуальные проблемы, могущие помочь в дальнейшем обсуждении.

1.5.4.1 Сильные стороны

1. ЗСВ основывается исключительно на христианских источниках (Писании и Предании). Быт 1-3 как основа для теологических рамок теодицеи. ... Августин расширяет основу понятиями падения ангелов, первородного греха, природы зла как привагии и космического суда. Теисты вроде А. Плантинги вновь используют эти /88/ теол принципы в современных философ дебатах о проблеме зла, оставаясь близкими к библейскому нарративу и его Авустиновской теологической интерпретации. Мы увидим, что верность ЗСВ Библии и традиции некоторые считают недостатками.
2. ЗСВ имеет эмпирическую ценность и интуитивную убедительность в той мере, в которой чел действия рутинно сталкиваются со злом на опыте. Конечно, не всегда есть прямое соответствие греха и страдания, но есть много примеров, когда неправильное испльзование свободы приносит боль и страдание. Более того, и ЗСВ и ТСВ непротиворечиво действуют в теолгической матрице бож справедливости и благодти, перенося вину за зло с Бога на человечество. ЗСВ определяет свободу как нарвственно достаточную причину по котрой Бог допускает зло, тем самым нейтрализуя логическую проблему зла, по кр. мере для тех, кто принимает посылки защиты. ЗСВ олаждает внутренней связностью, что оправдывает ее почетное место в христианской теодицее.
3. ЗСВ отвечает посследним трем критериям — актуальности, креативности и смирению несколькими способами.
 - она обращена к современной ситуации часто лишенной личной или коллективной ответственности. Вместо того, чтобы отрицать или избегать ответственности нам следует признать свои ошибки и искать пути исправить их.
 - ЗСВ креативно использует нарратив Бытия объясняя проблему зла, в особенности через ее теол герменевтику, которая дает подходящие теологические прозрения в Писании и прилагает к современным спорам о проблеме зла. часть критики ЗСВ, на самом деле в том, что она *слишком* креативна в своей интерпретации Бытия и ее видении космоса.
 - Наконец ЗСВ признает тайну окончательного происхождения зла и его окончательное поражение в эсхатоне, хотя и тяжело опирается на свою эсхатологию /89/
4. ЗСВ продвигает усиление этики, акцентируя чел. ответственность и подотчетность личную и коллективную. Усиление заключается в осознании

нашей нравственной деятельности и выборе направить наше действие к позитивным, конструктивным, этическим целям. Мы получаем силу (власть, empowerment), когда признаем как свою собственность выбор и считаем себя подотчетными за свои идеалы для самих себя и общества.

Защита прав, благотворительность, общественные проекты, призвание (к священству?) и многие другие социальные и политические предприятия предполагают реальность свободы и нравственный императив, который направляет ее в правильном направлении.

Доктрина предопределения часто сопутствующая ЗСВ осложняет картину

5. Наконец, ЗСВ входит в более широкий нарратив благовестия Христова искупления падшего человечества. Падение становится “счастливой ошибкой” которая ведет к воплощению Христа и спасению избранных, завершающееся в эсхатоне через личность и деяния Христа. Естественно, хотя и не всегда безусловно она связывается с христологией, сотериологией и эсхатологией. Хотя эти систематические связи порождают дальнейшие проблемы вне спектра нашей дискуссии, внутренняя связь ЗСВ с основными принципами теологии считается ее достоинством.

1.5.4.2 Слабости

Проблемы на уровне когерентности и актуальности.

1. ЗСВ не может адекватно объяснить происхождение зла. Nick: “основная и неизбежная критика — идея о неопределенно благом творении /90/ совершающем грех само-противоречива и невразумительна”. (см)

Если бы творения были “ограниченно совершенными” в любом реальном смысле они не пали бы жертвой гордости, т.о. факт их падения предполагает дефицитарность в творении (см). Попытка приписать падение неверному использованию свободы отвечает только на теологическую проблему, поскольку способность выбирать и спектр возможностей, открытых для свободы полностью происходят от Бога.

Т.о. основное рассуждение ЗСВ не освобождает Бога, который по-прежнему несет причинную виновность за творение мира, человечества и возможности человеческой деятельности. Попытка отыскать окончательный источник зла, найти его трансцендентный или экзистенциальный импульс сделалось ахиллесовой пятой ЗСВ. Иначе говоря, если Бог благ, всемогущ и всеведущ, почему Бог вообще допустил даже возможность греха и зла?

2. ЗСВ доказывает что свобода составляет нравственно достаточную причину, по которой Бог мог допустить зло, не подвергая сомнению благость и всемогущество. Однако этот аргумент нуждается в анализе цены/ценности, поскольку цена свободы может перевесить ее ценность, в зависимости от нашего критерия. По кр. мере на поверхности кровопролитие и болезненность истории, где “жизнь человеческая” была

“бедной, грязной, жестокой и короткой” (Т. Хоббс, Левиафан) ставит под вопрос нашу способность реализовывать божественное подобие и входить в вечные отношения с Богом, особенно если огромное большинство людей никогда не достигает желаемой цели своего существования. (Августин О граде Божием, XXI.12: “Но гораздо больше остающихся под наказанием, чем искупленных от него”). Если свобода приводит к огромному страданию как личному, так и коллективному, мы должны спросить себя: стоит ли оно того? Если нет, в чем альтернативы человеческому счастью? Как мы можем объяснить эту бессмысленность? /91/

3. John Hick и другие совр. критики — буквальная интерпретация ЗСВ бытийского нарратива о творении — не согласуется с современной наукой. Ее теологические послышки, считает он, основываются на устаревшей космологии, которая подрывает ее убедительность и актуальность. Без концепции первородной пары и падения, также как и поздних наслоений первородного греха, ЗСВ коллапсирует.

И наоборот, Hick и другие используют метафорические интерпретации Быт 1-3, герменевтическое рассуждение, которое позволяет ЗСВ сохранить упор на свободе как причине зла без исторических и научных слоев, которые являются объектом постоянных атак.

Биологическое, социальное и психологическое происхождение и распространение греха и зла без исторических и научных слоев, которые являются объектом постоянных атак.

Новые исследования в теодицее и эволюции исследуют пересечение науки и проблемы зла и помещают классическую дилемму в современный научный контекст. *Cornelius G. Hunter, Darwin's God: Evolution and the Problem of Evil (2001), Richard W. Kropf, Evil and Evolution: A Theodicy (2004), Christopher Southgate, The Groaning of Creation: God, Evolution and the Problem of Evil (2008)*

3. С т.зр. теологии ЗСВ обвиняют в том, что она изображает Бога наказывающим. Ответ Бога на преступление Адама и Евы кажется непропорциональным преступлению и упор только на божественное осуждение греха считается скрывающим божественную благодать и реальность благодати. Разве первородный грех Адама и Евы реально заслуживает ужасающих последствий, порожденных им? Не получается ли, что (такой взгляд на) наказание человека Богом за грех не обращает внимания на слабость человека и ответственность Бога за творение?

Бог ЗСВ многих поражает как несправедливый и очевидный дисбаланс между справедливостью и милосердием не удовлетворяет многих современных теологов и философов.

David Ray Griffin доказывает, что ЗСВ основана на непримиримых теологических послышках. С одной стороны она утверждает божественное всемогущество, всеведение, непогрешимость и неизменность. С другой она говорит что Бог дает человечеству свободу и справедливо наказывает их за неправильное пользование

ей. Гриффин доказывает, что Бог ЗСВ предведет бы и т.о. предопределил бы человеческие действия, поскольку они не должны отклоняться от неизменного божественного предведения их. ... (Критика — в сторону Августиновской концепции предопределения, иллюзорность свободы). Если мы не подлинно свободны, Бог несправедлив, наказывая человека за грех. Критика Гриффина подчеркивает напряжение между божественным всемогуществом и человеческой свободой, свойственное ЗСВ. Есть несколько путей рассмотрения проблемы, но все они указывают на то, что реальность одной отрицает реальность другой.

Разве аутентичная свобода ограничивает с необходимостью спектр возможностей, доступных для Бога? Действует ли свобода внутри больших промыслительных замыслов и, если так, сохраняет ли она целостность и свободы, и всемогущества? Эти вопросы отражают более крупные сотериологические споры о природе предопределения и избрания, но в нашем случае они подчеркивают теологическую уязвимость (по кр. мере сложность) ЗСв.

4. ЗСВ основывается на мнении о том, что подлинная свобода требует способности грешить. В отличие от Мэки, который доказывает, что всемогущий Бог мог создать свободные существа, которые никогда не грешат, ЗСВ доказывает, что истинная свобода должна быть способна грешить, иначе это подделка. Сложность появляется когда мы рассматриваем тот факт, что по кр. мере для Августина, на небесах мы не будем способны грешить и тем не менее будем подлинно свободны. Неспособность грешить не отрицает человеческой свободы, как считает Августин, а делает ее совершенной. Если Бог имеет возможность дать нам этот род свободы на небесах, почему мы не могли иметь такую свободу с самого начала?

Августин, О граде Божием, XXII.30: "... когда человек был сотворен праведным, первая свобода воли, данная ему состояла в способности не грешить, но также в способности грешить. Но эта последняя свобода воли будет больше, в то, что она будет состоять в неспособности грешить".

1.5.4.3 Заключение

ЗСВ переносит вину за несчастья мира от Бога на человека. Она идентифицирует чел. свободу как нравственно достаточную причину допущения Богом зла, видит страдание как естественное последствие греха и полагает оправдание божественной справедливости в будущей жизни, когда Бог сбалансирует космические веса. Несмотря на недостатки, ЗСВ представляет важные прозрения на загадку зла. Однако, неудовлетворенность ЗСВ, послужила к выдвиганию альтернативного взгляда, который отвергает основные положения ЗСВ: теодиица совершенствования души.

/95/

1.6 Теодицея совершенствования души (воспитательная теодицея)

ТСД

“No pain, No gain”

“Скорее этот мир должен быть местом совершенствования души. И его ценность должна определяться в основном не количеством удовольствия и боли, происходящих в нем в любой конкретный момент, но его соответствием основной цели, цели совершенствования души”. Hick, Love, 259

Evil and the God of Love Хика стало прорывом в изучении зла, создало новую парадигму, которая фундаментально изменила обсуждение. Эта работа считается поворотной в обсуждении христианской теодицеи.

/96/

Хик анализирует традиц. перспективы теодицей, критикует, конструирует свои предложения в диалоге с Писанием и Преданием. Его “soul-making theodicy” (ТСД) — фраза из Джона Китса. Боль и страдания необходимы для нравственного духовного и интеллект. роста.

В этом случае зло конструктивно, продуктивно и имеет положительную ценность: оно позволяет нам развиваться в божественное подобие.

1.6.0.1 Деконструкция ЗСВ

Хик предложил ТСД как четкое противопоставление “мифу творения-падения”, на кот опирается ЗСВ.щ Поскольку этот взгляд конфликтует с наукой и интеллектуальной чувствительностью, Хик призывает к пересмотру традиционной парадигмы зла. Он не отказывается от теодицеи, но предлагает альтернативно укорененную теологическую подкладку, которая имеется и в ЗСВ.

/97/

По Хику существует два главных типа парадигм теодицеи в христианской теологии: Августиновский и Ирениевский типы. В течение веков августиновский тип доминировал в (латинском) теологическом пейзаже. Это “основной отчет”. Ирениевский тип сохранился в качестве “особого мнения” (второстепенного).

Хикс настаивает, что несмотря на историческую роль ЗСВ сегодня не отвечает научным, нравственным и философским критериям. Несмотря на то, что ЗСВ не обязательно является логически невозможной, она является “радикально неубедительной”. Поэтому Хик отвергает августиновский тип теодицеи как страдающий от “глубоких несоответствий и противоречий”, очищая дорогу для “второстепенного мнения” в качестве давно потерянной альтернативы

/98/

Критика Хика:

ЗСВ

1. полагается на древнюю космологию и мифологию в противоречии с современной наукой, что уменьшает ее интеллектуальное правдоподобие в совр. мире. Первородный грех Адама и Евы “заражает” каждого человека от рождения. Этот нарратив, однако был заменен нарративом эволюции, которая не прослеживает зло к изначальному единичному событию или к первобытной паре, но к продолжающейся борьбе за жизнь, заставляя христиан пересматривать традиционные доктрины творения и первородного греха.

“Наиболее образованные обитатели современного мира относятся к библейской истории Адама и Евы и их искушения дьяволом как к мифу, а не как к истории” (см) с тем результатом, что ЗСВ, которая строится на этих положениях “фатально лишается убедительности” для современной аудитории

2. Мораль ЗСВ. Если принять историчность августиновского видения мира, нам придется принять, что ошибка Адама и Евы приводит к поврежденности творения, и, следовательно, к вине и наказанию последующих поколений. Но такой теологический сценарий кажется излишним и жестоким, не достигающим достоинства всеблагого Бога.

Хик обращается к обычной концепции человеческой морали: “Политика наказания всего последующего человеческого рода за грех первой пары — по наилучшим нравственным стандартам человека — несправедливо и не дает ничего, что может быть по этим стандартам признано теодицеей” (см)

/99/

Если бы отец наказал сына и всех его потомков за небольшую ошибку в его юности, любой достойный человек возмущился бы. Наказание возмутительно не соответствовало бы преступлению. Так зачем принимать взгляд где Бог наказывает все человечество на все времена и вечность за небольшое прегрешение юности? Хик заключает, что ЗСВ невозможно защищать с нравственной т.зр. по современным стандартам.

3. Хик видит логическую проблему с тем, как ЗСВ описывает распространение зла в мире. Как зло могло появиться в совершенном Раю?

“Представление, что человек был в начале духовно и нравственно благим, ориентированным на любовь к Создателю и свободным выражать свою непорочную природу даже без малейшего препятствия со стороны противоположных искушений и все же что он предпочел быть злым и несчастным, не может избавиться от обвинения в противоречивости и абсурдности”. Если Бог сотворил все совершенным, включая человека, зло не могло войти в Эдемский сад. Откуда несовершенство? *Откуда желание, возможность, способность грешить?*

“Невозможно представить себе, что вполне благие существа в полностью благом мире стали грешными. Сказать это — все равно, что постулировать само-сотворение зла из ничего!” Hick, Evil, 250

В диалоговой части рассмотрены возможные контраргументы к научным, философским и теологическим возражениям Хика.

/100/

1.6.1 Создание ТСД (воспитательной теодицеи)

Хик неверно классифицирует ТСД как Иринеевскую. Связь с трудами Иринея не установлена Хиком твердо. Иринея категорически отверг бы неортодоксальные выводы Хика, в особенности привязанность к доктрине универсализма (см Hick, Evil, 40). Скотт считает, что не Иринея, а Ориген больше подходит на роль “патронального святого” ТСД (созерцательная теология, выраженный интерес к проблеме зла, теологические метафоры и склонность к рассмотрению рискованных теорий, таких как универсализм)

Хик использует Иринея в качестве “теологического прикрытия”, свободно выбирая цитируемые места.

/101/

Скотт отвергает попытку приписать ТСД Иринею и предлагает рассмотреть положения Хика как его собственные.

Основа ТСД: Адам и Ева представляются не как взрослые и зрелые, но как дети в процессе взросления. Так об Адаме и Еве говорит Иринея. Хик опирается на этот образ, создавая теологическую антропологию соперничающую с традиц. августиновской и совместимую с современной эволюционной.

Слишком долго христиане придерживались воображаемого совершенства АиЕ, которое никогда не существовало, как говорит наука. Мы никогда не теряли, настаивает Хик и мы не можем вернуться в фиктивному Саду за ответами о нашей идентичности. Вместо этого мы должны смотреть в будущее к нашему совершенству в стремлении к Раю, который нам сейчас недоступен. Мы не потеряли Рай в далеком прошлом; скорее, мы достигнем его в далеком будущем.

Эволюционно-Иринеевская основа.

Творение по мнению Хика разворачивается в две стадии: творение “образа” Божия и творение в /102/ “подобие” Божие. Хик использует Быт 1:26 чтобы привести Иринеевскую теологическую модель в соответствие с эволюционной моделью постепенного интеллектуального, социального и религиозного развития гомо сапиенс. Другими словами, Бог творит человечество с встроенным потенциалом “знания и отношений” с Богом, что составляет первый этап творческой работы Бога.

Вторая стадия творения подразумевает реализацию божественного подобия через соответствующее использование человеком свободы. Человечество медленно актуализирует свою способность к духовному наслаждению. Кроме двух стадий на макроуровне Хик обсуждает то же на микроуровне. Мы

коллективно и индивидуально движемся от духовного несовершенства к духовному совершенству.

Совершенство по Хику лежит в будущем, а не в прошлом. “Мы не можем говорить о радикально лучшем состоянии, которое *было*; мы вместо этого должны говорить с надеждой о радикально лучшем состоянии, которое *будет*” (см)

Бог не творит нас в “законченном состоянии”, мы все еще “в процессе сотворения”. Мы начинаем в “эпистемологическом удалении” от Бога, на дистанции, которую мы должны преодолеть в течение наших жизней и, как мы увидим, за пределы нашего земного существования, для того, чтобы достигнуть божественного подобия (см)

Проще говоря, мы — продолжающееся дело как коллективно, так и индивидуально. Как дети мы совершаем ошибки, и если мы мудры, то учимся на них. Как дети мы должны взрослеть нравственно, интеллектуально и духовно. Как детей Бог направляет наши поначалу неуверенные шаги к нашему *телосу* (концу, совершенству). В поисках своей духовной и нравственной опоры, мы неизбежно несколько /103/ раз спотыкаемся. Когда мы падаем, как делают все, Бог не наказывает нас как космический судия ради подорванной божественной справедливости. Вместо этого Бог поднимает нас, отряхивает и позволяет продолжить путешествие к божественному подобию.

