

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ В СВЕТЕ БОЖЕСТВЕННОГО ΠΑΘΟΣ

ХРИСТИАНСКАЯ И ИУДЕЙСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
СТРАДАЮЩЕГО БОГА В XX ВЕКЕ: ТЕРЕНС
ФРЕТХАЙМ И АВРААМ ХЕШЕЛЬ

Саркис Вадимович Санаянц

магистр теологии
аспирант, научный сотрудник и ассистент кафедры богословия
Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
focus1987@bk.ru

Для цитирования: Санаянц С. В. Ветхий Завет в свете божественного πάθος. Христианская и иудейская теология страдающего Бога в XX веке: Теренс Фретхайм и Авраам Хешель // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 64–88. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.003

Аннотация

УДК 141.41 26-14 27-14

В статье анализируется концепция Божественного πάθος в Ветхом Завете и её интерпретация в христианской и еврейской богословских традициях, в частности у двух авторов: Авраама Хешеля и Теренса Фретхайма. Цель исследования заключается в том, чтобы показать, как в библейских текстах сочетаются представления о неизменности и бесстрастии Бога с описанием таких Его эмоциональных реакций, как гнев, раскаяние и сострадание. Особое внимание уделяется тому, как идея вовлеченности Бога в события мира (и Израиля) трансформировалась под влиянием эллинистической философии, соединяясь с доктриной Божественного бесстрастия (*apatheia*). В статье использованы систематический и сравнительный методы в анализе подходов к описанию доктрины Божественного πάθος: библейскому представлению о живом, динамичном и страстном Боге, вовлечённом в мировую историю, противопоставлен греческий античный философский принцип, основанный на идее неподвижного, самодостаточного и бесстрастного Абсолюта; также использован библейский метод буквального понимания текста Писания. В итоге автор подчёркивает необходимость интеграции библейского повествования, описывающего Божественный πάθος, и философской доктрины бесстрастия, основанной на метафизике.

Ключевые слова: Ветхий Завет, антропоморфизмы, страдающий Бог, Шхина, Теренс Фретхайм, Авраам Хешель.

Статья поступила в редакцию 4.12.2024; одобрена после рецензирования 15.1.2025

The Old Testament in the Light of Divine Pathos. Christian and Jewish Theology of the Suffering God in the 20th Century: Terence Fretheim and Abraham Heschel

Sarkis V. Sanayants

MA in Theology

PhD student at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

focus1987@bk.ru

For citation: Sanayants, Sarkis V. “The Old Testament in the Light of Divine Pathos. Christian and Jewish Theology of the Suffering God in the 20th Century: Terence Fretheim and Abraham Heschel”. *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 64–88 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.003

Abstract. This article analyses the concept of the divine πάθος in the Old Testament and its interpretation in the Christian and Jewish theological tradition, in particular by two authors: Abraham Heschel and Terrence Fretheim. The aim of the study is to show how the biblical texts combine representations of God's immutability and impassivity with descriptions of his emotional reactions such as anger, remorse, and compassion. Particular attention is paid to how the idea of God's involvement in the events of the world (and Israel) was transformed under the influence of Hellenistic philosophy, combining it with the doctrine of divine impassivity (apatheia). The paper uses a systematic and comparative method in analysing approaches to describe the doctrine of divine πάθος as a biblical view of a living, dynamic and stasis God involved in world history, and the Greek ancient philosophical principle based on the idea of an immobile, self-sufficient and passionless Absolute. In the twentieth century, as can be seen in the article, the emphasis in Jewish and Christian theology shifts from metaphysics to narrative. In particular, the biblical method of a literal understanding of the text of Scripture has been utilised. The article emphasises the need to integrate the biblical narrative, which is a description of the divine πάθος, and the philosophical doctrine of impassibility, which is based on metaphysics. The interaction of biblical and philosophical narrative will help contemporary theology to form a more holistic doctrine of God that can account for the dynamic (rather than static) and personal nature of the biblical God.

Keywords: Old Testament, suffering God, Shekinah, Terence Fretheim, Abraham Heschel.

The article was submitted on 12/4/2024; approved after reviewing on 1/15/2025

«Во всех их горестях Он горевал вместе с ними»

(Ис. 63, 9).

«Огорчили Святого Духа Его» (Ис. 63, 10).

Введение

«Я — Господь и не изменяюсь» (Мал. 3, 6).

Как понимали авторы Ветхого Завета Божественную неизменность при очевидном выражении Богом чувств гнева, раскаяния и жалости? В XX в., в отличие от предшествующей христианской традиции, неизменность Бога в Писании Ветхого Завета стала определяться не философской идеей бесстрастия Бога (*apatheia*), а неизменностью Божественной нравственной природы и Его конечной цели¹. Бог в Ветхом Завете представлен в откровении пророков как живой, динамичный Бог отношений и реакций. В дальнейшем, под влиянием эллинистического контекста, как утверждают сторонники идеи падения, библейский образ Бога смешивается с философскими представлениями об абсолютном неизменном благе, все более лишаясь антропоморфных черт². Неизменность была соединена с философской доктриной бесстрастия, которая доказывала, что Бог не может быть затронут бедами этого мира так, как это происходит в описании мифов о греческих богах. При этом проблема заключается в том, что, изолируя Бога от страстей, философия способна превратить Его в идею или принцип, а не в Личность, Которая описана в Библии. Греческий (античный) и древнееврейский подход к интерпретации Божественных чувств противоположны: неподвижная идея Блага, бесстрастный принцип и живой Бог πάθος, движимый чувством любви, гнева и сострадания³.

Несмотря на то, что как в христианской, так и в еврейской философской теологии под влиянием античности Бог рассматривался как совершенный абсолютный принцип, XIX-й и особенно XX в. в этом отношении совершают «антропологический поворот», на основании которого образ Бога всё более принимает человеческие черты в возвышенной

1 Hughes H. M. The Christian Idea of God. London, 1936. P. 36.

2 Теория «падения богословия в философию» (англ. «Theory of the Fall into Hellenistic Philosophy») — идея, которую выдвигали западные исследователи и современные сторонники принципа Божественного пассивизма. См.: Gavriluyk P. L. The Suffering of the Impassible God. Oxford, 2005. P. 15.

3 Hughes H. M. The Christian Idea of God. P. 37.

форме аналогий⁴. Пример полемики между средневековыми (античными) и современными «антропологическими» взглядами на Бога представлен во взглядах В. Панненберга. Представление о неизменности Бога, по словам В. Панненберга, не только не соответствует библейскому взгляду, но и заключает Бога в некие рамки бездвижной мёртвости, делая из Него неподвижное основание. Цитаты из Библии, которые говорят о неизменности Бога, свидетельствуют только о том, что на Бога можно положиться: Бог не подведёт, не солжёт, Его принципы и завет неизменны. При этом мы не можем на основании данных цитат сделать заключение о том, что Бог не движется. Он, как говорит В. Панненберг, «не неподвижен, а скорее, живой Бог в Своей внутренней полноте», Который может раскаиваться и скорбеть от дурных поступков людей⁵. Таким образом, неизменность Бога свидетельствует о постоянстве божественных обетований и решений, клятв и вечности Его любви. При этом свобода Бога в Его делах в отношении мира не должна выглядеть как неизбежный план, сформированный Богом вне времени. Сотворение и промышление о мире являются актом свободной воли Бога, поэтому говорить о неизменности Бога можно, только имея в виду Его независимое постоянное свободное действие в случайном историческом мировом процессе. Ошибочно понятая христианами философами доктрина неизменности повлияла на учение о божественном бесстрастии и «роковым образом определила христологию ранней

4 Данное утверждение характерно в большей мере для западной схоластики и средневекового иудаизма, которые основывали свои утверждения на принципах Аристотеля. В этом отношении представляется отчасти справедливым комментарий блж. Иеронима, упомянутый в «Сумме теологии» Фомы Аквинского, который сетует на изобилие философских категорий в богословии: «Но священное учение черпает многие свои положения из философских наук; как заметил еще в своем письме великому оратору города Рима Иероним [Стридонский], “древние учителя наполняют свои сочинения таким множеством философских доктрин и мнений, что не знаешь, чему нужно больше удивляться в них: светской ли образованности, или знанию Священного Писания”» (Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. 1. Москва, 2002. С. 9). Фома здесь же отвечает на это возражение тем, что богословие использует философию только как служанку, чтобы выразить на языке разума то, что превосходит последний: «Эта [священная] наука может принимать некоторые положения от философских наук: не потому, что она зависит от них, но лишь затем, чтобы сделать учение более доступным для разумения. Ибо свои начала она получает не от других наук, а непосредственно от Бога через откровение. Потому-то она и не зависит от прочих наук как от высших, но использует их как низшие, как [госпожа] прибегает к услугам служанок» (Там же. С. 10).

5 Pannenberg W. The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology // Basic Questions in Theology. Vol. II. Philadelphia (Pa.), 1971. P. 161.

Церкви вплоть до теопасхитского спора»⁶. Как утверждает В. Панненберг, «концепция неизменности должна быть углублена до концепции свободного твердого решения Бога о верности» как свойства Его характера, а не природы, не как некоего метафизического атрибута вневременности, который препятствует нам в понимании многих аспектов Его реальности в этом мире: Промысла, Воплощения и других актов свободного действия абсолютно инакового Бога⁷.

Г. У. фон Бальтазар описывает перемену, произошедшую в христианском богословии как отход от греческой тео-онтологии, которая мыслила Бога через метафизику абсолютного бытия с последующим принятием онтологии любви, которая постулирует страстную вовлеченность Бога в мировой процесс⁸. Ю. Мольтман пишет, что идея того, что Бог должен пройти через опыт истории мира, встречается в иудейской каббалистике, где божественная Шхина странствует «по пыли улиц этого мира»⁹. Такое имманентное вовлечение Бога в мировой процесс также, как и в христианской теологии, характерно для иудейской традиции XX в., особенно после известных событий Второй мировой войны. Следуя Библии, необходимо было подчеркнуть Божественную имманентность, Его заботу о человеке (об Израиле) и Его скорбь. При этом необходимо было сохранить трансцендентность Бога, чтобы Он не потерял Свой божественный статус. В возвращении Богу Его антропоморфных черт в христианской традиции заметную роль сыграл лютеранский теолог Терренс Фретхайм, который рассмотрел Ветхий Завет вне предшествующего герменевтического принципа аллегории. Не в последнюю очередь на христианских богословов повлияла еврейская теологическая мысль: как переоткрытые идеи Каббалы и божественной

6 Pannenberg W. The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology. P. 162.

7 Ibid. P. 180.

8 Balthasar H. U., von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Vol. 5: The Last Act. San Francisco (Ca.), 1988. P. 212–213. Рус. пер.: «Сегодняшние теологи, хотя и осознают традиционную аксиому неизменности Бога и, несмотря на опасность возврата к мифологии, похоже, не испытывают угрызений совести, говоря о боли Бога. Это связано с феноменом, встречающимся не только в протестантизме, но и в англиканстве, православии и католицизме, а именно с отказом от греческой тео-онтологии “абсолютного бытия” и принятием определения Иоанна, согласно которому *Бог есть любовь*. Как мог Бог любви сохранять невозмутимое “бесстрастие” (*apatheia*) перед лицом греха или перед лицом потенциального проклятия некоторых из Его созданий, не говоря уже о том, что Его Сын был оставлен на Кресте?»

9 Moltmann J. The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. Minneapolis (Minn.), 1993. P. 228.

Шхины, так и творчество иудейского теолога Авраама Хешеля. Оба вышеозначенных автора будут рассмотрены в нашей статье.

Изучение Ветхого Завета в XX в.

А. Мак-Грат упоминает несколько причин, по которым в современном (относительно рамок XX в., т. е. последних ста лет) богословии стала популярной идея страстного (или же страдающего) Бога. Как считалось, тема Божественной страсти связана прежде всего со страданиями человечества в результате событий двух мировых войн. Но многие авторы еще до Первой мировой войны обращались к теме Божественной страсти (например, английские богословы кон. XIX — нач. XX в.) и Божественного чувства. Интерес возникает, в том числе, из-за исследований по истории развития догмы и обращения к Священному Писанию (особенно в неоортодоксии Запада). А. фон Гарнак, а за ним и другие поднимают вопросы влияния эллинизма на христианское богословие¹⁰. Идеи кенотического богословия, на которые повлияли как библейская критика, так и появление психологии, уделявшей особую роль чувствам и эмоциям в личности человека (исторический Иисус), сыграли определённую роль в психологизации и дефилософизации божественного¹¹.