Хик радикально переопределяет “падение” в свете переработанной теологической антропологии.

1. Он использует мифологическую герменевтику для нарратива Бытия. Он отрицает историчность АиЕ в Эдемском саду, которые трагически лишаются “идеального состояния” через свой грех.

Важно, что Хик не отвергает Бытие полностью. Эти истории все еще содержат инсайт, но сообщают мифологическую истину, а не историческую, научную истину. В отличие от сурового Августиновского изображения “Падения” ТСД полностью переписывает “падение” с маленькой буквы в экзистенциальных терминах: *“Реальность это не совершенное творение, с которым все пошло трагически не так, но все еще продолжающийся творческий процесс, завершение которого лежит в эсхатоне”* (см)

Падение означает “огромный разрыв” между нашим настоящим духовным состоянием и нашей будущей духовной судьбой. Другими словами, падение относится к экзистенциальному расстоянию между тем, кто мы есть, и какими нас Бог задумал, то есть мерой которая отделяет нас от присущей нам способности к божественному подобию.

Значит зло врывается в творение не через грех первой пары, но через наши ошибки и преткновения, когда бы переходим разрыв между биологической жизнью (*βίος*) к жизни духовной (*ζωή*)

Хик определяет грех как self-centeredness (сосредоточенность на себе) /104/, естественное состояние биологической жизни и духовную жизнь как other-

centeredness (сосредоточенность на другом), которую представляет Христос. Чтобы достичь своего потенциала к божественному уподоблению, мы должны развиться за границы своего биологического инстинкта само-сохранения и само-продвижения, чтобы служить благу других, даже за свой собственный счет. В отличие от августиновской версии ЗСВ, Хик не приписывает зло Адаму и Еве или ангельскому падению, но долготу, часто жестокому процессу преодоления чисто биологических инстинктов на пути к реализации высших духовных способностей.

ТСД полагает, что зло развилось в жизненной борьбе на протяжении миллионов лет. Самосохранение и приспособление человечества оставило после себя много потерь. Жизнь возникает из праха смерти и разрушения. Онтология зла в философско-эволюционной парадигме Хика фокусируется на нравственной и духовной дистанции между инстинктами и духовной жизнью, заботой о других.

Для Хика зло означает не трансисторическую духовную силу, вроде Сатаны, но пути, которыми проявляется недостаточность реализации нашего духовного подобию.

Однако проблема зла остается: почему Бог допустил мучительный, продолжительный процесс формирования/совершенствования души? Почему Бог не создал нас полностью сформировавшимися, без способности грешить и тем самым нарушать процесс совершенствования души? Это относит нас к вопросу о цели творения и замысле совершенствования души во вселенной.

Бог не сотворил этот мир для нашего удовольствия, чтобы удовлетворить наши эгоистичные желания и прихоти. *В отличие от Юма, который считал, что лучшим из миров будет гедонистический рай, Хик считает лучшим из всех возможных миров тот, что близко напоминает классную комнату (см)*

/105/

Цель творения — обеспечить наше интеллектуальное, нравственное и духовное развитие, а не максимизировать наше удовольствие, или минимизировать боль. Бог хочет создать условия для человеческого роста, чтобы сделать возможным общение с Собой. Опасности, препятствия и трудности необходимы для нашего духовного роста. Без проблем и вызовов мы скатились бы к духовной стагнации, атрофии и апатии.

Рассмотрение страдания как чисто вредоносного упускает его позитивный вклад. Мир без страданий был бы также миром без нравственного выбора и следовательно без возможности нравственного роста или развития“. (см)

Представим мир без боли. “Это был бы мир без нужды в добродетели самопожертвования, заботы о других, преданности общественному благу, смелости, терпения, умения или честности” (см) Культивация этих человеческих добродетелей зависит от более нестабильных космических условий: “Такой мир требует окружения, которое предлагает вызовы, на которые надо ответить, проблемы, которые надо решить и опасности, которым надо противостоять и который соответственно подразумевает реальные возможности опасности,

катастрофы, ошибки, поражения и несчастья, также как радости и счастья, триумфа и достижения” (см) /106/

“В мире избавленном от опасностей, который нужно избегать и вознаграждений, которые нужно заслужить, можно полагать что не имело бы места буквально никакое развитие чел интеллекта и воображения, и отсюда никакого развития наук, искусств, человеческой цивилизации или культуры”. (см)

Значит Бог относится к нам не как к домашним животным, которых мы балуем, но как к детям, которых мы воспитываем, иногда с помощью болезненных уроков (см)

У Хика основная руководящая аналогия Бога как доброго, мудрого родителя, а не как злобного, склонного к наказанию судьи, и мира как школьного класса, а не игровой площадки, для духовного развития, дает основные контуры его ТСД (цитата)

/107/

Страдания как проявление любви, а не мщения. “Долгие муки душе-созидательного процесса” порождает нравственную доброту, и доброта, которая появляется из напряженного усилия имеет внутреннюю ценность и более ценна, чем готовая благодать в глазах Бога (см)

Однако не все страдание способствует нашему развитию, признает Хик. некоторые виды страдания просто разрушают, не имея никакой искупительной или конструктивной ценности: умножение зла, распад личности под действием зла, обращение добра во зло, доброты в горечь, надежды в отчаяние

Хик отрицает какое-либо прямое или простое соотношение между страданием и духовным ростом. Даже поверхностный взгляд на окружающий мир показывает, что страдание разрушает по мере столько же, сколько строит

Срав. злодея Zorg’a из Пятого элемента. Разрушение создает движение, порядок

Хик называет “избыток” зла, то есть излишнее, бессмысленное и деструктивное страдание “дистелеологическим злом” (см) Пример Ивана Карамазова.

/108/

Подбрасывание младенцев с тем, чтобы поймать их на штык перед глазами матерей — пример дистелеологического зла, так как дитя ничего не приобретает в этом опыте, как и мать, как, кстати, и слодаты, которые совершают этот отвратительный акт для своего извращенного развлечения.

Все это Хик также называет “тайной зла”, которое все же приносит пользу в душе-созидательном замысле вселенной на макро уровне, поскольку возвращает сострадание и вызывает сочувствие за тех, кто страдает несправедливо и

заставляет нас бороться за добро ради добра, без всякого обещания награды за хорошее поведение (см)

Однако макро-функция дистелеологического зла дает мало утешения жертвам *ужасающего зла* (в терминах *Marilyn Adams*)

“Если существует какое-то последующее разрешение взаимной игры между добром и злом, некоторое решительное выведение добра из зла, оно должно лежать вне этого мира и за тайной смерти” (см)

Большинство из нас уходит из жизни с незавершенными жизнями: “Мы не становимся вполне людьми ко времени нашей смерти” (см) Более того, многие страдают чрезмерно и без всякого шанса вырасти, что было бы возможно при других более благоприятных условиях. Хик раздвигает временные рамки нашего созревания и совершенствования, апеллируя к посмертному существованию /109/

Для Хика вера в загробную жизнь — “ключевая для теодицеи” и его теория твердо опирается на будущее завершение Богом душе-созидательного замысла о мире: “теодицея не может сослаться на взгляде в прошлое, в поисках объяснения зла в его первоначалах, но должна смотреть в будущее, ожидая триумфального разрешения в последующем совершенном исполнении благого намерения Бога”.

После смерти, размышляет Хик, люди входят в “серднее состояние”, в котором они продолжают оставаться на своем пути к божественному подобию, *положении “не сильно отдаленном от традиционно римокатолического понятия чистилищного опыта”*. Освящение через страдания происходит на Земле и продолжается после смерти “при том, что его степень и продолжительность определяется уровнем “неосвященности”, который проявляется при смерти (см)

Хик по необходимости неточен в своем описании посмертной жизни и ее роли в нашем душе-созидании, однако она играет ключевую роль в его теодицее.

Несмотря на обвинения в “секулярном натурализме” Хик подтверждает реальность жизни после смерти как теологический императив. ... Успех его теодицеи зависит от реальности неба: Разве это не противоречило бы любви Бога к творениям, созданным в Его образ, если бы Он позволил им (caused them) уйти из существования, в то время, как Его намерение в отношении их было все еще по большей частью невыполненным?” (см)

Небо, заявляет Хик “ретроспективно оправдает” и “сделает стоящей” всю боль, мучение и несправедливость человеческой истории и человеческого существования: “И христианская теодицея должна указывать вперед, к этой финальной благословенности, и заявить что это бесконечное будущее благо сделает стоящими всю /110/ боль, испытания и злобу, которые произошли на пути к нему”

Без этого ТСД провалится, поскольку зло останется неоправданным, что будет означать провал божественного благожелательного, душе-созидающего плана

вселенной. “Без такого эсхатологического завершения, эта теодицея развалилась бы”.

Даже более горячо Хик доказывает, что для того, чтобы оправдать жестокость, кровопролитие и страдание в истории, результатом ее должно стать удивительное, даже неожиданное благо. Только если все человечество пройдет духовное преображение, получив божественное подобие и наслаждаясь благодатным видением, ТСД преуспеет.

Богословский ставки:

“Мы должны так подтвердить веру в то, что в финальном отчете не будет несовершенной личной жизни и никакого страдания, которое впоследствии не стало бы частью исполнения доброго намерения Бога. Только так, я полагаю, возможно верить и в совершенную благодать Бога и в Его неограниченную способность исполнять Свою волю. Ведь если в конце есть впустую израсходованные жизни и неоправданные окончательно страдания, то либо Бог несовершенен в любви, либо Он не суверенен и управлении творением” (см)

На кону стоит достоверность божественной благодати и всемогущества. /111/

Рай — для всех, или ни для кого, потому мы никогда не сможем наслаждаться им, без присутствия всех наших любимых и даже наших врагов, после их преображения.

Хик считает, что Библия дает намек на универсализм, особенно в писаниях Павла, и что четкое предостережение Иисуса об аде говорит о возможностях, которые никогда не актуализируются, потому что мы все в конце концов движемся от самоцентричности к ино-центричности, завершая процесс в будущей жизни (см)

“И мне кажется разумным ожидать, что в бесконечном могуществе бесконечной любви, действуя неограниченное время, Бог в конце концов преуспеет в привлечении всех нас в божественное Царство” (см)

Универсализм Хика проходит по тонкой линии между предведением и свободной волей: “Бог впоследствии преуспеет, привлекая (winning) всех людей к Себе в вере и любви”

Бог желает спасения всех и может выполнить это желание. Хик считает, что это не компромитирует чел свободу. Две аналогии:

“совместимость божественного предведения и человеческой свободы”.

1. Промысел Бога о человечестве напоминает космический шахматный матч между “новичком и чемпионом мира”. Мы технически свободны совершать наши ходы, но Бог никогда не проигрывает. (Образ Льюиса) Полное знание Богом доски (вселенной) и игроков (человечества) приводит к Его победе.
2. Бог — “божественный Врач”, чья бесконечная мудрость и любовь приводит к нашему духовному выздоровлению (см)

Хотя Хик признает теоретическую возможность божественного поражения, он тем не менее /112/ утверждает “практическую уверенность” что Бог достигает исполнения своих благих замыслов о вселенной (см)

1.6.1.1 Диалог

1.6.1.1.1 Преимущества

В отношении креативности у Хика самые высокие оценки. Его теория великолепно применяет эволюционную науку к нашему духовному преображению, обозначая ее теологические и философские следствия.

Он гениально, хотя и не вполне правильно использует Иринея и прилагает “второстепенный отчет”, который тот представляет к другим богословам, таким как Шлеермахер. Более того, он интерпретирует Бытие, Евангелия и Павла в усилиях связать Писание с его космологической и сотериологической схемой. Т.о. он пытается привести традицию /113/

в согласие с современным миром.

Подобным образом в отношении актуальности у Хикса высокие результаты. ТСД пытается обновить теодицею, приспособить ее к современным научным, философским и богословским озабоченностям. Он доказывает, что ЗСВ потеряла актуальность в свете современной науки и пытается заполнить вакуум альтернативным отчетом о творении, падении и искуплении. По этим двум критериям ТСД проходит под высоко поднятыми знаменами.

Она также внутренне последовательна, хотя не вполне свободна от концептуальных трудностей. ТСД предлагает оптимистический взгляд на мир и человеческий квест само-совершенствования.

Предлагает также позитивный взгляд на страдания как на конструктивные, а не деструктивные или наказывающие, что обладает интуитивной и опытной убедительностью. Мы часто видим личный рост известных нам людей из-за их болезненного опыта и мы знаем, что рост в любой области жизни часто связан с определенной ценой. Более того, универсализм Хика отвечает на проблему дистелеологического зла и предлагает эсхатологическое видение надежды на гармонию всего человечества и истребление всего зла и страдания.

Наконец, Хик основывает свою ТСД на позитивном взгляде на Бога как родителя, направляющего человечество по пути сложностей духовного преображения, всегда имеющего в виду наши лучшие интересы.

ТСД потенциально способно ветвиться в нескольких направлениях. Три выделяются как наиболее многообещающие.

1. ТСД присуща духовность, которая затрагивает духовные ценности страдания. Развитая теологически она могла бы естественно связаться

с духовностью *подражания Христу" и с монашеской духовностью самоотречения и внимательного возделывания души.

2. ТСД присущ плюрализм, который естественно адаптируется к разным религиозным контекстам. Его базовый принцип конструктивной духовной ценности страдания мог бы задним числом быть интегрированным в другие религии.

/114/

Более того, подтверждение всеобщего спасения сразу открывает двери для межрелигиозного диалога.

ТСД также продвигает конструктивный диалог между теологией, философией и наукой. В контрасте с ЗСВ, который находится в сложном напряжении с ними, ТСД строит концептуальные мосты. Эти мосты используют междисциплинарное взаимодействие и креативно обсуждают общие вопросы...

Несмотря на удаление от традиционной теологии, ТСД отважно пытается остаться связанным с христианской историей и теологией. Хик предпринимает большие усилия чтобы основать ТСД на христианской традиции (хотя и второстепенной) и показать ее соответствие, или хотя бы непротиворечивость Писанию...

1.6.1.2 Недостатки

В отношении критерия верности источникам теологии у Хика все не так хорошо. У Хика не получается убедительно подобрать конкурентную замену патрональному святому вместо Августина. Вместо этого он подгоняет Иринея к своей интеллектуальной схеме и предполагает большую теологическую и /114/ экзегетическую разницу между этими двумя мыслителями, чем есть на самом деле. Хик также допускает проблематичные герменевтические фокусы, особенно в вопросе универсализма. Вместо того, чтобы читать Писание в традиции чтобы определить наиболее вероятное значение, Хик вносит собственные теологические озабоченности в Писание. Для тех, кто озабочен приоритетом Писания и здоровой экзегезой в теологическом дискурсе его заключения кажутся искусственными и насильственными.

Концептуальные и теологические проблемы ТСД.

1. Как указывает Griffin, Хик кажется отрицает реальность "подлинного" (в отличие от видимого) зла, когда принимает "принцип O felix culpa", в том смысле что грех, возникший как "счастливая вина", которую Бог предвидел и предопределил, ведет ко Христу
2. ТСД сползает к инструменталистскому взгляду на зло, когда заявляет, что страдание выполняет необходимую функцию. Если зло имеет божественную санкцию, и если оно нравственно и духовно необходимо, на каком основании мы классифицируем и осуждаем его как зло, а не

как добро? Позитивная оценка ТСД страдания рискует оправдать и инструментализировать зло (см).

3. Как результат она склоняется к тому, чтобы смягчить деструктивную реальность зла. John Roth возражает, что Хик “видит мир слишком похожим на школьный класс, когда он больше похож на опасную аллею”. В реальности страдание разрушает чаще, чем строит, что означает, что теория Хика должна слишком серьезно полагаться на эсхатологию, что приводит к финальной проблеме:
4. Эсхатологическая неточность Хика. Он никогда полностью не излагает посмертные условия, которые обеспечивают /116/ наш рост. Возможно это просто отражает неточную природу эсхатологии, однако это проблематично, особенно в виду того, какой вес приписывается ей для успеха теории.

Христологическая дефицитарность. В развитой Хиком ТСД Христос не играет центральной роли. В лучшем случае Христос представляет “искупительное страдание”, которое примерно соответствует экземплиаристской модели Христологии. (см) Для Хика Христос воплощает друго-центричность, и учит нас искупительному свойству страдания, что дает Ему важную символическую функцию, но мало что еще.

Напротив, классическая модель искупления, которая фокусируется на спасительном знамении смерти и воскресения Христа, играет небольшую, в основном символическую роль. сотериология Хика влияет на его Христологию, т.о. его гипотеза открытого доступа в рай уменьшает спасительную необходимость Христа.