Д. Мозли, рассматривая позицию древних иудеев в отношении бесстрастия Бога, подчёркивает, что Божественная неизменность, описанная пророком Малахией в Мал. 3, 6, не показывает нам Яхве бесстрастным существом. Такие качества, как любовь, радость, гнев, ревность, раскаяние приписываются Богу в Его внутреннем бытии; они отличаются от соответствующих чувств людей лишь чистотой и превосходной степенью. В ранней и поздней литературе, касающейся Ветхого Завета, читатель может найти множество упоминаний о скорбях и страданиях Бога. Когда Бог опечален *в сердце Своем* (Быт. 6, 6), Он скорбит о тех, кто не смог соответствовать своему призванию¹². Г. У. фон Бальтазар обращает внимание, что в Ветхом Завете Бог представлен как крайне вовлечённый и эмоциональный, в Нём происходит борьба между милостью и гневом. Гнев есть следствие Божественной заинтересованности происходящим. Богу «больно», Он «плачет», оставляет Свою «возлюбленную» её врагам для вразумления¹³.

10 Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. Одесса, 1998. С. 227.

11 Law R. D. Kenotic Christology // Fergusson D. The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology. Chichester, 2010. P. 269.

12 Mozley J. K. The Impassibility of God, a Survey of Christian Thought. Cambridge, 1926. P. 3.

13 Balthasar H. U., von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Vol. 5. P. 214.

Πάθος¹⁴ Божественной любви помогает Богу сохранить Завет с оскорбляющим Его народом. Об этом в ярких выражениях говорят пророки, в частности пророк Осия:

«Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя! Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я — Бог, а не человек...» (Ос. 11, 8–9)

К. Ванхузер разбирает это место, говоря о том, что здесь Бог находится как бы в нерешительности, противопоставляя Своему гневу (справедливости) πάθος любви, который в итоге побеждает. Бог страдает как Отец об отпавшем сыне или Жених об отверженной невесте, скорбит и любит¹⁵. При этом традиция Церкви всегда придерживалась мнения, что данные страстные описания чувств Бога являются способом педагогического воздействия на слушающих, но Бог по Своей сущности неизменен и бесстрастен. Данную точку зрения описывает Ж. Кальвин:

«Но когда Он говорит, что Его сердце переменялось и что Его раскаяние вернулось, то здесь используется тот же способ выражения, что и у людей <...>. Он не может испытывать раскаяния, и Его сердце не может претерпевать изменения»¹⁶.

Ж. Кальвин находит объяснение Божественной страсти в аллегорическом языке Писания. К. Ванхузер, обращаясь к тексту Библии, обозначает проблему разрыва между текстом и его интерпретацией: разве мы не должны видеть Бога таким, каким представляли Его пророки, передающие нам определённое описание божественных страстей?

«Если Бог будет не таким, каким Его представляет Библия, тогда кто Он?»¹⁷

А. Мак-Грат упоминает двух ключевых для XX в. авторов, повлиявших на перепрочтение Ветхого Завета в контексте Божественного

14 «Страсть» (греч.).

15 Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship. Cambridge; New York (N. Y.), 2010. P. 49.

16 Calvin J. Commentaries on the Twelve Minor Prophets. Vol. I: Hosea. Edinburg, 1846. P. 402.

17 Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology. P. 50.

πάθος¹⁸: Теренса Фретхайма и Авраама Хешеля¹⁹. Данные богословы спорят с классической формулировкой Божественного бесстрастия,

- 18 Πάθος — с др.-греч. можно прочесть как «страдание», а также любая форма возбуждения, реакции на что-либо. Греческий взгляд на природу страдания и бесстрастия определялся, во-первых, временем и вечностью, изменчивостью и неизменностью. Первое присуще материи, второе — бесплотным и атемпоральным духам. Во-вторых, изменение — это всегда движение либо к худшему, либо от худшего. Совершенство может меняться только если оно несовершенно или если оно ниспадает с совершенства. Бог всегда есть, Он «Сущий», а не становящийся. Потому в Нём нет ни чувств, ни эмоций, которые связаны с движением. Как замечает Р. Бохем, для современного ума такой взгляд на Бога неприемлем, в то время как для Античности он был единственным взглядом на природу совершенного существа. См.: *Bauckham R. Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology // Themelios: An International Journal for Pastors and Students of Theological and Religious Studies. April, 1984. Vol. 9. Iss. 3: The Gospel Coalition. P. 8.* Для античного сознания Бог по необходимости вечно блажен, Он же есть ἀγαθὸς ἀπαθής, неизменное Благо. Используя данные современные словари А. Вайана, современного русского словаря, а также словарь В. Даля, исследовательница И. Бардыкова передаёт различные филологические смыслы слова «страдать»: в старославянском это слово имело значение «стараться, добиваться», у А. Вайана оно происходило от страха и страсти, в современном русском словаре страдание связано с тоской: «страдать тоской», у В. Даля страдание происходит от «страда», что семантически означает работу и нужду. В современном философском словаре дан классический ответ: страдание — это «претерпевание, противоположное деятельности» (*Бардыкова И. В. Концепт страдания в русской философии культуры // Вестник ТГУ. 2007. Вып. 5 (49). С. 315*). Именно в этом последнем ключе современные и представленные здесь богословы размышляют о Божественном πάθος. Бог не только действует, но и страдает от мира. Важное различие от древнего теопасхизма может быть выражено в идее именно свободного страдания: Бог не заложник, но Господин, добровольно отдающий Себя на страдание при творении человека. Главный критерий проблемы взаимодействия страсти и бесстрастия в Боге заключается в том, чтобы определить, имеются ли в Божественной жизни аффекты или «движения», вызванные чем-то вне Бога. Может ли какое-то внешнее движение (например: страдание человека) влиять на Бога так, чтобы вызывать в Нём эмоциональный отклик, как это показано в антропоморфизмах Священного Писания? См.: *Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology. P. 76.*
- 19 Т. Фретхайм также упоминает А. Хешеля, как оказавшего определённое влияние на его работу по переосмыслению Божественной *apatheia*. См.: *Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. Philadelphia (Pa.), 1984. P. XVI.* Рус. пер.: «Три других современных направления помогли дополнить эту перспективу: работа Авраама Хешеля о πάθος Бога: феминистская теология и те теологические течения, которые подчёркивают неизменную спасительную волю Бога для мира, одновременно подчёркивая способности, которыми Божественный опыт мира влияет не только на мир, но и на саму жизнь Бога».

представленной в христианской и еврейской средневековой традиции²⁰. Бог испытывает величайшую эмпатию к миру.

«Бога ранят и трогают страдания Его народа»²¹.

Важно отметить, что, хотя эти мыслители принадлежат к разным религиозным традициям (христианство и иудаизм), их идеи во многом совпадают.

Страдающий Бог Израиля

Еврейские теологи в XX в. также обращаются к богословскому переосмыслению идеи Божественной трансценденции и всемогущества. Учение о Божественном сострадании, которое должно лежать в основе подражания Богу (*лат. imitatio Dei*), характерно не только для христианской традиции, но и для талмудического иудаизма. Г. У. фон Бальтазар подчёркивает, что в писаниях раввинов имеется приблизительно восемьдесят отрывков, где Бог предстаёт как человек во всей своей немощи: Бог плачет, демонстрирует боль и разочарование по поводу разрушения первого и второго Храма. Бог плачет и об изгнании Адама, и при Потопе, плачет о смерти Моисея, и при наказании грешников. Бог бессилен исправить грешника, и это также создает дополнительный источник боли. Ожесточение сердец и несчастья грешников, не обращающихся к Богу, — источник постоянного Божественного страдания²².

В книге про еврейскую теодицею Д. Бирнбаум упоминает о главном моральном атрибуте Бога Ветхого Завета — сострадании. Что должен делать человек, чтобы стать таким, как Бог?

«Будьте святы, потому что Я свят» (Лев. 11, 44).

В чём состоит святость Бога? Бог заповедует делать то, чем является Он Сам. Его заповеди — это сущность Его Божественной жизни. Эту мысль выражает талмудическая традиция.

20 По мнению Ю. Мольмана, богословие древней Церкви исповедовало доктрину бесстрастия Бога по двум причинам. Во-первых, абсолютное бесстрастие отличало Бога от всего небожественного, демаркировало Его от тварного изменчивого мира. Во-вторых, спасение, приходящее от Бога, приносит человеку бесстрастие — неизменное блаженное состояние вечного мира. *Apatheia* Бога есть как бы лекарство, приносимое Богом в тварный страстный мир. См.: *Moltmann J. The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. P. 23.

21 Мак-Грам А. Введение в христианское богословие. С. 227.

22 Balthasar H. U., von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. Vol. 5. P. 214.

«Что означает текст: “Вы должны ходить путями Бога вашего”?.. [это значит] следовать атрибутам Святого»²³.

Итогом этого следования за Богом является доброта и сострадание.

«Как Всесущий называется сострадательным и добрым, так и вы должны быть сострадательными и добрыми»²⁴.

Бог не просто проявляет Себя в сострадании, по словам Д. Бирнбаума, Он Сам страдает с Израилем. Пример горящего куста, как показывает один из мидрашей, показывает, что Яхве Сам разделяет страдания Израиля²⁵. В талмудической традиции понимание Бога как «Эль Maleh Рахамим» (с *арам.* Бога Всемилосердного) не противоречит Его Хестер (скрытости или умалению Его могущества, что в каббалистической традиции выражено термином Цим-цум, «сокращение»). Милосердие Бога, дающего миру жить свободной жизнью, не вмешиваясь и не контролируя все его события (что позволяет миру и человеку обладать некоторой степенью свободы и нести ответственность), проявляется, в том числе, в страдании вместе с миром²⁶. «Я буду вместе с ними в беде» (Пс. 91, 5), — говорит Господь о еврейском народе. В Мидраше толкуется Тетраграмматон, в котором используется глагол будущего времени *ивр.* Eheyeh, «буду», в контексте пребывания Бога в предстоящих страданиях Израиля²⁷. Таким образом, «оставление», прослеживаемое в конкретной истории Израиля в период после Второго Храма, даёт возможность еврейским мыслителям сделать вывод о «сокрытии Лица», т. е. об определённой степени невмешательства Бога в жизнь людей, чтобы проявился потенциал роста свободы и ответственности. При этом «оставление» не является уходом из истории Израиля. Бог, как Рахамим, страдает совместно со Своим народом.

Христианские теологи, вслед за еврейскими коллегами начала XX в., упоминают одну из ключевых идей, осмысляющих Божественное страдание в Ветхом Завете, — идею Божественной Шхины. Израиль — это место божественного «обитания». Бог не только ведёт Свой народ через невзгоды, но Он Сам присутствует среди них *во всякой скорби* (Ис. 63, 9). Раввинистическая традиция, в особенности после

23 Вавилонский Талмуд, трактат Sotah. Цит. по: *Birnbaum D. God and Evil: A Unified Theodicy / Theology / Philosophy. New York (N. Y.), 1986. (Summa Methaphysica; 1). P. 47.*

24 Ibid.

25 Ibid. P. 142.

26 Ibid. Д. Бирнбаум описывает Израиль и связанные с ним периоды «сокрытия Лица» Бога, что выражено в терминах Хестер Паним.

27 Ibid. P. 140–143.

Второй мировой войны, подчёркивает смиренное присутствие Бога в Его Шхине совместно с Израилем. Только избавив людей от страданий, Бог перестанет страдать Сам²⁸. Ф. Розенцвейг в начале XX в. использует каббалистическое учение о Шхине, говорящее о разделении, которое происходит в Боге. Имплицитно используя идеи Г. Гегеля, Ф. Розенцвейг говорит о том, что Бог отдаёт часть Себя Израилю, страдает и скитается вместе со Своим народом. Эта ситуация Божественного «разделения» приводит к тому, что Бог испытывает «частью» Своего бытия (точнее, одной из Своих Сфирот²⁹) потребность в спасении³⁰. Мир, в его понимании, является как бы частью страдающего Бога, жаждущего единства с Собой.