На саом деле Христология Хика иллюстрирует глубокое подозрение, что его теодиция руководствуется больше философскими проблемами, чем христианскими, богословскими. Его последующий отказ от специфически христианской точки зрения и принятие плюрализма кажется подтверждает это подозрение (см)

Наконец в вопросе всеобщего спасения встает несколько проблем

1. универсализм находится в прямом противоречии с Писанием и христианским преданием, по кр мере исторически. (см)

Хик основывает свое учение на альтернативных экзегетических и теологических течениях, но его выводы поражают многих как насильственные и неадекватные. Реагируя на более страые парадигмы его теодицея естественно обходит Писание и Предание, хотя он пытается примирить их с теорией /117/ где возможно.

2. Универсализм угрожает свободе. Если все *будут* спасены, значит ли это, что все *должны* быть спасены, вне зависимости от своих желаний? Хик отвечает, что наша врожденная “склонность к Богу” привлекает нас к Богу, как духовный маяк, так что Бог привлекает нас точно туда, куда мы хотим идти, без всякого насилия. (см)

Однако замечание о гравитации к Богу просто сдвигает проблему на новое основание.

3. Хик не проясняет в деталях следствия универсализма для божественной справедливости, которую поддерживает традиционный взгляд. Он бы ответил, что среднее состояние чистилища сохраняет божественную справедливость, поскольку грешники страдают вследствие своей греховности, но это не рассеивает подозрение, что наиболее злокозненные в истории личности избегают заслуженного наказания ("get away with murder")

Заключение

Немногие повороты в теодицее были так же монументальны, как ТСД Хика. Она представляет парадигму сдвига от доминирования ЗСВ и начинает новый, конструктивный диалог с современностью. Его работа в теодицее стала краеугольным камнем современного исследования проблемы зла и новые работы в теодицее должны считаться с его аргументами и позиционировать свои теории по отношению к нему. /118/

Как с любой теодицеей, его успех связан с ценой. И оценку цены/качества следует сделать самому читателю

Для одних она слишком далеко удаляется от основных христианских убеждений. Для других — находит верный баланс между прошлым и настоящим, теологией и наукой, теологией и философией. Для третьих — она стоит слишком близко к христианским источникам, в то время, как могла быть развита независимо.

/119/

1.7 Теодицея процесса (ТП)

Отрицая божественное всемогущество

"Бог — великий Спутник, страдающий Друг, Который понимает" (Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (NY: Free Press, 1978[1929], 351)

Два основных текста теодицеи процесса: David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (Philadelphia: 2004, Сиквел: *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations* (Albany, 1991)

Если ТСД делает шаг в сторону от традиционного теизма в своем усилии объяснить зло, теодицея процесса совешает драматический прыжок.

ТП использует космологию философии процесса, чтобы пролить новый свет на проблему зла.

Альфред Норт Вайтхед, (1861-1947) основатель и главная фигура мысли процесса развил свою метафизическую систему в *Process and Reality* (1929) своем главном труде. В поразительном синтезе /120/ философии, теологии и науки, Вайтхед старается "озвучить глубины в природе вещей"

Его космология расширена и изменена Charles'ом Hartshorne'ом (1897-2000) и впоследствии просочилась в теодицею в основном через работу David Ray Griffin

(1939-)

1.7.1 Философия процесса

ФП отвергает метафизику субстанции западной философии, которая воспринимает реальность как статические субстанции /121/ подверженные метафизической категоризации. Реальность не состоит из пассивной материи, или онтологически застывшие личности и вещи, которые входят в различные отношения друг с другом и вещами. Вкратце, она отвергает Аристотелевскую метафизику, очерченную в *Категориях* и ставшую постоянной метафизикой христианской теологии после Фомы Аквината. Более того ФП отрицает бифуркацию реальности между органической и неорганической материей также как человеческую и нечеловеческую жизнь, как будто они не соотносятся метафизически, или полностью онтологически отличны. ФП не рассматривает людей и вещи как состоящие из определенной, независимой, статической “материи” и “вещественности”.

Вместо этого Вайтхед развил “Философию Организма”. В основе — развивающаяся природа реальности и ее онтологическая взаимозависимость: “Положительная доктрина этих лекций связана с становлением, бытием /122/ и относительностью” действительных сущностей” (см)

Эклектические философские влияния ФП включают: Гераклита, Платона, Декарта, Локка, Лейбница, Беркли, Юма и Гегеля.

“Все вещи текут” по Гераклиту. Вайтхед переносит эту интуицию в метафизический принцип потока внутри более широкой матрицы онтологической взаимоотноительности реальности.

ФП предпочитает “относительность” “качеству”, “поток” “постоянству”, инвертируя аристотелевские метафизические категории.

Вайтхед определяет реальность как серию “действительных событий опыта” которые охватывают всю реальность от биологической до субатомной “Электроны, молекулы и клетки — примеры таких сохраняющихся вещей. Также человеческая душа, или поток опыта составляется из серий отличных событий опыта”

Вместо классического “сначала нечто в себе, потом отношения с другими”, в ФП отношения первичны. Технический термин у Вайтхеда /123/ — схватывание (prehension) и “чувствование” (feeling)

Вайтхед называет процесс, когда “действительное событие” становится “объединенным субъектом” посредством интеграции предшествующего события, “сращиванием” (concrecence). Далее, взаимодействуя с собой и другими, он передает данные новым событиям опыта, процесс называемый “передачей”.

Так вся реальность состоит из вечно перемещающихся актуальностей “событий опыта”. Две аналогии освящают базовую концепцию метафизики процесса.

1. волна в океане имеет идентифицируемые черты, с помощью которых мы способны распознать ее как волну: такие как движение, расположение, высота, длина, глубина и верхушка. И все же, в любой данный момент мы не можем ухватить всю “сущность” волны, поскольку она постоянно движется. Мы называем волну по ее динамическому движению, а не по статической субстанции.

Подобным образом когда пленку проигрывают на экране, она кажется непрерывной, хотя на самом деле состоит из отдельных кадров, которые быстро движутся последовательно и неуловимо.

Подобным образом реальность перемещается от “действительных сущностей” или “моментальных событий” которые переходят бесшовно в последующие сущности, с которыми они непосредственно соотносятся на метафизическом уровне.

Тогда аналогии волны и пленки иллюстрируют пульс и поток реальности.

Люди воспринимают реальность как единую и статичную тогда как на самом деле она фрагментарна и текуча. В то время как большинство переживают людей и вещи как сохраняющиеся сущности, Вайтхед видит их как моментальные события, которые тонко переходят от одного “общества” в другое. Нетренированному глазу друг или скала кажутся теми же от момента к моменту лишь с небольшими изменениями. При более глубоком рассмотрении, однако, все бытие течет вместе на атомном и субатомном уровне. Так как волна в любой данный момент имеет реальность, связывающую ее с предыдущим /124/ моментом, связывает ее со следующим моментом и сотается постоянно в потоке. Так вся жизнь, разумная и неразумная, разворачивается посредством серий взаимосвязанных отношений и взаимодействий. Как волна, вся жизнь катится дальше в динамическом танце без ясно обозначенных границ между “случаями опыта”, которые указывает на более глубокие взаимную связь всей реальности, посреди очевидной индивидуализации.

Наконец при данной взаимозависимости всех случаев опыта, получается что вся реальность одновременно влияет и испытывает влияние других случаев опыта. В отношении к человеческой субъективности это значит что люди обладают возможностью “креативного само-определения” или свободы внутри окружений, которые дают форму “я”. (см) Тогда люди имеют власть реализовывать все более высокие уровни наслаждения, свободы и креативности в динамическом взаимодействии с Богом, другими и миром вокруг них, с которым они интимно соотносятся.

1.7.1.1 Теология процесса

“Теология процесса оперирует на одной стороне с перспективы христианской веры, на другой — в метафизическом контексте философии процесса и ее доктрины Бога”

Успех теологии процесса зависит от того, удастся ли соединить теологическую и философскую части, которые не всегда легко совместимы

/125/

Хотя теология процесса сохраняет термин Бог, она избавляется от традиционного теологического содержания

Уайтхед отрицает традиционный теизм, в особенности доктрины бесстрастности и всемогущества как империалистические и филофски несостоятельные.

Классический теизм изображает Бога как космическую бесстрастную силу, чем как нежный возлюбленный человечества: “Любовь не правит (деспотически) и она не бесчувственна”. Его любовь имеет две стороны /126/ — “диполярная” природа (Вайтх) как одновременно первобытная и последующая.

Первобытная природа Бога относится к бесконечной “концептуальной реализации абсолютного богатства потенциальности” — бездонный колодец космических возможностей, из которого истекает все творение. Так Бог основывает космос и направляет его к высочайшей возможной актуализации: “в этом аспекте Он не до всего творения, но со всем творением”. Бог — “принцип конкретизации”, который дает каждой определенной реальности форму и направление. Бог — основа креативности и новизны в мире, но не имеет сознания помимо творения. Креативность на самом деле – центральный атрибут теизма процесса: “Бог — единственное первобытное, всеприсутствующее, все-включающее воплощение креативности. И Бог — единственный, кто характеризует креативность совершенной любовью”. Творение стремится интернализировать креативные возможности, которые Бог представляет всем реальностям.

Последующая природа Бога, с другой стороны, выражает распространение Бога в физическом мире через актуальность всей реальности. Она скорее актуальна, а не концептуальна. Все творение выводится частично из ценностей и желаний первобытной природы Бога, которая запечатлена на мире через субъективную цель каждого творения. Бог реализуя Божественную полную потенциальность в мире, переходит в высшие состояния само-реализации. Творение делает Бога совершенным, как и Бог делает творение совершенным. “Совершение божественной природы в полноту физического чувства происходит из объективации мира в Боге”. Держа в уме диполярность Бога, исследуем как /127/ теология процесса оформляется по контрасту со специфическими моментами классического теизма.

1. в резком контрасте класс теизму, теология процесса отвергает божественное всемогущество. Возражения:

- Если бы Бог был “контролирующей Силой”, ничто не могло бы сопротивляться всемогущей воле Бога, что означает обвинение Бога в зле, ведь ничто не могло возникнуть или случиться помимо (воли) Бога. Все зло в истории, включая Холокост, было бы приписано Богу напрямую, как часть Его всемогущего плана.
- БОжественное всемогущество компрометировало бы чел. свободу.

Если Бог определяет всю реальность, значит люди не могут быть свободными ни в каком смысле. Теология процесса предлагает, что люди обладают силой само-определения, даже против Бога, что помогает объяснить дисгармонию и беспорядок в мире. Это также переопределяет отношение Бога к творению. Бог направляет реальность, но не определяет ее. Теология процесса отрицает учение о творении из ничего (*ex nihilo*), которое она приписывает ошибочной вере в “монополию силы” в Боге. Бог не призывает мир в бытие из “абсолютного небытия” потому что Бог /128/ не стоит над творением как “абсолютный котролер” Бог творит мир из “первобытного хаоса”: Творение — постепенное выведение порядка из хаоса“. И Платон, и ВЗ рекомендуют последний взгляд, где Бог находит “бесформную бездну” и “начинает” творить порядок из “действительный событий низкого уровня, происходящих случайно”

Доктрина творения из ничего, как продолжение доктрины о божественном всеоуществе подразумевает, что Бог ответствен за зло, поскольку вся реальность, включая зло, выводится только от Бога, без всяких промежуточных факторов. (см)

Согласно теологии процесса, Бог не имеет полного контроля за космосом, что означает, что зло сопротивляется воле Бога. Бог не желает болезни и смерти и разрушения, но не имеет силы, достаточной для их истребления.

Бог и творение существуют в состоянии постоянной взаимности, в контрасте с доктриной о божественном бесстрастии и самосуции (*aseity*). “Точно также истинно сказать, что Бог творит мир, как то, что Мир творит Бога” (см) Взаимная зависимость без остатка. Творение “воплощает” Бога, а Бог “населяет” вселенную.

Бог основывает (содержит в себе? *grounds*) возможности творения и придает ему присущее творению направление.

Бог существует как первобытное единство, Которое включает множественность мира, разрешает проблему единого и множества: /129/ “Так Бога следует понимать как единое и как многое в том же смысле в котором Мир следует понимать как многое и как единое”. (см) Первобытная и последующая природа Бога означает диполярность: единство и множественность со всеми их конфликтующими характеристиками — в единство божественного существования.

ТП подразумевает “разделение силы” между Богом и миром, где Бог – “верховное воплощение креативности”, влияющее и воспринимающее влияние событий в мире. Бог скорее относится к миру как со-творец чем как Творец, что подразумевает сдвиг в теологических аналогиях. “Образ Бога как ремесленника, космического часовщика, должен быть оставлен. Бог — фермер в винограднике мира, возделывающий и поддерживающий его продолжающийся эволюционный рост в веках”. Эти образы Бога как работающего в винограднике мира, где сорняки ((зло) нарушают Божественный замысел, препятствуя полному

их расцвету, улавливает смысл ТП и космологии процесса, которые вместе разворачиваются к открытому будущему опасности и возможности.

Итак Бог не принуждает творение к (исполнению) божественной воли, т.к. прежде всего, не может. Бог, оформитель творения, остается ограничен им и внутри него. Бог не приводит творение в подчинение, потому что во-вторых, Бог старается использовать /130/ и максимизировать человеческую свободу как сотрудника: “(Бог) — спутник и друг, Который вдохновляет нас к достижению самого лучшего из того, что есть внутри нас. Бог творит, убеждая мир творить себя”. Принуждение подавило бы нашу свободу. Вместо этого Бог делает нас партнерами в космическом творении и обновлении. В контрасте с традиционной теологией Бог не может контролировать или определять никакие события во вселенной. (см)

В ТП божественное убеждение заменяет божественное всемогущество как фундаментальное отношение Бога к миру. *“Сила Бога — убеждающая, а не контролирующая” (см)*

“Силу Бога следует переосмыслить как “вызывающую” (evocative). Псотянно предлагая привлекательные альтернативы вместо привычных для творений, Бог постепенно вывел те все более сложные комплексы форм порядка, которые мы называем атомами, молекулами, макромолекулами, прокариотическими клетками, органеллами, эвкариотическими клетками, растениями, животными, животными с центральной нервной системой, животных с сознательными душами и животных с само-осознающими душами” (см)

Поскольку убеждение никогда не подразумевает принуждение, Бог не принуждает и не может принудить нас к согласию со своим телосом, целью нашего существования.

“Другими словами, Бог старается склонить каждое событие (occasion, термин ФП) к возможности его собственного существования, которая была бы наилучшей для него; но Бог не может контролировать ограниченную само-актуализацию события” (см)

/131/

Бог вдохновляет все человеческие успехи в свободе, креативности, гармонии и интенсивности опыта.

Классический теизм утверждает бесстрастность Бога, Которые не страдает, не испытывает человеческих чувств, поскольку они “запятнали” бы божественное совершенство. Бог любит человечество не посредством чувства, но через действие, которые библейские писатели переводят на язык эмоций (см)

Теология процесса: “Сочувствие означает чувство, чувства другого, боль через боль другого, плачь с плачущими и радость с радостями”. Гриффин доказывает, что Уайттедовское понимание Бога как дружественного сострадателя возвращает к более интуитивной библейской перспективе божественной любви, которая была скрыта ошибочным заимствованием греческой философии в традиционную

христианскую теологию, обвинение, к которому мы вернемся в следующей главе в другом контексте.

Бог не наблюдает безучастно и свысока за резней в истории. Скорее Бог соединяется с человечеством и воспринимает человеческое страдание на онтологическом уровне, как основе всей реальности. “Божественная реальность, которая не только наслаждается всеми радостями, но также страдает всеми страданиями — Путешественник /132/ говоря прежним языком (?), рискующий дисгармонией в поиске разных возможных типов совершенства”. У Бога есть ставка в этой игре.

Наконец, в отношении ПТ Уайтхед и последующие мыслители процесса часто использовали в отн Бога личностные термины, несмотря на их неличностную концепцию Бога.

Для них Бог это принцип, а не личность.

Теологи процесса персонифицируют принцип “Бога” в усилиях связать его с классическим теизмом, но это не отрицает неличностной природы процесса, который манит творение к более высоким состояниям существования, они собирают в одно все опыты без всякого независимого сознания, поскольку совокупность реальности со всеми ее опытами *составляет* опыт Бога.

1.7.2 Теодицея процесса

Как ТдП определяет зло? Во-первых отвергает все попытки приуменьшить реальность “подлинного зла”: страдания, которое не имеет оправдательной ценности, позитивного исхода и необходимого теологического значения. Классический теизм совершенно отрицает его реальность через обращение /133/ к теориям “большого блага”, каждая из которых доказывает, что зло производит большее благо и по другому быть не может. Ужасы Холокоста представляют подлинное зло, которое только уничтожает и разрушает без остатка без всякой перспективы преобразования в конечную финальную гармонию. (Уайтхед использует термин “разрушительное зло”, которое определяет как “purely self-regarding”, существующее ради себя.

Для ПтД зло препятствует “максимальной гармонической интенсивности” творения, желанию наслаждения Бога. “процесс подразумевает потерю”. Уайтхед: “Природа зла такова, что характеры вещей взаимно препятствуют друг другу”. Естественный отбор разрушает именно когда он преодолевает “взаимные препятствия” (“obstructiveness”) Сам процесс подразумевает метафизическое зло, деструктивную природу космоса, цена развития которого имеет свою цену. Естественное зло означает опытное измерение метафизического зла, “разлад и *не необходимую* тривиальность /134/ которой подлежит все творение.

Нравственное зло заключается в не необходимом *намеренном* разрушении в других “присущего добра”. Наконец, помимо стандартной типологии зла, Уайтхед идентифицирует глобальную проблему зла как конечность — преходящесть

реальности, где жизнь расцветает на мгновение и быстро засыхает и уходит из существования и памяти: “Абсолютное зло во временном мире глубже, чем любое специфическое зло. Оно лежит в самом факте того, что прошлое блекнет, что время это “постоянный распад”.

Во-вторых, как произошло зло? Как видно из доктрины творения в ТП, зло появляется из сырой материи вселенной, хаоса, из которого Бог формирует порядок, но который постоянно сопротивляется усилиям Бога. “Основной вытекающий тезис ТдП - в том, что возможность подлинного зла укоренена в метафизических (т.е. необходимых) характеристиках мира”. Зло возникает когда хаос переступает божественно предписанные границы, и поскольку Бог лишь частично подчиняет зло в творении, оно постоянно высовывает свою уродливую голову чтобы ниспровергнуть божественный порядок. Бог творит не ex nihilo, а из материи, которая сопротивляется божественному порядку. Зло во вселенной происходит от непримиримости хаоса как метафизической тени креативности и человеческой способности само-определения против надежд Бога в отношении творения.

/135/ В отношении проблемы и смысла зла из теологических философских предпосылок следуют два ключевых момента.

1. Отвержение божественного всемогущества формально нейтрализует проблему зла. Оно уничтожает главную проблему трилеммы, тем самым снимая логическую проблему зла. “Зло может произойти в мире потому что Бог, хотя и влияет на все события, полностью не определяет ни одно событие”.

“Но у Бога нет монополии на могущество. Могущество Бога это креативная сила побуждать или убеждать: это не безусловная власть останавливать, связывать, разрушать” (см)

“Очевидный момент в том, что поскольку Бог не обладает совершенным контролем за событиями в мире, случаи подлинного зла не являются несовместимыми с Божественной благостью ко всем творениям” (Гриффит)

Подобно ЗСВ, ТдП переносит вину за зло с Бога на человечество, но по другим причинам. ЗСВ доказывает, что всемогущий Бог творит нас свободными, что заканчивается падением, а ТдП говорит, что ограниченный относительно классического теизма Бог, помогает нам реализовать нашу свободу, подталкивая нас использовать ее во благо. В любом случае, и ЗСВ и ТдП оправдывают Бога от нравственной вины /136/ за зло и возлагают ее на человечество. В обоих случаях Бог метафизически ответствен за зло, но не несет нравственной вины. В обоих случаях способность реализовать более высокие состояния благости вовлекает соответствующую способность реализовать более высокие состояния зла (см)

ТдП не говорит о конце зла. Это открытый и “очевидно не центральный” для нее вопрос.. Будущее “полностью и радикально открыто” потому что Бог не пишет космический сценарий, который история просто воспроизводит вплоть до его неизбежного и заранее известного конца (см). Тем не менее ТдП предлагает

асхатологию, которая использует некоторые традиционные темы (см) Личное выживание в будущей жизни принимает форму поглощения в коллективное сознание вселенной, где мы полностью реализуем свою взаимную связь (см). Используются метафоры окончательного единства, окончательной красоты, а также “Точка Омега”, о которой речь ниже. Вместо индивидуального опыта радости или горя мы испытываем подлинный коллективизм нашего опыта /137/ и реализовываем нашу постоянную запись в сознание Бога, который “нежно заботится, чтобы ничто не было потеряно”. ТдП аккуратно относится к эсхатологии, избегая категорических заявлений вне принципа “Бог не теряет ничего из того, что может быть спасено” и что этот опыт преодолевает “постоянное разрушение” жизни. “Но здесь остается глубокая тайна, в которую не смогла проникнуть даже интуиция Уайтхеда. (см) ТдП использует концепцию тайны перед лицом недостаточности опытных сведений.

Не удовлетворившись Уайтхедовским туманом таинственности, Pierre Teilhard de Chardin очерчивает более определенное и исполненное надежды видение конца (см) Вся жизнь движется к Точке Омега в истории, полное поглощение сложности и сознательности, где мы реализуем наш максимальный потенциал (см) Тейяр использует мистический язык единения: “Как громадный прилив, Существо затопит (охватит) зыбучие пески бытия. В недрах теперь прозрачного океана, каждая капля которого, тем не менее, будет осознавать, что остается собой, окончится удивительное путешествие мира” (см)

Впрочем, достигнем ли мы Точки Омега для ТдП остается открытым вопросом, несмотря на оптимизм Тейяра. (см) “(Однако Уайтхедланец, в отличие от Тейяра, должен утверждать, что в этом отношении будущее также открыто. Нет никакой уверенности в том, что человеческий род двинется вперед”.) Гриффин

/138/ Возможно этот поток никогда не останавливается, как это происходит у Тейяра. В связи с этим ТдП не зависит от эсхатологии, как ЗСВ и ТСД “Это означает, что проблема зла не разрешается образами исторической надежды” (см) Однако, могущество Бога в его присутствии в каждом моменте дает основания для надежды. ТдП не предлагает надежды на небеса, или на космическое восстановление, а лишь туманную поэтическую надежду что “с Богом мы всегда в безопасности”. (см)

1.7.3 Диалог

Любое утверждение ТдП должно реагировать на внутреннее напряжение: его метафизическая привязанность философии процесса и теологическая привязанность христианской доктрине, какой бы слабой она не была.

Два аспекта ТдП постоянно сталкиваются в ключевых моментах, заставляя мыслителей процесса склоняться в одну, или другую сторону и в одних моментах заимствовать из метафизики процесса, а в других — из христианского учения. Вопрос: достаточно ли сбалансированы две системы в реакции на проблему зла?

1.7.3.1 Достоинства

Неудивительно, что теодицея, основанная на инновационной метафизической системе, которая подчеркивает креативность вселенной /138/ заслуживает высоких оценок в отношении креативности. Способность интегрировать космологию процесса с христианской теологией чтобы сконструировать совершенно новый подход к проблеме зла требует огромной креативности (возможно слишком много, как мы увидим).

Несмотря на разнородный бэкграунд, ТдП вышла удивительно когерентной. Она отвечает на все основные вопросы теодицеи. Позиционирует себя в истории христианской мысли о проблеме зла, повсюду уравнивая критику против классического теизма и традиционных теодицей. Нейтрализует логическую проблему зла отрицанием одного из оснований: божественного всемогущества. Рассказывает историю постепенной эволюции от более низких к более высоким состояниям сознания и о попытке Бога привлечь творения к максимальному наслаждению через реализацию большей креативности, свободы, гармонии и любви. Бог испытывает все страдание и желает преодолеть его при нашем неустанном движении к будущему с бесчисленными возможностями. Это общее видение, хотя и открыто к диалогу, дает когерентную перспективу на вопрос о допущении Богом зла.

ТдП использует прозрения современной философии и науки в применении к проблеме зла. Следовательно, оно структурно релевантно, помещая древний вопрос в контекст современного интеллектуального пейзажа. Она также теологически релевантна, решаясь поставить под вопрос традиционные парадигмы, особенно вопрос о божественном всемогуществе и бесстрастности, чтобы ответить на современные богословские озабоченности.

Вместо бесстрастного деспота, который контролирует будущее, она утверждает уязвимого Бога, великого спутника, который присоединяется к нам в нашем страдании /140/ и идет рядом с нами в неизвестное будущее, чтобы разделить риски и награды с нами.

Наконец, она нравственно релевантна, призывая человечество принять ответственность за себя, за других, за окружающую среду, чем пассивно положиться на всемогущего Бога или на загробную жизнь, которая должна истребить зло в мире. Она продвигает социальную справедливость, ответственность за окружающую среду, личную ответственность.

Наконец, ТдП знает свои ограничения, поэтому имеет хорошие оценки в отношении скромности. Во-первых она не считает, что христианство дает исключительную перспективу, только посредством которой следует интерпретировать проблему зла. Она имеет врожденный плюралистический, межрелигиозный оттенок, что позволяет вести продуктивный межрелигиозный диалог. Более того, в отношении скромности она не притворяется, что знает будущее, не излагает четко определенного видения загробной жизни. Вместо этого она просит нас поверить, что мы не исчезнем в смерти, но каким то образом будем "взяты" не на небо для встречи с Господом на воздухе, но в сознание Бога, который интернализирует все опыты.

Она не отвечает, как мы будем ощущать это, и будем ли иметь индивид сознание. Однако скромность не заставляет ее отказаться от размышлений о грядущем.

1.7.3.2 Слабости

Не оставляет ли ТдП своих рел корней в попытке преодолеть некогерентность и отсталось христианского учения? С точки зрения теологии ТдП использует Писание мало и выборочно, когда подтверждает свои метафизические интуиции. Она более исегетическая, чем экзегетическая, более озабочена эвристикой, чем герменевтикой и более метафизична чем христологична. Она постоянно выбирает философию в ущерб теологическому наследию.

/141/

Она руководствуется философией процесса часто за счет “мэйнстримных” верований христианства, что поднимает вопрос, является ли ТдП достаточно христианской, чтобы представлять христианскую теодицею?

Периодически она пользуется хр терминологией, но обычно искусственно, пытаясь адаптировать ее к мировоззрению процесса, а не наоборот. Для многих христианских мыслителей она кажется чуждой, так как не позиционирует себя с очевидностью в пределах базового христианского нарратива о грехе и оправдании, где Христос играет центральную роль. Это не означает, что ТдП должна принять традиционный теологический нарратив чтобы оставаться существенно связанной с верой, чтобы говорить от ее имени. Однако это значит, что ей необходимо более тщательно и убедительно объяснить значимость Иисуса для состояния человечества, чтобы оставаться узнаваемо христианской.

Креативность ТдП подрывает религиозную релевантность. Теология процесса использует личные выражения в отн Бога, что скрывает тот факт, что Бог для нее существует как процесс, а не как личность. Бог теологии процесса взаимодействует с нами онтологически, а не личностно. Но христиане молятся не процессу, а Личности.

/142/

В конце концов, христиане не хотят, чтобы Бог застрял вместе с ними в яме, но чтобы Он вытащил их из ямы. В идеале они бы хотели и того, и другого, что является главной силой теодицеи распятия, как будет видно в следующей главе.

Бог, замкнутый в страдании мира, неспособный помочь, или что-либо гарантировать, не является достойным поклонения, что делает ТдП религиозно бессмысленной

Гриффин в *Evil Revisited* посвящает целую главу этой проблеме, доказывая что мы должны “жить между Богами” старым Богом традиционного теизма и новым Богом ТдП, который достоин поклонения не из-за Своего могущества, но из-за убеждающей любви. (см)

“Такой слабый Бог, не важно как сильно он старается убедить — довольно жалок. Каким бы благим не мог бы быть платонический Бог, Бог Гриффина слишком мал.

Этот Бог внушает мало восхищения, мало чувства святости” (John K. Roth, Response to “Creation out of Nothing. Creation out of Chaos, and the Problem of Evil...

Наконец ТдП не обращается к вере в загробную жизнь. Без надежды на небо, или что-то “вышесемное” христианская теодицея теряет когерентность и осмысленность. Отрицается необходимость надежды: “Я не считаю вера в то, что для человечества в этом мире (или вышесемном существовании) действительно будет счастливое будущее, необходима для теодицеи” (Гриффин). Но без надежды у нас нет оснований для веры в Божественные обетования, или в обещание будущего, где Бог “творит вся нова”

Без надежды у нас нет причин верить, что добро победит. Без надежды доктрина оправдания теряет убедительность и христианская вера — уверенность и смысл.

1.7.3.3 Заключение

ТдП переформулирует современное обсуждение проблемы зла. Она освобождается от интеллектуальных искажений традиционной теодицеи отрицая бож всемогущество. *“Именно эта сверхприродная доктрина божественного всемогущества создала неразрешимую проблему зла”* (Griffin, Process Theology, 140)

Открывается простор для теологических метафор. Он становится Великим Спутником, Другом-Состраданием, чье непосредственное присутствие нам в страданиях утешает и вдохновляет. Бог также становится Великим Убеждающим, который склоняет нас к неопределенному будущему, которое мы реализуем вместе, рука об руку. Автор оставляет на суд читателя, вопрос о том, представляет ли ТдП теологически и религиозно состоятельное видение проблемы зла.

/145/

1.8 Теодицея Креста

Божественная солидарность через Крест

“Только страдающий Бог может помочь”.

Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison, Dietrich Bonhoeffer Works, vol.8. ed... 2010, 479

ЗСВ, ТСД и ТдП – три примера теологических систем, законченных, снабженных отличающейся космологией, теологией и взглядами на проблему зла. Последние три части исследуют три широкие темы или траектории в теодицею которые появляются в этих системах, но которые также имеют свою собственную интеллектуальную целостность и вносят отдельный вклад в теодицею. Они не отвечают на все вопросы теодицеи — о происхождении, природы, смысла и конца зла — но они серьезно изменяют дискуссию и предлагают ценные теологические ресурсы.

Итак, обозначение теодицеи Креста (ТК) не означает /146/ ее систематического статуса. Вместо этого она часто влияет на современные теологические размышления над проблемой зла и у нее есть потенциал стать теодицейной системой, если она выйдет за пределы узкого христологического фокуса, чтобы ответить на более широкие вопросы теодицеи.

ТК возникает из праха смерти и разрушения двух мировых войн и спрашивает: Где был Бог во время всей этой резни? Как нам говорить о теодицее на поминальной службе Аушвица? Говорить о бесстрастности Бога (неподвластности БОга боли и страданию) кажется бессердечным перед лицом ужасов Холокоста и других примеров геноцида, которые происходили с тех пор. Неужели Бог действительно бесстрастен к этому? Неужели Бог не чувствует рану человеческого страдания? Как нам относиться к Богу, который не воспринимает слезы и панику человечества?

16 июля 1944 года, ожидая казни в нацистской тюрьме и размышляя об опыте беспомощности и боли, пережитой Христом, Dietrich Bonhoeffer написал шесть слов, которые стали призывом девизом сдвига в современной теологической парадигме: “Только страдающий Бог может помочь”. Jürgen Moltmann развил теологию божественного страдания (или страстности) в своей ключевой работе Распятый Бог (см). В этой главе мы исследуем НЗ источники для ТК, характерно мольтмановский вклад и, наконец, концепцию оправдательного страдания Marilyn McCord Adams /147/

1.8.1 Страсти Христовы

Страсти, *passio* (лат) = страдания.

Христос подвергает Себя целому ряду человеческих страданий, включая экономическую эксплуатацию, лишение политических прав, социальный ostracism, отвержение и предательство друзей и даже отчуждение собственной семьи. В Гефсиманском саду он претерпевает интенсивный психологический стресс перед лицом надвигающейся пытки, распятия и смерти. (Мф 26:38-39). Согласно одной из текстовых традиций (нет в Александрийском и Ватиканском – им П) нравственные страдания произвели пот “как большие капли крови” (Лк 22:44)

Ученики оставляют Его в одиночестве, не смотря на все заявления о верности (Мф 26:35).

Итак, Христос переживает широту и глубину человеческих страданий “из первых рук”.

На суде Он подвергается различным формам несправедливости и унижений. Он предстает без всякой защиты перед ложными обвинениями и ложными свидетелями. Несет наказание без честного вердикта, наказание без преступления и находится под презумпцией виновности, несмотря на преобладающие противоположные свидетельства. /148/

Он переносит насмешки и оскорбления от солдат, толпы, даже от тех, кто казнен вместе с Ним (Лк 23:39). Помимо ужасной физической боли от бичевания, избиения, пригвождения рук и ног и асфиксации, Христос чувствовал вес грехов всего человечества. На Кресте Христос испытывает увечья, унижение и оставленность. Его крик отчаяния на Кресте являет подавленное состояние ума (Мф 27:45)

Как жертва Он может идентифицироваться с жертвами, что мы обсудим ниже

Евр 4:15 Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха.

Несмотря на единосушие (ομοούσιος) с Богом Отцом (Никейский символ) Христос “опустошается” и “смиряет” себя чтобы принять человеческую форму и пострадать за грехи людей (Фил 2:6-7)

Согласно Халкедону Христос “истинный Бог и истинный человек”, что означает тесное / 149/ знакомство Бога с человеческим страданием.

Интернализация Богом человеческих страданий и важная концепция божественной солидарности со страдающими отмечают серьезный сдвиг в современной теологии, что имеет важное значение для теодицеи.

1.8.1.1 Божественные страдания и солиданость с человеческим страданием

Классический теизм предполагает божественное бесстрастие, то есть учение о том, что Бог не страдает. Однако в течении последнего столетия доктрина о божественном страдании собрала много последователей.

Павел Гаврилюк: “с небольшими исключениями, современные богословы защищают утверждение о том, что Бог страдает”.

Юрген Мольтман мощно доказывает учение о божественном страдании в работе *The Crucified God*, благодаря которой доктрина вошла в кровеносную систему современной теологии /150/

“Бог теизма беден. Он не может любить и не может страдать”. (см)

Христов опыт богооставленности на Кресте функционирует как теологическое основание позиции Мольмана.