Бог в Своей Шхине страдает и мучается вместе с Израилем, и Он будет избавлен и искуплен вместе с ним. История Израиля есть одновременно и история Бога. Грех Адама и грех всего человечества нарушил единство, создал «трещину» в жизни и действии Бога (ср. с концепцией Всеединства у русских философов, в том числе Ф. Шеллинга), Шхина была «изгнана». Пока мир не будет искуплен, Бог не будет полностью един³¹. Таким образом, как описывает учение Каббалы Г. Шолем, Бог в Шхине отождествил Себя с общиной Израиля. Ф. Розенцвейг уточняет, что Шхина — это место обитания для изгнанного Бога, Который

28 *Мольтман Ю.* Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия. Москва, 2005. С. 65.

29 *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Москва, 2004. С. 271–272. В Боге, согласно учению книги Зогар, есть 10 Сфирот (атрибутов или сфер), которые отвечают за конкретные божественные проявления (действия). Вот некоторые из них: Хесед, Рахамим, Хохма (Милосердие, Сострадание, Мудрость). Шхина является последней десятой Сфирот, посредствующим звеном между Богом в Его сокровенной глубине (Эйн-Соф) и тварным миром. Шхина, которая изначально была описана как община Израиля, стала мистической составляющей посредника Бога, частью Божественной имманентности, страдающей от разделения с трансцендентным Богом. Десять Сфирот являются «десятью ступенями внутреннего мира, по которым Бог нисходит из сокровеннейших глубин к Своему откровению в Шхине» (Там же).

30 *Розенцвейг Ф.* Звезда избавления. Москва, 2017. С. 450: «Шхина, обитание Бога среди людей, представлена как разделение, происходящее в самом Боге. Сам Бог отделяет Себя от Себя, Он отдает Себя Своему народу, Он с ним в скорби. Он отправляется с ним на чужбину, Он скитается с ним».

31 *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. С. 291. Шхина есть «"дочь света", низвергающаяся в бездну материи», «которая, хотя ее обителище есть "форма света", должна брести в дальние страны». Пока Бог не найдет Самого Себя, Он не сможет обрести покой. «Союз Бога и Шхины образует истинное единство Бога» (Там же. С. 289).

«разделяет» страдания народа³². Таким образом, еврейская мистическая традиция пытается отождествить божественный и человеческий миры до их мистического (онтологического?) единства. Если христианская традиция «воплощает» Бога в конкретном человеке, то еврейская — Бога в народе, остатке Израиля. И здесь мы имеем характерную черту христианской и еврейской мистики: трагедия тварного непосредственно влияет на Самого Бога³³, поскольку мистическое мышление придерживается монистической онтологии (как в неоплатонизме). Поэтому Ю. Мольтман подчёркивает, что богословие Шхины будто соединяет Бога и человека в одно неразделенное целое не в силу пантеистического отождествления, а в силу свободного потенциала Божественной любви, выраженной в едином опыте Бога и человека. Шхина страдает в человеке как человек. Мишна подчёркивает, что боль руки или головы человека Шхина приписывает самой себе:

«Голова моя тяжела, рука моя тяжела»³⁴.

Библейская идея Божественного πάθος способна изменить наше отношение к реальности. Данная доктрина «открывает» человеку доступ к «радости и боли жизни», поскольку он способен любить и страдать как его Бог, подражать Ему не в Его *apatheia*, но в Его *sympatheia*³⁵. А. Хешель, которого мы рассмотрим ниже, как и его коллеги в христианской традиции, представляет «диполярный» взгляд на Бога: с одной стороны, Бог свободен от порочных страстей и внешних факторов, влияющих на свободную волю Творца мира, с другой — Бог является не только Творцом, но и Богом Завета, связанным через Свой πάθος со страдающим миром. Бог одновременно является Царем небесных воинств и Богом *кротких земли*³⁶.

32 Розенцвейг Ф. Звезда избавления. С. 451: «... Бог предает себя Израилю и обнаруживает [еврейская мистика. — С. С.] Божественное страдание, которого на самом деле не должно было быть, а наблюдая, как Израиль отделяет себя в остаток, устанавливает местопребывание изгнанного Бога. Именно это Божественное страдание характеризует связь между Богом и Израилем как ограниченную, как слишком незначительную. Для “Бога наших отцов” совершенно естественно, что Он “продает” Себя ради Израиля и сострадает ему. Но, поступая так, Бог сам оказывается несвободным и нуждается в избавлении».

33 Более того, блаженство Бога в некотором смысле зависит от еврея, соблюдающего Тору, который соблюдает предписания Закона «ради единения Святого и Его Шхины». См.: Розенцвейг Ф. Звезда избавления. С. 451.

34 Moltmann J. The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. P. 30.

35 *Apatheia* (греч. ἀπάθεια), *sympatheia* (греч. συμπάθεια) — термины, обозначающие бесстрастие и сострадание.

36 Moltmann J. The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. P. 27.

Теория Теренса Фретхайма

Лютеранский теолог Т. Фретхайм, исследовав идею страдающего Бога в Ветхом Завете, выделил три группы причин, из-за которых страдает Яхве³⁷:

1. Бог страдает из-за того, что Израиль отверг Его как Своего Господа;
2. Бог страдает совместно с народом, т. е. в самом Израиле;
3. Бог страдает вместо или за Израиль (аналог искупительных страданий).

Стоит отметить, что Т. Фретхайм в целом следует за устоявшимися идеями Божественного пассивизма как свободного творческого страдания Бога. В Писании мы можем проследить две модели, описывающие взаимодействия Бога и мира: «монархический и органический»³⁸. Если в первой модели Бог абсолютно независим от мира, неизменен и бесстрастен, то вторая модель предполагает отношения взаимности. Бог не просто действует, Он взаимодействует. По словам Т. Фретхайм, «как мир зависит от Бога, так и Бог зависит от мира»³⁹. В этом ключе Т. Фретхайм использует довольно броские выражения, непривычные слуху классического богословского языка⁴⁰. В свободном от предыдущих интерпретаций стиле, обратившись непосредственно только к тексту Писания, Т. Фретхайм использует буквальный антропоморфный язык описания Божественного *πάθος*.