Thomas Weinandy in *Does God Suffer?* разъясняет термины дебата. Божественная бесстрастность. “Бог бесстрастен в том смысле, что Он не может испытывать перемену эмоциональных состояний, из-за Его отношения к и взаимодействия с людьми и сотворенным порядком”

Бог как “Всецело Иной (Другой)” действует внутри творения не претерпевая никакого уменьшения божественного совершенства и не оказываясь захваченным им. В богословских терминах Божественная имманентность не отрицает

Божественной трансцендентности, поскольку связь Бога с творением не означает восприятие Им его несовершенств. Weinandy, Does God Suffer? 145

Божественная бесстрастность также не означает божественного безразличия. Совсем наоборот, Троица как “чистый акт (actus purus) являет совершенную любовь не через опыт эмоций милости антропоморфно проецируемых на божественную жизнь, но через полное погружение Бога в человеческие условия с целью их преображения. Значит божественные страсти отражают божественное существо, а не божественную эмоцию: “Будучи (Существом) полностью действительным, (Он) имеет любовь полностью действительную и следовательно его страсти полностью действительны. Бог не может стать более страстным или любить посредством актуализации, как делают люди, своего потенциала и так становясь более страстным или любящим”. Другими словами Бог выражает любовь тем, что он *делает*, а не тем, что он *чувствует*. Бог воплощает любовь в высшей мере не прибегая к чувствам.

Богословски, доктрина божественной бесстрастности покоится на божественной инаковости и поддерживает божественную трансцендентность...

Тексты: Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться. Он ли скажет и не сделает? будет говорить и не исполнит? (Числ 23:19)

Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены. (Иак 1:17)

/152/

Когда пассивисты приводят антропоморфные пассажи, указывающие на противоположное, импассивисты утверждают, что они метафоричны, а не буквальны, составлены чтобы приспособить (учение) к человеческому образу восприятия (см) В сумме, доктрина бесстрастности (импассивизм) охраняет божественную трансцендентность и удовлетворенность. Она несколько не приуменьшает божественную любовь, но показывает ее действенность и прочнее связывает ее с вечной Тринитарной жизнью Бога...

С другой стороны доктрина страстности (пассивизм) указывает на божественный опыт изменения и эмоции: “Значит для Бога быть “страстным” означает что Он подвержен действиям извне и что такие действия производят изменение эмоциональных состояний в Нем” (см). Бог не возвышается над творением, наблюдая за его расстройствами издали. Напротив, Бог избирает воспринять человеческие страдания. Учение появляется сначала в английском Англиканстве в ответ на “крушение оптимизма 19 в и перед лицом общественного страдания из-за индустриальной революции и агонии 1 Мировой войны (а затем и 2й)”.

Позднее он развивается из ужасающего страдания и нравственной реакции возмущения на Холокост, который поставил традиционные парадигмы теологии под вопрос. Пассивисты указывают на божественную любовь как на /153/ источник теологии и Крес как образец божественной любви, которая страдает. Бог страдает потому что любит. Уязвимость Бога возникает из эмоционального

соучастия Бога в жизни творения как Творца. Истинная любовь страдает, а не смотрит свысока.

Теологически пассивизм зиждется на божественной любви, явленной на Кресте, что подчеркивает божественную *pathos*: “Среди оппонентов традиционной доктрины вновь и вновь встречается мысль о том, что если Бог действительно любит, если исходящая от Него любовь есть выражение Его самой сокровенной природы, тогда при Его противопоставленности такому миру, какой у нас, Он должен страдать”. (см)

Цитаты: Поскольку “Бог есть любовь” (1 Ин 4:8, 16), счастье Бога зависит от нашего счастья. Любовь творит в себе пространство для других а это означает интернализацию радостей и горестей других.

Если творение страдает, Бог страдает. Бог испытывает полный эмоциональный спектр родителя, который беспокоится о развращенности ребенка (Осия 11) и влюбленного, уязвленного неверностью и отвержением (Осия 2-3). Любовь к людям делает Бога эмоционально уязвимым и рискующим столкнуться с разочарованием, печалью и даже отчаянием. Быт 6:6 — текст-доказательство для пассивистов (Бог жалеет, что сотворил людей на земле и опечалился в сердце)

Обе стороны дебата предлагают свои теологические рационализации (божественная трансцендентность/инаковость со стороны импассивистов, божественное присутствие/любовь — пассивистов) и противоположные по смыслу цитаты из Писания. Обе стороны обвиняют друг друга в серьезной теологической ошибке, герменевтической слепоте и неверной интерпретации /154/

Несмотря на вес традиции, стоящей за доктриной импассивизма, она постоянно теряет сторонников. Богословы, сталкиваясь с кровопролитием и разрушениями 20 века находят эмоционально вовлеченного Бога более теологически приемлемым и убедительным, чем отстраненного (по-видимому) Бога божественной бесстрастности.

Итак, “проблема теодицеи” стимулировала сдвиг в современной теологии (Weinandy. Does God Suffer?, 6)

Мольман кристаллизует появляющийся консенсус в своем выражении богословской логики божественной страстности: “Бог, который не может страдать, не может и любить”. (см)

В богословии 20 века Мольман стал знаменосцем доктрины божественной страстности

“Смерть Иисуса на Кресте — центр всей христианской теологии... Все христианские утверждения о Боге, о творении, о грехе и смерти имеют свою точку фокуса в распятом Христе”.

Будучи теологическим центром Крест служит основным критерием в теологических вопросах. Мольман апеллирует к Лютеровской *theologia crucis*, развивая свою форму теологии креста.

26 Апреля 1518 в Гейдельберге Лютер вносит разделение между теологией славы и теологией креста в качестве инструмента для суждения о тайне божественного страдания. “Однако называться богословом заслуживает тот, кто понимает видимые и явленные вещи Бога, видимые через Страдания и Крест” (Thesis 20)

“Богословие славы называет зло добром, а добро злом. Богословие Креста называет вещь тем, что она на самом деле есть” (Thesis 21) (см)

Упор Лютера на “Бога скрытого /155/ в страданиях озвучивает теологический рефрен, который Мольтман расширяет в “Распятом Боге”. Бесстрастность принадлежит богослову славы, тогда как страстность принадлежит богослову Креста. Крест являет божественную природу любви, а любовь страдает (см)

Проблема: отражается ли страдание Сына во внутри-Троичной жизни Бога? Страдает ли Отец в Себе (in se) через страдание Сына, с Которым он единственно связан? Доктрина общения свойств (communicatio idiomatum) между божественной и человеческой природой Христа является предметом споров.

Доктрина утверждает, что единства природ во Христе позволяет атрибутам одного применяться к другому, так что мы можем сказать “Бог страдает”, но только в контексте воплощения, а не вне его. Однако если мы утверждаем идентичность “Троицы икономии” и “Троицы имманентной” (одолжив из терминологии Карла Ранера), тогда становится сложно оправдать исключение внутренней жизни Бога из опыта воплощения. (см)

Если Бог, Который “за нас” (pro nobis) идентичен Богу в Себе (in se) тогда не следует ли что Бог интернализирует человеческие страдания в Своем трансцендентном существе, то есть в жизни Бога вне творения и воплощения?

Отцы Церкви сохранили доктрину бесстрастности, ограничив communicatio idiomatum жизнью воплощенного Бога. Мольтвам отвергает это как неоправданную капитуляцию /156/ перед бесстрастностью. В воплощении сам Бог, в своем вечном существе действительно страдает. Бог не притворяется, что страдает (против Гностицизма), и не просто страдает вместо согрешившего человечества, крича о богооставленности за наш счет, а не Свой. (см) Бог Отец переживает смерть Сына и Сын Сам переживает саму смерть. Мольтман пытается уклониться от древней ереси патрипасхизма через определение типов страдания, характерных для каждой Личности: “Страдания и смерть Сына, оставленного Отцом это отличный род страдания от страдания Отца в смерти Сына.... Сын страдает умирая, Отец страдает при смерти Сына”. (см) Следовательно, Бог испытывает обе стороны смерти лично, и как усопший и как лишенный: “Сын проходит через смерть в своей оставленности. Отец переживает смерть Сына. Так боль отца связано со смертью Сына”. (см) Божественный опыт смерти делает Его способным к солидарности с нами, когда мы испытываем оба вида страдания.

Мольтман использует спорный язык “смерти Бога”. На Кресте Троица испытывает внутренний разрыв между Отцом и Сыном: “То, что случилось на Кресте, было событием между Богом и Богом”.

Мольтман настаивает, что божественное страдание простирается за пределы воплощения во внутреннюю жизнь Бога

“То, что произошло на Голгофе, простирается в самые внутренние глубины Божества, отпечатлеваясь на Троичной жизни в вечности”. (см)

Бог испытывает само-отчуждение и, парадоксально, божественную оставленность. Бог Отец отвергает и оставляет Бога Сына: “На Кресте Отец и Сын наиболее глубоко разделены в оставленности ... /157/ это было глубоким разделением Самого Бога, в той мере, в какой Бог оставил Бога и встал в противоречие Самому Себе” Напротив, Отец чувствует горе потери Сына. Тем не менее, даже в случае отчуждения, они остаются объединены в своем подчинении этой смерти, что открывает место для Божественной любви к оставленному человечеству. Мольтман использует понятие *омоусиос* к божественной любви и божественной решимости страдать за человечество: “Сын страдает в Своей любви, будучи оставленным Отцом, когда умирает. Отец страдает в своей любви и горе при смерти Сына” *Омоусиос* обозначает для Мольтмана их родство и страдания за человечество, даже когда смерть встает между ними, пока Дух преобразует смерть в жизнь, любовь и спасение. (см)

Итак, Мольтмановская божественная страстность исходит из его христологической рефлексии на центральное положение Креста, когда Бог воплощает и интернализирует человеческое страдание. Однако его христологические ходы заимствуют как из исторических, так и исторических влияний. Хотя Христос — концептуальный центр христианского богословия, Холокост — его исторический центр, доказывает он. Сам будучи “юным немецким заключенным” во время 2МВ Мольтман близко познакомился с тем “как несправедливые политические и соц. системы ввергают в нищету, подавляют и терроризируют” (см) Elie Wiesel рассказавшая в *Night* о долгой смерти юноши на виселице оформила его позицию: “Где теперь Бог?” И я услышал как голос во мне ответил: “Где Он? Он здесь. Он висит здесь на виселице”... Любой другой ответ был бы кощунством. Не может быть никакого другого христианского ответа на вопрос /158/ о пытке. Здесь рассуждение о Боге, который не может страдать сделало бы из Бога демона”. (см)

В качестве *синекдохи* для Холокоста и для всего ужасающего зла, Мольтман говорит о перспективах “теологии после Аушвица”. Любая теология после Аушвица должна говорить из него, перед лицом повешенного юноши и бесчисленных других жертв неизреченного ужаса, и должна соотносить свои положения с этим опытом. Значит, что бы она ни говорила о Боге, она должна иметь убедительность в газовой камере, в массовых могилах, в молчаливых местах убийства, если она хочет иметь какое-то значение вне этого.

“Бог в Аушвице и Аушвиц в распятом Боге — это основа для реальной надежды, которая и обнимает (принимает) и преодолевает мир и основа для любви, которая сильнее чем смерть и может выдержать смерть” (см)

Бог, как парадигматическая жертва (жертва-образец), может обращаться к жертве и оправдывать ее, как мы обсудим вскоре.

Связь теологии Мольтмана с Братьями Карамазовыми Достоевского. Вселенская гармония не стоит страданий ребенка.

/159/

Протестуя против инструментализации Богом зла для высших теологических целей, Мольтман отвечает тем, что помещает Бога на стороне жертвы.

“Единственный способ мимо протестного атеизма — через богословие Креста, которое понимает Бога как страдающего Бога в страдающем Христе, и которое взывает вместе с богооставленным Богом: “Боже мой, вскую Мя еси оставил?” Призрак Ивана Карамазова обитает в теологии Мольтмана, особенно в отношении вопроса страданий.

Вкратце, Мольтман протестует против доктрины о божественном бесстрастии по трем причинам:

1. божественное бесстрастие отрицает божественную любовь, краеугольный камень христианской теологии: “Богословие божественной страсти основано на библейском высказывании “Бог есть любовь” (1 Ин 4:16) Мольтман ассоциирует божественное бесстрастие с божественной отстраненностью “Ведь Бог, который неспособен на страдание, это существо, которое не может быть затронуто. Страдания и несправедливость не влияют на Него. И так как Он совершенно бесчувствен, Он не может испытать воздействие чего-либо, быть потрясенным. Он не может рыдать, потому что у него нет слез. Но тот, кто не может страдать, также не умеет любить. Так что Он также — существо лишенное любви” (см)

Weinandy и другие импассибиллисты возражают, что Мольтман опасно приближается к антропоморфизму и что он неверно приравнивает бесстрастность и апатию. При том, что Мольтман сравнивает Бога бесстрастности с камнем, Вейнанди и другие охарактеризовали бы Его как полностью активного в восстановлении творения /160/

Однако для Мольтмана божественная любовь подразумевает божественное вовлечение в человеческое страдание во внутрибожественной жизни.

2. Доктрина божественной бесстрастности — внешняя и чужая для христианской теологии. Она проникает в работы отцов Церкви через теологические тонкости эллинистической философии: “Если в вопросе греческой философии мы спрашиваем, какие характеристики “подобают” божеству, то нам нужно исключить различие, разнообразие, движение и страдание из божественной природы” (см)

Однако история спасения излагает историю эмоционального вовлечения Бога в (жизнь) мира:

Для Мольтмана все это значит вырвать христианское богословие из железных объятий греческой философии.

Тертуллианово известное высказывание... бесстрастный Бог Афин не имеет ничего общего со страдающим Богом Иерусалима. (цитаты нет, ссылки нет)

Парадоксальный язык бесстрастного страдания противоречив и неудовлетворителен в глазах Мольт. (см)

3. Наконец, доктрина божественной бесстрастности тривиализирует глубину человеческого страдания. Она теряет всю эмоциональную и нрав. убедительность перед лицом страданий молодого человека, о котором упоминается в Night: “Более получаса он оставался там, в борьбе между жизнью и смертью, умирая в медленной агонии перед нашими глазами. И нам пришлось смотреть ему прямо в лицо. Он был все еще жив, когда я прошел перед ним. Его язык был все еще красным, его глаза /161/ еще не стали мутными” (см)

Какой Бог может взирать на этот кошмар бесстрастно, без всяких эмоций и без всякого нравственного возмущения? ... Бог восходит на виселицу вместе с ним, как Бог входит во все человеческое страдание посредством Креста. “Но всякий, кто призывает к Богу в своем страдании становится эхом предсмертного вопля умирающего Христа, Сына Божия”. (см)

...

Устраивая наше искупление, Бог подвергает Себя отвержению и смирению, сопротивлению и неверию. “Страдание Бог с миром, страдание Бога от ира и страдание Бога за мир — высшая форма Его творческой любви, которая желает свободного дружества с миром и свободного ответа в мире” (см)

1.8.2 Искупительное страдание

Божественное страдание изменяет отношения Бога и человечества. Бог не просто испытывает страдания через страдания Христа. Бог преобразует их, что открывает новые экзистенциальные возможности для природы и смысла страдания “Во-первых, поскольку Бог во Христе участвовал в ужасающем зле через Его страдания и смерть, человеческий опыт ужаса может быть средством идентификации со Христом, либо через сочувственную идентификацию ((в которой каждая личность переживает свою собственную боль, но их сходства позволяет каждому знать, что это такое для других) или через мистическую идентификацию (в которой предполагается, что тварная личность буквально испытывает часть боли Христа)”. (см)

Как страдания Христа оправдывают человечество и в процессе оправдывает страдание, так наше страдание может иметь оправдательную ценность, когда оно намеренно соотносится с Его страданием.

Marilyn McCord Adams, Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil

/163/

Она замечает, что Иисус наставляет Своих учеников взять свой крест не однажды, но ежедневно, для того, чтобы следовать за Христом истинно, что связывает Христово страдание с нашим (Лк 9:23-25). Это соображение, центральное для Христианства часто упускается из виду философами.

Она смело утверждает, что невинное страдание свидетельствует о преображающей силе искупления, а не против благодати Бога...

Она считает, что мученичество является образцом искупительного страдания

“Мученик (страдалец) это просто свидетель, в том смысле, который уместен здесь, некто, кто свидетельствует о личности, некоторых событиях или идеале и которому приходится платить цену за то, что он это делает”.

Когда мученичество выражает любовь к истине, а не выбрано как тактика манипуляции, оно получает искупительную цену: “При этой характеристике, я хотела бы сказать, что страдальчество — выражение праведной любви Бога к наблюдателю, к мучителю и даже к самому страдающему”.

/164/

Христос, как модель и образ страдающих.

Возражения:

1. Не все примеры страдания позволяют страдающему получить пользу от мученичества, как в случае быстрой смерти, или атеизма, когда они закрывают себя для углубляющихся отношений с Богом. Но даже в этом случае возникают возможности искупления для свидетелей и мучителей.
2. Подобным образом, когда страдание возникает из-за естественных причин (когда нет “личного мучителя”), по-прежнему возможен искупительный вариант для страдающего и для свидетеля.
3. Наконец некоторые ставят под вопрос “стоимость”, ведь “цена жертвы слишком высока, а уровень успеха — слишком низок и в отношении целей Бога в отн мучителя, и в отношении Его намерений в отн страдающего”. Слишком часто страдание не может произвести никакие блага высшего порядка и не может привести к спасению.