Т. Фретхайм отмечает, что скорбь свойственна Богу от начала творения человека. Бог скорбит и плачет в Писаниях пророков не только через слово, но и через их жизнь.

«Греховный ответ человечества действительно затронул Бога; Бог не апатичен»⁴¹.

37 *Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. P. 108.*

38 *Ibid. P. 35.*

39 *Ibid.*

40 «Бог — Владыка времени и истории, однако Бог решил быть связанным со временем и историей мира и быть ограниченным в этом отношении. Бог неизменен в отношении непоколебимости Своей любви и спасительной воли ко всем созданиям, но Бог меняется в свете того, что происходит во взаимодействии между Богом и миром» (*Ibid. P. 35*). «... На Бога во многом влияет то, что происходит на земле. Бог не остается нетронутым на небесах» (*Ibid. P. 39*).

41 *Ibid. P. 112.*

Бог «открыт» для мира: то, что происходит в мире, влияет на Бога не в метафоричном смысле или в адаптации языка⁴². Бог, Который судит мир в его грехе, также скорбит об этом мире, потому что мир причиняет Богу «постоянную скорбь сердца». Вечная божественная любовь, о которой говорит Исаия: «... но любовь Моя непоколебимая не отступит от вас, и завет Мой о мире не отступит от вас» (Ис. 54, 10), побуждает Бога быть верным даже в том случае, когда это противоречит справедливости, что причиняет такой неизменной любви постоянную боль⁴³.

Т. Фретхайм, описывая различные проявления Божественной скорби в Ветхом Завете, приходит к следующим основным описательным моделям Божественного πάθος⁴⁴:

1. Бог страдает из-за разрыва отношений с Израилем (образы отца/матери и супруга);
2. Бог страдает с самим Израилем;
3. Бог страдает за/вместо Израиля.

Во всех трех моментах Т. Фретхайм прослеживает теснейшую взаимосвязь скорби Бога из-за народа, за народ, вместе с народом. Плач, сострадание, горе Бога, как пытается показать библеист, выражены в достаточно экспрессивных выражениях близости тех бед, которые постигают любимого сына Бога (или супруги). Как поясняет учёный, скорбь приписывается Писанием Богу через метафору или по аналогии, но «скорбит именно Бог во всей своей Божественности»⁴⁵. В книгах пророков Т. Фретхайм приводит множество мест, где выражены Божественные скорбь и печаль, слезы и страдания относительно возлюбленного народа.

«Сыновья <...> оставили Господа» (Ис. 1, 4).

«Как неверная жена оставляет мужа своего, так и вы были неверны Мне» (Иер. 3, 20).

Бог предстаёт как отец и как муж, отвергнутый и страдающий от отвержения. «Бог страдает от последствий разрыва отношений на многих уровнях близости. Раны Бога многообразны», — говорит Т. Фретхайм⁴⁶. Антропоморфизмы Библии не являются для него нисхождением языка на уровень человеческих аналогий, чтобы показать совершенно иного Бога, недоступного описанию. Речь Писания

42 Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. P. 112.

43 Ibid. P. 113.

44 Ibid. P. 107–148.

45 Ibid. P. 111.

46 Ibid. P. 116.

повествует о Боге в глубинах Его существа, поскольку Бог Сам говорит о Себе через пророков. Более того, пророки являются не просто словом Бога, проводниками Его воли, но и Его воплощением прежде Христа. Они несут скорбь Бога в своей жизни, которая видна всему Израилю. Бог страдает в пророках.

«Пророк становится участником божественной истории; сердце и разум Бога переходят в сердце и разум пророка настолько, что пророк становится настоящим воплощением Бога»⁴⁷.

Бог через пророков входит в скорбь народа и делает её Своей скорбью. «В страданиях пророка и через них народ слышит и видит Бога, погружённого в человеческий опыт», — резюмирует Т. Фретхайм своё исследование⁴⁸.

Лютеранский исследователь Ветхого Завета рассматривает язык пророков как буквальное описание отношений Бога и мира, показывая *πάθος* искренности диалога двух сторон. Бог затронут и уязвлён тем, что происходит с Его творением. Любовь Бога проявляется в Его *πάθος*, в Его угрозах, гневе, пророчествах суда, плаче и скорби.

«Бог делится чувствами, а не только мыслями. Люди знают не только то, что Бог думает, но и то, что Бог чувствует»⁴⁹.

Страдания Бога, безусловно, не такие, как у людей. Он не может быть подавлен или потерять контроль над Своими эмоциями, Он не озлобляется и всегда в Своих деяниях заботится о тех, кто Его ранит⁵⁰. Вот почему мы можем сказать, что Божественная жизнь состоит из двух полюсов: один — изменяемый в соответствии с движениями этого мира, который приносит Ему боль или радость, и второй — неизменяемый, который выявляет любящую и милосердную природу Бога. Бог верен Своей любви в отношении неверных людей, хотя движение

47 Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. P. 150.

48 Ibid.

49 Ibid. P. 123.

50 Подобную точку зрения выразил Тертуллиан в полемике с Маркионом. Тертуллиан пытается примирить философский взгляд Маркиона на бесстрашие Бога и библейский образ Бога, исполненного страсти. Если бы вся святоотеческая традиция следовала словам Тертуллиана, то, возможно, рассуждение о бесстрашии Бога было бы несколько иным, чем оно явилось по итогу богословских баталий. Если мы говорим об огорчении в Боге или о гневе, или же о других чувствах, которые часто в людях служат объектом порицания как страсти, то в Боге всё это имеет возвышенный (можно сказать «бесстрастный») смысл. См.: *Tertullianus. Adversus Marcionem* II, 16 // PL. 2. Col. 330. Рус. пер. А. Ю. Братухина: *Тертуллиан Квинт Септимий. Против Маркиона*. Санкт-Петербург, 2010. С. 159–161.

Его жизни вовне изменчивы в соответствии с диалогичностью отношений с миром⁵¹.