Для того, что ответить на эти вопросы, Адамс обращается к загробной жизни, особенно к “несоизмеримому благу” благодатного созерцания: “По моему мнению страдание не может казаться мудрой, оправданной, или полной любви стратегией искупления, кроме случая когда оно включается в более широкий контекст христианского мировоззрения”. (см) Она доказывает, что конечное человеческое счастье зависит от встречи с Богом “лицом к лицу” в будущей жизни, опыт вечной близости, который перевесит ужасающее зло жизни /165/ как она объясняет это в глубоком и провокационном пассаже в *Horrendous Evils*: “Ретроспективно, я считаю, с точки зрения небесного блаженства, люди, жертвы ужасов, увидят этот опыт как точки идентификации с распятым Богом, и не захотят вычеркнуть их из своей истории жизни”. (см)

Идентификация Бога со страданием, позволяет нам идентифицироваться с Богом через страдания, так что, моменты, которые мы бы хотели удалить из своей жизни здесь, получают новое значение в будущей жизни, когда мы уразумеем их полностью (1 кор 13:12) и увидим Бога лицом к лицу (1 Ин 3:2; Откр 22:4)

Опираясь на Рим 8:18, Адамс доказывает, что видение блаженства переопределяет наше восприятие временных страданий, которые в негативном смысле выцветут по контрасту с будущей славой и в позитивном — сблизят наши страдания с Христовыми, наполнив их вечным личным значением". (см)

Сумма спасительных страданий в послесловии Encountering Evil:

1. Идентификация Бога на Кресте с ужасами преобразует страдание. Она делает его духовно спасительным, не просто физически и эмоционально деструктивным. Более того, страдания воплощенного Бога создает экзистенциальную и духовную связь между Его и нашим страданием: космическую совместимость, которая помещает личный опыт ужаса в спасительные пределы искупления Христа. Когда мы страдаем, мы переживаем Бога, если мы страдаем в солидарности с Ним, и это позволяет включить этот опыт в нашу жизнь
2. полное включение этих опытов происходит только в будущей жизни, в блаженном созерцании, когда все участвующие стороны (жертвы и совершители зла) познают и принимают присутствие Бога в страданиях /166/ и в таинственном вкладе в спасительный план Бога: "Я понимаю так, что бесконечная блаженная близость с Богом — несравнимое ни с чем благо для отдельной личности" (см)
3. Богу нужно устранить возможность страданий, чтобы закрыть цикл искупления (см) Вкратце Бог, который есть "сама Благодать" побеждает зло своим добром, которое оказывается единственной силой во вселенной, способной устранить ущерб, которое производит зло. "Самое ужасное зло должно быть побеждено наилучшим добром. Ужасающее зло может быть побеждено только благодатью Бога". (см)

Возражение Ивана Карамазова о цене вечной гармонии. Однако Адамс настаивает, что ее позиция не отрицает, тривиализирует, или инструментализирует зло "Христианский мистицизм призывает верующего верить в то, что совершенно благой Бог еще более освещает наши мгновения глубочайшего несчастья так, что ретроспективно, с точки зрения будущего блаженства, тот, кто страдает не пожелает убрать их из своей истории жизни —и это не потому что он видит их как источник некоего другого результирующего блага, но в силу того, что он осознает их как время уверенной идентификации и прозрения во внутреннюю жизнь Своего Творца" (см)

"Для христиан как и для других в этой жизни факт зла это тайна. Ответ — еще более удивительная тайна — Са Бог".

Критика: Смещение дискуссии из логической плоскости в область мистики, что многих не устраивает

1.8.3 Диалог

Будучи определяющим ответом Бога на зло, Крест занимает центральное место в христианской теодицее. На Кресте Бог стадает с человечеством, от человечества и для человечества. Христос — Сын Божий, Его страдания и смерть парадоксально означают, что Бог страдает и умирает, хотя то, страдает ли Бог бесстрастно (Кирилл Александрийский) или страстно (Юрген Мольтман) было предметом интенсивных богословских диспутов в христианской теологии.

Для теодицеи из идеи Креста возникают два мощных инсайта:

1. Интернализация Богом страданий в воплощении означает, что Бог идентифицирует Себя с человеческим страданием и находится в солидарности с нами, когда Он страдает. Божественная солидарность. Это имеет мощные следствия и применения в теодицее.
2. Испупление Богом человечества через страдание, смерть и воскресение Христа открывает новые пути теодицеи и дает возможность находить спасительные возможности человеческого страдания.

/168/

1.8.3.1 Преимущества

Эмоционально и духовно теодицея Креста (ТК) резонирует с поврежденным миром. Вместо того, чтобы объяснять поврежденность, ТК объясняет как Бог испытывает поврежденность и как поврежденный (уязвленный) Бог встречается с миром и преображает его. Интернализация человеческого страдания через Христа ведет к тому, что Бог идентифицирует Себя с опытом отчаяния и богооставленности. Бог не сидит над человеческим страданием, но стоит в нем и идет рядом с нами по нашим путям. Знание о том, что Бог стоит в солидарности с нами в самые темные ночи и в самые страшные шторма, приносит огромное утешение и подразумевает богословие священного страдания.

Адамс указывает на Revelations of Divine Love Юлианы Норвичской, как на живую иллюстрацию мистических возможностей, доступных христианскому богословию в рассмотрении страданий, Она цитирует ЮН, где она говорит о видении выражаемой нам Богом благодарности в иной жизни и о неизреченной радости, которая последует, когда Бога говорит: *“Благодарю вас за ваше страдание, страдание ващей юности!”* (см)

Но Бог не просто испытывает страдания на Кресте, Бог делает их спасительными и преображает их. Использование Богом Гефсимании и Голгофы как средств получения спасения человечеством подразумевает спасительную силу страданий исторически представленных в жизни и смерти мучеников. Когда мы страдаем в солидарности с Христом, мы участвуем в спасительной силе страданий, что позволяет рассматривать их в новом свете. Мы страдаем не в крипто-пелагианском смысле, чтобы спасти себя, но скорее в смысле *imitatio Christi*

(подражание Христу), чтобы участвовать в страдании Христа. Как таковое страдание не означает отвержение Богом, но парадоксально, божественное присутствие и даже в средоточии страданий — надежду. ТК указывает на Воскресение /169/ как на решительное преобразование страдания и обетование его последующего уничтожения в эсхатоне. Хотя ТК не зависит от детализированной эсхатологии, она подразумевает через воскресение, последующий конец зла и драматическое восстановление поврежденных тел и поврежденных сердец в будущей жизни.

Наконец, богословски ТК строится в центре христианской теологии: в Кресте. Историческое значение ТК и ответ на мировые войны и Холокост уравнивается ее верностью фундаментальному утверждению любви Бога к поврежденному миру. В действительности божественная любовь движет ТК от начала до конца и определяет ее теологическую и теоретическую ориентацию.

Для Мольтмана любовь Бога требует, чтобы Бог страдал, потому что любовь всегда страдает со своим возлюбленным. Бесстрастный Боге не любит, считает М. Хотя он поспешно идентифицирует бесстрастность с безразличием, тем не менее М. верно указывает на направленную вовне природу любви, которая движется вне себя чтобы способствовать благу возлюбленного. Бог показывает Свою любовь к миру через Крест (Рим 5:8), так что М. затрагивает основную истину, когда рассматривает Крест как превосходное проявление и выражение божественной любви и как точку божественного откровения. Значит ТК обращается к сердцу Евангелия за прозрением на отношение Бога к страданию

1.8.3.2 Слабости

Проблема в том, что ТК технически не проходит порог теодицеи, по крайней мере в отношении традиционного определения оправдания божественной справедливости. Она не рассматривает центральный вопрос теодицеи: происхождение, природу, проблему, причину и конец зла. Она старается объяснить *что Бог делает в отношении зла* а не объясняет *почему Бог допускает его* (классическая задача теодицеи). /170/

Итак ТК недостаточна и действует больше как подпорка (костыль), чем как критическое объяснение.

ТК действует внутри теодицеи как тема, тенденция или траектория, а не как система. Тем не менее, в своем выражении божественной солидарности со страданием и его спасительным результатом, она серьезно помогает обсуждению. Чтобы составить теодицейную систему ТК должна выбрать элементы других теодицей и ответить на основные вопросы теодицеи в контексте Креста.

Философски, ТК слишком узка, чтобы добавить что-то к теистическому обсуждению проблемы зла, особенно в философской теологии. Для типичного философа религии, оперирующего в общем теистическом контексте, ТК представляется слишком исключительной, слишком частной и слишком опирающейся на четко христианские ресурсы, чтобы обладать более широкой эвристической ценностью. Что Крест может добавить к Иудейской или Мусульманской теодицее? Как

она переводится на язык аналитической философии? Как мы часто замечали, слабость с одной т.зр. оказывается силой с другой. С т.зр христианского богословия, ее значение и резонанс коренится в ее христологическом фокусе и теме Креста. Христианские теодицеи должны выводиться из своих отчетливо богословских ресурсов, вне зависимости от того, можно ли это транслировать в другие религиозные и философские контексты. Кроме того, религиозная и богословская обособленность не исключает взаимного интеллектуального общения как показывает межрелигиозный и междисциплинарный диалог.

Теологически ТК склоняется к доктрине божественной страстности, хотя это не обязательно следует из этой позиции. Тем не менее, божественная страстность поднимает несколько богословских вопросов. Не привязывает ли это Бога к творению и не оказывается ли Он с нами в “яме”, так сказать? Не отрицает ли это божественную трансцендентность? Не компрометирует ли это Божественное совершенство и счастье (felicity)? В конце концов, разве божественный опыт страдания *вне воплощения* не отпечатается навсегда на божественной жизни /171/ и так поставит под удар вечное счастье для Бога и для нас? Более того, не проецирует ли доктрина божественной страстности человеческую психологию и опыт любви на Бога атропофорфично? Не может ли божественная любовь существовать совершенно вне человеческого эмоционально-интеллектуального спектра? *Вкратце, божественная инаковость и человеческие эпистемологические ограничения должны ограничивать поспешное предписывание человеческой эмоциональности (аффективности) Богу, поскольку в этом есть риск проекции.*

Теология, в особенности катафатическая традиция, предостерегает против поспешных подтверждений, которые превосходят наши интеллектуальные способности. В реальности мы не в том положении, чтобы точно знать как Бог испытывает божественную любовь к человечеству, и что Крест означает для божественного вечного внутреннего отношения между тремя Личностями. Что имеет значение, так это то, что мы испытываем божественную любовь к человечеству через Крест.

1.8.4 Заключение

ТК описывает Бога одновременно, как находящегося с нами “в яме” (божественная солидарность с человеческим страданием) и вне ямы (спасительное страдание). Она выводится из центральных элементов Евангелия: божественная неугасимая любовь к человечеству, Его страдание в Воплощении и Его победа над грехом и смертью на Кресте. Эти темы, возлюбленные христианской гимнологией, оформляют христианский взгляд на зло: “Универсальное значение распятого Христа на Голгофе реально понимается только через вопрос теодицеи” (см). Значит Крест дает нам увеличительное стекло, посредством которого мы интерпретируем проблему зла и страдания. Бог страдает с нами, от нас и за нас. БОжественная идентификация с человеческим страданием в воплощении позволяет нам идентифицироваться со страданиями Христа и участвовать в них. /172/

... Бог знает о молитвах без ответа, о божественном молчании и богооставленности: “Он страдал из-за молитвы, на которую не было ответа, из-за Своей оставленности Отцом” (см Мольтман). И хотя ТК не объясняет откуда взялось зло и почему Бог допускает его, она уверяет нас, что Бог знает как произвести красоту из пепла. Это преобразование имеет кульминацию в будущей жизни, которую мы обсудим в последней части.

/173/

1.9 Антитеодицея

Интеллектуальная и нравственная критика

Какое отношение теодицея имеет к “реальной жизни”? Смягчает ли или освещает она живой опыт страдания? Способствует ли она хоть немного улучшению мира? Если нет, не делает ли этот факт делает бессмысленной задачу теодицеи, и не следует ли нам отбросить ее как еще одну бессмысленную теорию? Должна ли теодицея иметь практические измерения?

/174/

Если теодицея действительно каким-то образом смягчает страдание или вдохновляет нравственное действие, не означает ли это сдвиг парадигмы в теодицее? Это вопросы, которые появились в недавних рассмотрениях теодицеи.

Начнем с анализа двух форм антитеодицеи: атеистической и теистической (см)

Антитеодицея отвергает теодицею на множестве интеллектуальных и нравственных оснований, часто основываясь на критике теодицеи как тривиализирующей страдание и затыкающей голоса жертв (см)

См. Terrence W. Tilley, The Evils of Theodicy 1991 N.N. Trakakis, “Antitheodicy” in The Blackwell Companion to the Problem of Evil 2013

Если атеистические антитеодицеи (АТ) связывают провал теодицеи с провалом теизма, теистические АТ отвергают теодицею, сохраняя теизм, несмотря на провал теодицеи. Разобрав эти два типа антитеодицеи, мы затем обсудим практические подходы, которые возникли в ответ на эту критику. Практический подход в теодицее не отвергает теорию. Скорее он отвергает теорию, которая не принимает в расчет опытную реальность страдания.

/175/

1. некоторые отвергают теодицею на чисто интеллектуальных основаниях, утверждая логическую несовместимость Бога и зла и т.о. отвергая существование Бога. Это атеистические АТ.

Во влиятельной статье “*Evil and Omnipotence*” J.L. Mackie оспаривает рациональную связность теизма. “Здесь может быть показано не то, что религиозные верования лишены рациональной поддержки, но что они позитивно иррациональны, что

несколько частей базовой теологической доктрины несопоставимы друг с другом, так что богослов может защищать свою позицию как целую только благодаря гораздо более экстремальному отказу от разума, чем в предыдущем случае (вера в Бога покоится на нерациональных основаниях)". (см)

Проблема зла как логическая, а не научная или практическая проблема остается неподвижным интеллектуальным противоречием, которое обесценивает теизм, несмотря на маневры /176/ теодицеи, поскольку никакие новые данные или наблюдения не могут уничтожить его силу, говорит Мэки.

Связка Мэки:

Теисты могут принять только две посылки из трех. Включение третьей делает рассуждение нелогичным.

Зло + Благость - Всомогущество = логично
Зло + Всомогущество - Благость = логично
Благость + Всомогущество - Зло = логично
Благость + Всомогущество + Зло = нелогично.

Мэки добавляет две дополнительных посылки: "добро противоположно злу" и "не существует пределов того, что может сделать всемогущее существо" /177/ В таких жестких терминах проблема зла опрокидывает классический теизм, как считает Мэки.

По Мэки теодицея безуспешно пытается обойти эти посылки с помощью логических хитростей и лингвистических двусмысленностей. "Решения-полумеры" явно отвергают одну из трех посылок, тем самым нейтрализуя проблему только чтобы протаскать ее позднее. "Неверные решения" явно подтверждают все три посылки, но в конце концов имплицитно отвергают или модифицируют одну из них позднее в рассуждении: "Я полагаю, что во всех случаях ошибка имеет общую форму, изложенную выше: для того, чтобы решить проблему, одна (или возможно больше) составляющих ее посылок оставляется, но таким образом, что кажется, будто она остается и может в других контекстах считаться истинной без разъяснений" (см)

Для Мэки штука не в том, чтобы обнаружить является ли ошибочной та, или иная теодицея, но чтобы обнаружить где находится ошибка, поскольку все теодицеи ошибочны. (см)

Хотя он не рассматривает все теодицеи, которые мы исследовали, он стал бы доказывать, что все они в какой-то момент аргументации допускают ошибку. ЗСВ, ТСД, ТдП и ТК подразумевают отрицание божественного всемогущества, сказал бы он. Более того, он мог бы заявить, что ЗСВ и ТСД отрицают реальность подлинного зла. Следовательно, Мэки иллюстрирует атеистическое отвержение теодицеи на рациональной основе.

Однако некоторые теисты тоже видят проблему в теодицее на рац. основе. Kenneth Surin в *Theology and the Problem of Evil* замечает три "социо-исторических" причины провала теодицеи.

1. Просвещение, усилив проблему зла, /178/ подорвало религиозные мировоззрения, являвшиеся основанием классических теодицей (см)
2. Излишняя интеллектуализация теодицеей логической проблемы зла не позволяет воздать должное социальному, историческому и экзистенциальному измерениям проблемы (см)
3. Теодицея проваливается потому что проблема зла не имеет интеллектуального решения (см). Она фундаментально превышает разум и прячется в царстве тайны.

Эти возражения ставят под вопрос жизненность теодицеи не отрицая теизма. Перед лицом этих возражений Сурин рекомендует перемещение от теории к практике, от абстрактного к конкретному и от концептуального к историческому и наконец от описания к участию. Сурин не отвергает теодицею в целом, но скорее отвергает слишком затеоретизированные, исторически недоразвитые теодицеи. Теистическая АТ Сурина, или критика традиционных подходов к теодицее готовит площадку для практических подходов в теодицее.

Эссе D.Z. Phillip'a "Theism without Theodicy" не просто видит проблему в теодицее, но совершенно отрицает ее, однако, что важно, не отвергая теизма. Филипс явно различает теистическую АТ от атеистической АТ Мэки. Филипс считает, что теодицеи не воздают должного /179/ "эмпирической реальности зла и страдания".

Он считает, что защитники теодицеи *виновны в обмане и бесчувственности в попытках оправдать зло*. Однако они сами — жертвы обмана (см)

Теодицея по определению минимизирует зло в усилии продемонстрировать его совместимость с теизмом. Филлипс доказывает, что теодицея подрывает теизм.

Филлипс вновь задействует Витгенштейновскую "аллегория пчел", которая предлагает в сравнении между медом пчелы и ее жалом аналогию человеческого опыта добра и зла. Филипс находит 10 "пчелиных жал" или дефектов теодицеи, взяв на прицел Джона Хика и Ричарда Суинберна. В целом Филипс высказывает три важных возражения (многие из 10-ти перекрывают друг друга).

1. Теодицея неизбежно оправдывает зло, инструментализируя страдание.
2. Теодицея перемещает вину от Бога на жертв страдания.
3. Обращение к тайне, удеи жизни и другим посмертным разрешениям пытается минимизировать земные страдания и скрыть проблему, а не разрешить ее.

В свете этих фатальных недостатков Филлипс рекомендует полный отказ от теодицеи, а не просто ее ревизию. (см)

Зачем эта попытка? Филлипс повторяет эти слова пять раз в конце своего эссе как риторический рефрен, чтобы подчеркнуть непостижимость страдания и неспособность теодицеи объяснить распространение зла в мире (см) Это вопль боли открывает возможность солидарности с божественным, признает он, указывая на теодицею Креста, но она необъясняет страдание. Он не доходит до идентификации ее как *причины* страдания, избегая характерной

ошибки теодицеи: /180/ Я повторяю: страдание не есть ничто. Это положение соблазняет теодицею” (см) В конце своего эссе Филлипс переносит аналогию от пчел к паукам. Он сравнивает теистическую конструкцию теодицеи с пауком, запутавшимся в собственной паутине: “В этой запутанной паутине я никогда не перестану удивляться чуду: что теизм выживает, несмотря на теодицею” (см)

Так Филлипс в свете интеллектуальных и нравственных дефектов теодицеи, советует теизму отвергнуть теодицею, не отвергая теологические принципы (в то время как Мэки доказывает, что дефекты теодицеи обесценивают теизм).

Sarah Katherine Pinnock озвучила многие критические замечания в *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*. В работе рассмотрены современная политическая и экзистенциальная критика теодицеи.

“Неудовлетворенность теодицеей — страсть, движущая написание этой книги”. Ее неудовлетворенность коренится в особенности в неспособности теодицеи говорить об ужасе Холокоста: “После Аушвица, теодицея видится как продвигающая аморальное оправдание зла и рационалистическая карикатура на практическую борьбу веры” (см)

Теоретическая теодицея проваливается потому что неизбежно оправдывает зло как инструмент божественного промыслительного замысла и фокусируется на глобальном, а не личном и частном” (см). По этим причинам многие “пост-холокостные мыслители массово отвергают теодицею как нравственно скандальную” (см)

Пиннок исследует континентальную философию, особенно Gabriel Marcel /181/ Martin Buber, Ernst Bloch, Johann Baptist Metz в поисках философских ресурсов для критики и исправления теоретической теодицеи, фокусируясь на практическом измерении проблемы зла и применении практических стратегий для борьбы с конкретными реальностями зла” (см)

Ее рекомендации принимают форму 4х правил для теодицеи, которые “прервут ложную совокупность дискурса теодицеи” и “восполнят ее нравственные недостатки”.

1. эпистемологическая скромность
2. нравственная чуткость
3. религиозная практика
4. нарративная память

Первый критерий — против теоретических натяжек в теодицее, которая предлагает категорические объяснения почему Бог допускает зло, вместо этого рекомендуя теологическую и философскую скромность (см)

Критерий нравственной чувствительности направлен против излишней абстрактности и систематизации и направлен на конкретные опыты страданий и их социальные, экономические и политические причины (см)

Крит. религ практики фокусируется на “практиках веры” использованные перед лицом страдания и теории, которые являются для них основой, а не на теориях,

изолированных от практики. (см)

Критерий “Нарративной памяти” уклоняется от глобальных теорий к личным историям страдания и религиозного противостояния страданию, классически проиллюстрированного Книгой Иова. (см)

Все вместе эти правила очерчивают практические подходы к теодицее в континентальной философии, которая служит источником для теологического дискурса в теодицее.

/182/

...

Перечисленные вызовы заставляют сторонника теодицеи усовершенствовать проект посредством более точных логических построений и через внимание к живой реальности страдания, направляя теодицею от теории к практике, от глобального к личному и локальному и от оправдания и одобрения зла к осуждению и конфронтации ему.

Где же остается традиционная теодицея, куда она движется? Практические подходы к теодицее ответвляются в нескольких направлениях, так что прежде чем начать диалоговую секцию, рассмотрим тринаправления, которые появились отчасти из тех возражений классической теоретической теодицее и из необходимости обогатить теорию практикой и нарративом страдания. Это этические теодицеи, контекстуальные и пастырские.

Обычно не ассоциируют этику с теодицеей, но недавний практический поворот ведет в этом направлении.

Этические теодицеи избегают оправдания зла и вместо этого ищут путь идентификации и преодоления социальных, экономических и политических структур, которые порождают страдание” (см)

/183/

Они могут простирались от этических исследований неравенства доходов и различных соц. последствий, до исследования силовых структур, которые подчиняют группы людей и создают постоянный круг насилия, бедности и маргинализации. ЭТ зависят от контекста (философского, теологического, социологического, экономического и т.д.), но их объединяет цель проанализировать различные соц и интеллект. механизмы, которые позволяют злу и страданию вырасти и рекомендуют пути уменьшения страданий.

Контекстуальные теодицеи рассматривают проблему зла с т.зр. маргинализированных и отчужденных. Например, они могут рассмотреть специфический опыт страдания женщин, негров, или социально подавленных людей, что естественно пересекается с богословием феминизма/вуманизма, черным богословием и либертарианской теологией (см)

Общее название *теодицея границ* (theodicy at the margins) — новая траектория в теодицее, которую автор обрисовал в статье с таким же названием.

Кроме фиксации и противостояния системам подавления контекстуальные теодицеи предлагают конструктивные решения. Начали появляться теодицеи, посвященные конкретному примеру страдания и автор считает, что их будет все больше (см)

/184/

Пастырские теодицеи рассматривают проблему неубедительных теодицей, иногда используемых в церкви, часто клириками и предлагает более теологически, нравственно и эмоционально здоровые ответы, которые основываются на жвом опыте страдания, а не на бесплотных теориях (см)

John Swinton, Raging with Compassion доказывает что традиционные теодицеи бессмысленны перед лицом “радикального страдания” и что они потенциально накапливают зло (см) Свинтон указывает три проблемных аспекта традиционной теодицеи в пастырском контексте. Они (пастыри?) могут

1. оправдывать и рационализировать зло
2. затыкать голос страдающего
3. сами становиться более злыми

Пример из жизни:

На службе, пытаясь дать некий смысл и утешение родителям умершей 7-летней девочки пастор сказал, что Бог пожелал дать духовное обновление членам церкви и избрал одну из самых выдающихся семей и взял их дочь домой, чтобы она была с Господом, где ей гораздо лучше чем в мире. Намерение Бога, продолжал он, было привлечь внимание членов церкви к скоротечности жизни и призвать их к покаянию и обновлению приверженности Господу (~см)

/185/

То, что пастор сказал о том, что маленькая девочка умерла для духовной пользы прихожан делает проблему очевидной и невольно ранит семью. Проповедь оправдывает зло, заставляет замолчать страдающего и умножает зло в попытке объяснить его. Свинтон предлагает альтернативу: заменить объяснение сопротивлением и преображением в христианском обществе, переходя от вопроса *почему* традиционной теодицеи к вопросу *что* пасторских теодицей, которые фокусируются на “жизни и практиках христианской общины, а не бесплотных аргументах”. Наконец, как христианская теодицея может естественно взаимодействовать с христианской духовностью? Если она пытается объяснить зло, включить его в более масштабный теологический нарратив, должна ли она пересечься с духовностью, то есть с помечением о душе? Так, например, если Вы интерпретируете зло как болезнь души, которая возникает по кр мере частично из неверного использования свободы, ваша теодицея могла бы включать духовную последовательность отвержения (Сатаны?).

Или, если Вы интерпретируете зло как часть духовной борьбы, Вы можете использовать духовность космической борьбы (Еф 6). Наконец если Вы интерпретируете зло как страдание, у которого нет объяснения и должно

быть перенесено вместо со Христом, Вы можете апеллировать к почтенной традиции подражания Христу.

Оригеновская космическая теодицея, к примеру, включает духовность восстановления, или теологию восхождения, при которой падшая душа возвращается к Богу после того, как подвергается необходимому очищению (см)

/186/

Другими словами, его логическое решение проблемы зла включает его духовный подход к падшим душам: он объединяет объяснительную задачу теодицеи с сотериологической задачей духовности” (см)

1.9.1 Диалог

Проблемы традиционных теодицей:

1. не могут решить проблемы зла и отстоять теизм
2. не могут объяснить радикальное ужасающее или дистелеологическое зло
3. способствует злу оправдывая его и перенося вину с Бога на людей, что
4. одобряет зло, а не осуждает его.

1.9.1.1 Достоинства (современных теодицей)

“Ни одно утверждение, богословское или иное, не должно быть сделано, которое не будет убедительным в присутствии горящих детей” Greenberg “Cloud of Smoke, Pillar of Fire” in Auschwitz: Beginnig of a New Era?, 23, cited in Phillips, “Theism without Theodicy”, 158

Иначе говоря, если теодицея проваливается перед лицом Холокоста или других примеров ужасающего зла, она проваливается везде, что означает необходимость переосмыслить задачу теодицеи.

Плюс — сдвиг теодицеи в сторону практического действия. Это позволяет организовать более междисциплинарную работу, больше инноваций, социальных действий, развитие, которое преобразует природу теодицеи и то, как мы мыслим о проблеме зла.

/188/

Важность рассказов о страданиях. Нарративы страдания выносят голос угнетаемых и маргинализируемых на поверхность и рассматривают проблему зла с их точки зрения.

Как видно из истории Иова и слепорожденного (Ин 9) истории — важная точка входа в теодицею. Они дают проблеме зла лицо и имя, что помогает преодолеть деперсонализацию и бесчувственность, часто ассоциируемые с академической и теоретической теодицей.

Теодицея не может предотвратить зло, но она может по мере возможности продвигать его и может предложить страдающему ресурсы, чтобы он самостоятельно интерпретировал собственный опыт, а не навязывать собственную перспективу жертве.

1.9.1.2 Слабости

Некоторые критики теодицеи виновны в слишком большом упрощении и преувеличении. Не все теоретические теодицеи смягчают или игнорируют опытное измерение страдания. На самом деле я нашел, что большинство рассмотрений проблемы зла в теологии и философии чувствительны к реальному опыту страдания, так что обвинение в бесчувственности теодицеи к реальному страданию не выдерживают критики.

Нельзя сливать теоретическую задачу теодицеи с этической задачей преодоления зла на практике. Они иногда связаны, но вовсе не идентичны. Они могут взаимно усиливать друг друга, но находятся на разных концах спектра.

Так что обвинять теодицею в том, что она не может истребить социальное, экономическое и политическое зло — категориальная ошибка, подобная обвинению ученого, занимающегося окружающей средой в том, что он не убирает мусор и одобряет отходы, изучая их сущность и последствия. /190/ Они, конечно, должны убирать мусор, но это не обесценивает их научных исследований деградации окружающей среды.

Наконец, АТ рано провозглашает победу. Неужели Мэки действительно считал, что полностью опроверг теодицею и по дороге теизм на 13 страницах (своей статьи)? (см)

Конечно его критика, а также Тилли, Сурина, Филлипса и Пиннока верно привлекла внимание к дефектам и опасностям теодицеи, но она необесценила задачу теодицеи.

Внедрение практических соображений не отрицает необходимости сложной теории и сложная теория иногда кажется сухой и оторванной от жизни, несмотря на ее необходимую функцию.

Итак, необходимо подвергнуть теоретическую теодицею строгому логическому и нравственному разбору, чтобы отточить, модифицировать, усилить и контекстуализировать теодицею, а не отбросить ее преждевременно.

/190/

Возможно, уклонение в крапивоку уводит теодицею от ее центра (объяснение зла) и она перестает быть теодицеей. Теодицея должна выполнять свою задачу, объяснять “почему Бог допускает зло”, а это подразумевает теоретическую часть.

1.9.2 Заключение

Какое отношение теодицея имеет к реальной жизни? Когда теодицея отворачивается от опытного измерения страдания, она становится слепой и не понимает ставок в отношении проблемы зла и многочисленных путей, которыми страдание вторгается в реальную жизнь. Глобальные теории часто замахиваются на многое и оказываются не способными ответить на реальность страдания. Перед лицом необъяснимого, чрезмерного страдания оптимистические теории проваливаются. В этой юдоли плача иногда лучшее, что мы можем сделать — это “возделывать свой сад” (см Вольтер, Кандид) (Лейбницевский “лучший из миров” (в котором зло — необходимый компонент в целом эстетически благой, гармоничной и изобильной вселенной) подвергся едкой критике в Кандиде Вольтера, который также отзывается на катастрофическое Лиссабонское землетрясение 1755 г) Впрочем, Вольтер не понимал, что решимость принять жизнь просто без казуистики приходит в результате глубоких (хотя и бесплодных) рассуждений о проблеме зла и сама имеет теоретическую основу.

/194/

1.10 Вне теодицеи

Жизнь после смерти и Тайна

“Августин говорит, что Господь любит каждого из нас как единственное чадо (Исповедь III.11.19) и это должно быть истинно.”Он утрет всякую слезу с их лица” (Откр 21:4). Сказать что потребуются именно это ничуть не умаляет красоту высказывания”.

Любая христианская теодицея, верная своему библейскому и теологическому наследию, обращается к будущей жизни в том или ином виде. Природа этого обращение и видение будущей жизни, от которого она зависит широко варьируется, но расширение временных рамок человеческого существования за пределы земной жизни — основной инстинкт христианской теодицеи, укорененный в эсхатологии, то есть теологической рефлексии последних вещей, включая рай и ад. Юрген Мольтман определяет эсхатологию как “теологию /196/ надежды”. Главный вопрос главы: как ожидание неба/ада формирует теодицею и помогает ли оно объяснить зло? (см)

Обращение к эсхатологии сталкивается с немедленным возражением: оно нарушает рациональные принципы и параметры теодицеи и прибегает к безосновательным спекуляциям. Почему, исчерпав разум мы оставляем его в пользу обещаний “пирога в небесах в сладком существовании”. Льюис возражает, что учение о Рае — неотъемлемая часть христианства. Либо христианство ошибочно, либо, если оно истинно, то учение о Рае истинно и нужно принять его во внимание.

Но оппонентов эта тактика поражает как уклонение от истины. Когда разум

оказывается не способным разрубить узел теодицеи, мы меняем правила и говорим, что разум на большее не способен. Это может быть обманом, но может быть и единственным доступом к глубинам тайны страдания.

В любом случае обращение к будущей жизни и тайне — центральные траектории в теодицее, /197/ которые мы должны кратко рассмотреть

1.10.1 Небеса

В богословском уравнении, которое мы очертили в начале книги, проблема зла сводилась к обыденному или земному опыту зла. Оно не берет в расчет будущую жизнь, потому что эта реальность лежит вне человеческого опыта и разума. Тем не менее каждая теодицея, которую мы исследовали, ссылается на будущую жизнь, с возможным исключением теодицеи процесса.

На космических весах справедливости зло слишком часто перевешивает добро и это оказывает давление на теодицею, что приводит к обращению к будущей жизни для балансирования.

Мэрилин Адамс утверждает что великое благо благодатного видения (beatific vision), личная встреча с Богом (1 Кор 13:12; 1 Ин 3:2) не просто *перевешивает* зло, она *побеждает* его. (см)

Красота божественного взгляда на будущую жизнь преобразует нас и радикально меняет наш взгляд на наш личный опыт страдания, делая все это оправданным:

“В ретроспективе, я верю, что с точки зрения небесного блаженства, люди-жертвы ужаса признают /198/ этот опыт как точки идентификации с распятым Богом, и не захотят убрать их из истории своей жизни” (см)

Ап. Павел говорит о том же: страдание мира не может сравниться со славой, которая откроется в нас (Рим 8:18). В будущей жизни Бог “творит вся нова” (Откр 21:5) и в новом мире не будет существовать никакое зло или страдание.

Жизнь в это мире часто описывалась как юдоль слез. Небо по контрасту будет местом или состоянием смеха и бесконечной радости. “Бог утрет всякую слезу их” (Откр 21:4). Это интимный, личный образ: Бог высушит наши заплаканные лица и заключит нас в божественные объятия, которые сотрут все следы зла и страдания. Бог принимает на себя задачу окончить страдания в творении и начать новый век радости.

Библейский символизм неба акцентирует прекращение страданий и начало празднования.