Богословие Авраама Хешеля

Ю. Мольтман называет А. Хешеля одним из первых, кто поставил под сомнение принцип Божественной *apatheia*. Оспаривая веками сложившийся принцип толкования Божественных эмоций, начатый Филоном и продолженный Маймонидом и Спинозой, А. Хешель предлагает новый взгляд на толкование пророческих текстов, который можно назвать «Теологией божественного πάθος»⁵². Бог, говорит Ю. Мольтман, отождествляет Себя со Своим народом, страдает и побеждает совместно с ним. Все действия Яхве суть проявление Его πάθος. Если боги языческого мира являлись заложниками своих страстей и внешней по отношению к ним судьбы, то Бог Израиля совершенно свободен от последних. Как говорит Ю. Мольтман:

«Божественная страсть — это свобода Бога»⁵³.

Страстность присутствует в отношениях, показывая искренность участия Бога в судьбе Израиля (и мира). *Apatheia* не может адекватно выразить библейский образ Бога без ущерба для истинного описания божественной реальности. Ю. Мольтман ссылается на некоторых знаковых иудейских богословов, которые описывали Бога как абсолютно недвижимое благо. Например, И. Халеви, испанский еврей XII в., как и его коллега М. Маймонид, отрицали в Боге «сочувствие», «радость», «боль», «гнев», поскольку Его природа неизменна. Как утверждает Ю. Мольтман, именно А. Хешель был первым еврейским теологом, который выдвинул принцип Божественного πάθος для описания антропоморфных представлений Бога в ТаНаХе⁵⁴.

Основная идея А. Хешеля, которую он пытается изложить в своей книге под названием «Пророки», впервые изданной в 1962 г., заключается в том, что Бог не является абстрактным принципом Вселенной, бесстрастным Абсолютом или философской идеей Блага.

«[Бог] движим и затронут тем, что происходит в мире, и реагирует соответствующим образом. События и поступки людей вызывают

51 Fretheim T. E. The Suffering of God: An Old Testament Perspective. P. 124.

52 Ibid. P. 25.

53 Ibid. P. 26.

54 Ibid.

в Нем радость или печаль, удовольствие или гнев. Он не мыслится как бесстрастный судья мира»⁵⁵.

А. Хешель проводит различие данной библейской идеи с античным представлением о неподвижном и неизменном бытии. Ксенофан, а за ним и другие философы, которые описывали страстных богов, в споре с гомеровскими мифами подчёркивали абсолютную безмятежность Божественного бытия. Парменид говорил о неизменном и вечно пребывающем бытии. За ними Платон и Аристотель подчёркивали, что идея Блага является «вечной и неподвижной <...> бесстрастной и неизменной»⁵⁶. Секст Эмпирик в итоге заключил, что бесстрастность Бога является догмой для философов⁵⁷. А. Хешель, споря с античной идеей, переходит от онтологического (философского) описания Бога к динамическому⁵⁸. Если философская онтология предполагает неподвижность Божественного бытия, то Библия — вечное движение Бога в творении, «непрерывное пришествие в бытие. Бытие — это и действие, и событие»⁵⁹. Библия описывает Бога не как Бога в Себе, а как Бога, действующего в истории, не как сущность, а как существование. Судить о Боге мы должны не из абстрактных идей разума, а только на основании Его действий в истории мира. Потому греки, чтобы не сделать Бога изменчивым заложником становящегося бытия, и вывели Его из истории и поместили в неизменный космос⁶⁰.

Согласно классической философской мысли, *passio* не может быть применимо к совершенной сущности. Филон Александрийский, который пытался передать слишком человеческий и мифичный язык Писания современными ему философскими понятиями, создает аллегорический герменевтический принцип толкования антропоморфизмов и антропатизмов Писания. Филон считал, что принимать идею изменчивости

55 Heshel A. J. The Prophets. New York (N. Y.), 2001. P. 285–289.

56 Ibid. P. 336.

57 Ibid. P. 335–337.

58 Можно сказать, что А. Хешель меняет герменевтический принцип толкования текстов Писания с Парменида на Гераклита. Если первый повлиял на великих философов Античности, а через них и на всю христианскую и еврейскую традицию, то второй раскрыл свои идеи только в XIX-м и XX в. через идеи динамизма, процесса, становления. См.: Heshel A. J. The Prophets. P. 336. Рус. пер.: «Платон ограничил теорию Гераклита о вечном движении всего сущего миром чувственных восприятий, а в царстве идей нашел истинное бытие Парменида. Он не устаёт настаивать на том, что объекты истинного знания — идеи — неизменны и вечны, как бытие Парменида».

59 Ibid. P. 339.

60 Ibid. P. 335–340.

в Боге — это нечестие, поскольку даже достигшие бесстрастия философы «не подчиняются перемене обстоятельств» и могут исполнять свой долг надлежащим образом⁶¹. Поскольку Бог существует в вечности и знает всё наперед, Он не может ни раскаиваться, ни гневаться на то, что происходит. Бог непостижим — это непререкаемая истина. А представлен Он человеком, имеющим страсти, «ради того, чтобы вразумить тех, кто неспособен поучаться уму-разуму иначе»⁶². Бог по природе не подвержен страстям, ничто не способно воздействовать на Него, но если и говорится, что Он гневается и скорбит, то «это значит, что так сказано ради воспитания и вразумления, а не потому, что Он таков по природе»⁶³. В некотором смысле Писание использует благочестивый обман, когда говорит о Боге как о страстном человекоподобном существе, чтобы влиять на простые умы. По аналогии с образом врача, который затем будут часто использовать святые отцы, можно сказать, что для исцеления болезни пациенту не говорят всю правду о его состоянии или даже вводят в заблуждение, чтобы провести необходимое лечение. Одна цель у Бога — вразумить безумца; для этого Он применяется к формам мышления людей. У человека же по отношению к Богу могут фигурировать только два отношения: страх или любовь. Филон утверждает, что тот, кто мыслит о Боге человекоподобным (т. е. страстным) образом, не может Его любить. Кто, наоборот, знает о Сущем только то, что Он существует, и больше не знает ничего, тот способен любить Его как Бога⁶⁴. Данный герменевтический ход Филона станет классическим для иудейской и христианской мысли. А. Хешель резюмирует мысль Филона: только Бог по-настоящему действует, всё же сотворённое страдает от Его действия⁶⁵. Бог полностью независим. Напротив, всё, что не есть Бог, абсолютно зависимо от Него.