Небеса не просто сбалансируют космические веса, они полностью преодолевают страдание в мире и т.о. полностью переформулируют проблему зла. *С точки зрения эсхатологии сложность проблемы зла в том, что она строится на неполной информации. Неполное уравнение всегда остается нерешенным, пока не получены недостающие переменные* Небеса, как наиболее важная

недостающая переменная показывает проблему зла в новом свете. Они не только разрешают проблему зла, а делают ее бессмысленной. С точки зрения юдоли слез, конечно это кажется возмутительным и оскорбительным, именно поэтому Иван Карамазов категорически отвергает этот подход, ведь он кажется минимизирует человеческое страдание. Однако с точки зрения благодатного видение проблема зла отступает с наступлением прилива бесконечного океана божественной благодати.

1.10.2 Ад

Ад функционирует в теодицее как противоположность Рая. ... Без сомнения это наиболее эмоционально неприятная доктрина христианской теологии, возможно в связи с ассоциированной доктриной двойного предопределения (кальвинистская идея о предопределении праведников к блаженству, а грешников к муке).

Однако как указывал Льюис, хотя это учение “непереносимо” для нашей эмоциональности, она не безнравственна (см). В отношении к теодицее, Ад служит средством божественной справедливости, наказывая злых. Те, кто отвергают это учение должны спросить себя: справедливо ли или даже желательно пускать на небо нераскаянных грешников, серийных убийц, растлителей детей и совершителей геноцида?

Следовательно, концепция Ада способствует восстановлению космического равновесия. Это конечная судьба тех, кто отказался от божественной благодати. Ад исполняет наказание тех, кто неверно воспользовался своей свободой во зло. Божественный дар свободы подразумевает возможность отказа от благодати. В этом смысле Ад представляет выбор само-центричности в ущерб Богу и ино-центричности. В известной фразе Льюис говорит: “Я верю, что проклятые в некотором смысле успешны, бунтари до конца; что двери ада заперты изнутри” (см)

Итак, доктрина ада ограждает божественную справедливость и целостность человеческой свободы, но какой ценой? (см диалог)

Так же бесполезно изобразить Ад, как попытка изобразить Рай (1 Кор 2:9)

Визуализация Ада однако подверглась серьезному влиянию изоб искусства, которое застряло на образах огня и физической пытки. Писание конечно использует эти образы (*Мф 13:42; 25:46; Откр 20:14*) но эти физические оразы могут представлять психологические и эмоциональные ссылки: на огонь сожаления и пытку вины, например.

Согласно традиции Бог не создает Ад для людей, но для падших ангелов. Те, кто становится подобным им разделяет их судьбу. Возможно Ад описывает не место, а скорее состояние вне Царства Бога, вне божественной благодати из-за греховной непримиримости.

Однако не все принимают доктрину Ада. Универсализм предполагает что может быть реальность после Ада. После того как грешники пройдут необходимое очищение и наказание они будут способны войти на небо с чистыми душами... отбывшие заключение смогут вернуться в общество.

Бог как источник любви, как Сама Любовь, никогда не махнет рукой на грешников, никогда не устанет искать их совершенства. Юлиана Норвичская слышит в видении Иисуса: “все будет хорошо”.

Хик считает, что впоследствии всемогущая любовь Бога найдет способ /201/ привлечь падшие души к себе (см в главе про воспит. теодиц)

Автор упоминает о концептуальных и теологических сложностях универсализма.

1.10.3 Тайна

В том же эсхатологическом духе некоторые апеллируют к тайне божественного Промысла, когда сталкиваются с проблемой зла. Бог дирижирует музыкой вселенной по нотам, которые мы еще не прочитали со звуками, которых мы еще не слышали. В будущей жизни диссонантные звуки этой жизни будут гармонизированы в божественную симфонию вселенной (Провиденциальные теодицеи часто коррелируют с эстетическими теодицеями, которые вплетаются во многие теодицеи и обычно иллюстрируются аналогией картины, где отдельные пятна составляют красоту целого, см Philip Tallon, *The Poetics of Evil: Toward an Aesthetic Theodicy* 2012)

Поскольку божественное устройство вселенной превосходит наши умственные способности и еще не полностью /202/ нам открыты, мы можем только подчиниться суждению Бога и довериться Божественной благодати и любви. Поскольку нам “известно только отчасти”, мы не в том положении, чтобы указывать промыслительные замыслы Бога о вселенной. Например теодицея Кальвина полностью строится на концепции сокрытости Бога.

Книга Иова иллюстрирует обращение к тайне (см) Иов страдает несправедливо. Бог Сам называет его “праведным человеком”, которого Он благословил семьей и благополучием (Иов 1-2). Вместо того, чтобы “проклясть Бога и умереть” он прославляет Его: “Господь дал, Господь взял; буди благословенно Имя Господне” (~Иов 1:21)

Когда друзья обличают Иова в грехе, они используют теодицею наказания, чтобы объяснить его страдания. Он отрицает что совершил грех и требует встречи с Богом.

/203/

Когда Бог наконец является... Оне не отвечает на главный вопрос. Он не говорит “Это был тест и ты его отлично прошел!”. Вместо этого Он расширяет перспективу Иова, указывая на огромность вселенной с ее многими тайнами и на власть Бога в подчинении хаоса. Бог отвергает теодицею друзей Иова (Иов 42:7), но также

отчитывает Иова: Кто тот, кто вопрошает о Божественном замысле (Иов 40:2) (оригинальный перевод, странный. Это вообще похоже слова Иова – им П)

...

Молчание Иова после божественного откровения научает мудрости молчания, которое оплакивает (страдания) не вынося приговора против Бога, но которое верит в таинственный Божий замысел о вселенной и в способность Бога одолеть зло в конце (см)

Добавление тайны означает еще одну переменную в уравнении теодицеи: если Бог благ и всемогущ, Он хочет и способен предотвратить зло, но поскольку мы не знаем Ума Божия, и поскольку мы не можем знать причин допущения зла на время, мы не можем сделать никаких окончательных заключений.

Теодицея ищет нравственно достаточные причины почему Бог может допускать зло и обращение к тайне говорит, что все такие поиски в лучшем случае — приблизительные и гадательные, а в худшем — полностью бесполезные.

Теодицея тайны подчеркивает неизвестную переменную, которая делает решение уравнения теодицеи невозможным: Ум Божий. Так теодицея не может оправдать Бога также как проблема зла не может опровергнуть существование Бога.

/204/

1.10.4 Диалог

Апелляции к будущей жизни и к тайне божественного Промысла изменяют условия логической проблемы зла, ставя под вопрос непреодолимость трилеммы (Мэки), распространяя уравнение на неизвестные территории. Пока мы не узнаем окончательной судьбы зла и как провидение приводит вселенную к концу, мы должны воздержаться от суждения. Эти апелляции ограничивают применение разума жизнью на этой стороне вечности и размышляют о космическом восстановлении и наказании на другой стороне. Христианская эсхатология, излюбленная тема в гимнологии и использованная в богослужении — ответ христианской теодицеи перед лицом дистелеологического, необъяснимого и неизреченного зла.

1.10.4.1 Достоинства

Две положительные функции Рая в хр теодицее:

1. Исправляет несправедливости, перенесенные в жизни.

утешение для многих во время печали как общий ответ христиан перед лицом зла, который строит мост между теорией и практикой.

2. Концепция Ада исполняет необходимую, хотя и неприятную функцию в христианской теодицее: она реализует справедливость посредством праведного суда над злыми после смерти. /204/ Хотели бы мы, чтобы убийца, насильник, офицер СС избежал суда? Такой род милосердия подорвал бы божественный авторитет. Святость и справедливость Бога требуют удовлетворения за вину со стороны нераскаянных грешников и истребление зла из мира. Многие богословы теодицеи совершают ошибку, сохраняя божественную любовь за счет божественной справедливости, не замечая богословской максимы о том, что божественная простота означает, что все божественные атрибуты неразделимо сочетаются друг с другом.
3. Обращение к тайне божественной сокровенности явственная в теологии Кальвина, ограждает выход за пределы возможностей теории в теодицее, напоминает о ее ограничениях.

“Есть многое на свете, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам (нашей философии – ориг)”

1.10.4.2 Слабость

Если теодицея оперирует рационально, как *логическое* оправдание божественной справедливости в виду зла, тогда обращение к посмертному опыту звучит фальшиво. Мы не можем доказать существование Рая, несмотря на /206/ популярные истории о внетелесном опыте, которые могут иметь научное объяснение, как же мы можем ввести это в обсуждение? Это интеллектуально бесцельно. Скептик может согласиться что Рай возможно существует, но эта возможность не поднимается до уровня факта, который мы можем применить к проблеме зла. Более того, Иван Карамазов возразил бы что слеза невинного ребенка — слишком высокая цена за Рай. Наконец, несмотря на то что надежда Рая приносит утешение потерявшим близких, или тем, кто сам стоит перед лицом смерти, она не влияет на *интеллектуальную* задачу теодицеи. Мы занимаемся *теодицеей*, а не *терапией*.

Более того, учение об Аде поднимает ряд проблем и эмоциональных и теоретических (ссылка на Боль Льюиса). Не является ли потеря одной души поражением божественного всемогущества и/или не ставит ли под вопрос божественную любовь? Не исключает ли эта потеря вечного счастья? Как можем *мы* быть счастливы, зная, что наши возлюбленные — в муке или подверглись второй смерти (Откр 20:14)? Как Бог может быть счастлив, учитывая Его нравственное превосходство? Не кажется ли чрезмерным, что выбор, который мы делаем в царстве конечного, чаще при неблагоприятных условиях, приводит к вечному проклятию? Ад кажется непропорциональным наказанием за конечные грехи, для которых есть много смягчающих факторов, включая внешние силы, которые ограничивают человеческую свободу. Почему бы не дать погибшим второго шанса? (см Льюис говорит, что учитель лучше родителей знает, что некоторых учеников не стоит мучить повторными экзаменами)

/207/

Наконец, обращение к тайне, хотя и интригующее, производит на скептика еще большее впечатление интеллектуальной нечестности. Теодицея рациональна, а не спекулятивна, так что все обращения к тайне будущей жизни или божественного провидения неприемлемы с самого начала. Теодицея обманывает, если начинает играть по правилам разума, а затем оставляет их как только продвижение становится затруднительным интеллектуально, как только она сталкивается со злом, которое не подходит к ее теоретической системе. Обращение к тайне, следовательно, запутывает проблему, а не освещает ее. Следовательно оно принадлежит к области мистицизма, чем к теологии или философии и просто скрывает провалы теодицеи туманом тайны, чтобы избежать холодную жесткую реальность поражения.

1.10.5 Заключение

Мэрилин Адамс описывает теодицею как пазл (см). Трудность в том, что кусочки пазла: божественная благость, всемогущество и зло не легко сочетаются друг с другом и т.о. не дают ясной картины божественной справедливости, самую реальность которой теодицея пытается подтвердить.

Николас Вольтершторф проникновенно выражает напряжение между его верой и трагической потерей сына, чья “жизнь была прервана в расцвете”: “Я не могу соединить эти части. Я в растерянности” (см)

Поворот к эсхатологии и тайне в христианской теодицее обнаруживает этот разрыв и признает отсутствие справедливости в мире в настоящем.

Уравнение теодицеи остается неразрешимым, поскольку включает существенные неизвестные переменные и пазл теодицеи /208/ остается незаконченным, поскольку у нас еще нет всех кусочков. В благодатном видении картина вселенной явится в ясном фокусе и теологическое уравнение будет решено. Однако в этой точке, возможно уравнение уже не будет иметь значения.

Итак христианская теодицея предостерегает, что рано провозглашать победу проблемы зла над БОгом. Слишком рано подводить итоги игры.

Награды Рая и наказания Ада балансируют космические веса и благодатное озарение потопляет человеческое страдание. Этот ход всегда подвергается риску обвинений нравственной бесчувственности и интеллектуальной уклончивости, но христианская теодицея не подотчетна только “трибуналу разума”, она также отвечает трибуналу веры, а вера действует в царстве тайны, тайны Бога и тайны страдания.

Христ теодицея живет в надежде что Бог исправит все ошибки и воссоздаст красоту из праха, как говорит учитель: “Все соделал Он прекрасным в свое время” (Еккл 3:11)

1.11 Заключение.

Название исследования Пути в Теодицее выражает множественные возможности, доступные в критическом богословском анализе проблемы зла. Я как правило не продвигал конкретную теодицею, и не принимал частный богословский взгляд (по крайней мере не намеренно). Старался пролить свет на доступные ресурсы. Также старался прояснить концепцию зла, проблему зла и задачу теодицеи для христианской теологии и применить ясные когерентные критерии к анализу теодицеи, стараясь всегда представлять все позиции честно и сочувственно, насколько это возможно.

Мы обнаружили, что какой бы путь мы не избрали в теодицее, каждый имеет свои вызовы и препятствия. Все имеют стратегические преимущества и недостатки... Решение, какой путь выбрать подразумевает внимательную богословскую навигацию на неизвестных территориях, которые часто мешают нашему продвижению. Учась разбирать зигзаги и повороты, высоты и долины, гладкую и холмистую местность, мы обнаруживает точки пересечения с другими путями. /212/ Несмотря на их отличия все эти пути направлены к одной богословской цели: объяснить почему Бог мог допустить зло. Хотя они имеют различные стартовые точки, все они приходят в одно место: рациональное раскрытие проблемы зла.

При том, что ни одна теодицея не может вынести тяжесть проблемы в одиночку, стоит поробовать объединять подходы. Могли бы попытаться креативно сочетать полезные компоненты нескольких теодицей, чтобы разобрать конкретные аспекты проблемы. Гармонизация теодицей не рекомендуется из-за взаимоисключающих богословских позиций в их основе. Вместо гармонизации я рекомендую координацию и сотрудничество там, где возможно. Множественность необязательно означает враждебность.

Теодицея — богословский GPS, помогающий навигации на разных уровнях проблемы, привлекая материал из разных теодицей.

Например Защита свободной воли акцентирует человеческую ответственность. Теодицея совершенствования души утверждает конструктивный потенциал страданий для нашего нравственного, интеллектуального и духовного развития. Теодицея процесса иллюстрирует возможность интеграции теологии и науки и подчеркивает, что любовь Бога — убеждающая, а не принуждающая — мощная модель для современной теодицеи. Теология креста размышляет о спасительном значении страдания и солидарности Бога с нами в страдании. Недавний поворот к практике — реакция на возражения теодицее, закрывающая разрыв между теоретическим и опытным, что обогащает дискуссию. Концепция будущей жизни расширяет спектр проблемы и указывает будущее разрешение космической несправедливости и страдания. Наконец обращение к тайне /213/ признает ограничения теодицеи и то, что все объяснения недостаточны. Все они могут что-то привнести в обсуждение, даже если мы не принимаем их в целом. (см)

Автор замечает, что еще не взялся излагать собственную теодицею, потому что это означало бы закрытие дискуссии, а он заинтересован в ее развитии.

Однако он отмечает пять ключевых моментов, необходимых по его мнению для убедительной когерентной и жизненной хр теодицеи: свободная воля, опыт, христология, эсхатология и тайна. Как это может выглядеть? Во-первых она раскроет отношение между свободной волей и злом. Во-вторых она задействовала бы ряд описанных случаев страдания, чтобы не быть полностью теоретической. В-третьих она вращалась бы вокруг спасительного значения Христа в преодолении зла. В-четвертых она бы использовала концепции будущей жизни чтобы оттенить несправедливости земной жизни. Наконец она ссылалась бы на тайну божественного провидения, особенно окончательное божественное разрешение зла, что подчеркнуло бы неокончательную природу теодицеи преждевременные заявления о победе или поражении.

Христианская теодицея обязана участвовать и в экуменическом диалоге и в диалоге с другими религиями. Три важных ветви христианства со своими отличительными теологическими традициями изучают проблему зла и отвечают на нее иногда легко, а иногда выраженным акцентом. Смысл христианской теодицеи не прийти к объединенной теодицее, как бы одной, повелевающей всеми остальными, но говорить о проблеме внутри этих теологических традиций. Более того, христианству следует приглашать к диалогу /214/ другие религиозные традиции для своего взаимного обогащения. /214/ Чтобы эти диалоги были продуктивными, они не должны подчеркивать различия при усилении найти общую почву, не пытаться интерпретировать теодицею других через собственную богословскую призму. Скорее нужно определить область сходства и различия которые могли бы служить точками входа для дискуссии проблемы которая влияет на все религии.

Как я и обещал в конце не будет раскрыто уклончивое решение проблемы зла и у меня нет внезапных откровений на последней странице. Я не обещал окончательных ответов на самый сложный богословский вопрос в жизни. Теодицея как мы видели меньше занята исчерпывающими решениями, а больше тщательным, креативным, этическим и динамическим теологическим исследованием тайны, которая не поддается легким решениям.

Автор надеется на продолжение обсуждения. Хорошее обсуждение нуждается в фокусе, параметрах, концептуальных ресурсах и самое важное — полном энтузиазма и открытом диалоге партнеров, которые входят в дискуссию в доброй вере, а не просто для того, чтобы продвинуть свои богословские взгляды. Если Вы встретите полезные идеи, обнаружите новых собеседников и найдете конструктивные богословские ресурсы, чтобы критически взяться за проблему зла, тогда я достиг своих целей. Куда обсуждение направится дальше зависит от Вас.