А. Хешель выделяет два важных термина, которые определяют богословие страдающего Бога в пророческих книгах. Во-первых, он часто использует термин «забота» по отношению к деятельности Бога в мире, поскольку забота предполагает затронутость того, кто заботится. Не только Бог воздействует на мир, но и мир также влияет на Бога определённым образом, описанным в Библии в виде чувств и страстей.

61 Филон Александрийский. О том, что Бог не знает перемен / пер. Е. Д. Матусовой // Историко-философский ежегодник. 2002 г. Москва, 2003. С. 141.

62 Там же. С. 145.

63 Там же.

64 Там же. С. 147.

65 Heshel A. J. The Prophets. P. 320.

Во-вторых, поскольку Бог не отстранён в Своей бесконечности от дел этого мира, Его присутствие в нем можно охарактеризовать как «отношение», которое показывает личную вовлеченность Бога. А. Хешель полемизирует с деизмом: Бог дал миру законы и устранился от забот мира. Бог, подчёркивает А. Хешель, не является отстранённым судьёй данного Им закона. Связь Бога и мира динамическая⁶⁶, которая для А. Хешеля определяется изменчивой составляющей в Боге, относящейся к Его Промыслу и выражающейся в Божественном *πάθος*.

*Πάθος*⁶⁷ Бога не является ни атрибутом, ни временным или вечным качеством, утверждает А. Хешель. Скорее, он является реакцией на причину, которая лежит вне Бога. Такая идея была немыслима в иудейской и христианской теологии со времен античной философской мысли вплоть до Нового времени. *Πάθος* Бога не является помрачением ума, бесконтрольной лихорадкой страсти. Он справедлив, этичен и, что самое важное, демонстрирует нам, что Богу небезразлично происходящее в мире, поскольку Он живо реагирует на события. «Затруднительное положение человека — это затруднительное положение Бога», — пишет А. Хешель⁶⁸. Грех является для Бога «разочарованием», поэтому человеческие поступки имеют важное значение не только для человека, но и для Самого Бога. Человек является «соратником» Бога, а не рабом. Поступки раба не затрагивают отстранённого царя, которому важно, чтобы раб просто исполнял его приказы. Бог, в отличие от такого царя, страдает от того, что делает человек в силу Своего личного вовлечения в ситуацию человеческой трагедии.

Также А. Хешель затрагивает тему критики эмоциональной составляющей Бога и человека. Превыше всего философия ставит разум, который, чтобы функционировать правильно, должен быть отстранён от возмущений и эмоций. Эмоции и страсти (как и зло) суть ошибки разума, считали философы. Если в человеке эмоции являются препятствием для рациональной жизни и связывают его с материей, то Бог лишён связи как с материей, так и с эмоциями. Они — источник хаоса.

66 Heshel A. J. The Prophets. P. 289.

67 «Само слово “*πάθος*”, как и его латинский эквивалент *passio*, от *pati* (страдать), означает состояние, в котором с человеком происходит нечто, от чего он становится пассивной жертвой. Этот термин применялся к эмоциям, таким как боль или удовольствие, а также к страстям, поскольку они понимались как состояния души, вызванные чем-то вне себя, в течение которых разум пассивно находится под влиянием эмоции или страсти <... >. Такое состояние считалось признаком слабости, поскольку достоинство человека заключалось в активности разума, в актах самоопределения» (Ibid. P. 289).

68 Ibid. P. 291.

Чистый разум — источник порядка и гармонии. Такой разум, который мыслит самого себя, не имеет ни радостей, ни печалей. Хрисипп, Зенон, Эпикур и другие философы Античности учили об апатии⁶⁹, искоренении страстей и отрицательном влиянии эмоций на разум человека. Бесстрастие и самодостаточность — состояние настоящего философа, который в этом уподобляется Богу. По этому пути рассуждений пошли как иудейская, так и христианская теологическая мысль, особенно те их направления, которые впоследствии стали именоваться схоластикой⁷⁰. Уже упомянутые И. Халеви и Маймонид отрицали изменчивость и эмоции в Боге и, по примеру Филона, толковали антропоматизмы Писания аллегорически, как средства педагогического вразумления. Действия Бога в существе своём лишены страсти и изменчивости⁷¹. Апатия, свойственная Богу по природе, на протяжении истории служила основой нравственной и аскетической жизни человека. Спиноза, Кант, Декарт и другие философы говорили о порочности эмоциональной жизни. Только в Новое время в связи с развитием различных идей в философии и антропологии отношение к страсти и эмоциям меняется⁷².

Богословие XIX-го и особенно XX в. обращает большое внимание на язык священных текстов, в том числе на буквальное описание страстей библейского Бога. А. Хешель утверждает, что забота Бога по необходимости предполагает эмоции и *πάθος*.

«Библейскому сознанию совершенно чуждо представление о Боге как об отстраненном и безэмоциональном»⁷³.

69 Страсти и эмоции, как и материальность, порождающая их, осуждались античными философами как проявление слабости. Философ должен был достичь бесстрастия богов. Похожая позиция была отражена во многих христианских текстах, заимствовавших античные идеи бесстрастия. Ср.: *Морескини К.* История патристической философии. Москва, 2011. С. 700: «В мире необходимости человек связан с материальностью, ибо страсти не существуют без материи. Само понятие *πάθος* [страсти/страдательности] имеет неизбежно отрицательное значение. Придерживаясь идеи соединения греха с материей ("Об устройении человека", 18, 192CD), Каппадокийцы являют себя всецело интегрированными в неоплатонический менталитет».

70 *Heshel A. J. The Prophets.* P. 322–327.

71 Ср. пример одного из ведущих представителей христианской схоластики: *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион // *Он же.* Сочинения / пер. И. В. Купреевой. Москва, 1995. С. 132: «Так что, когда Ты озираешь нас, жалких, мы чувствуем действие милосердного, а Ты не испытываешь страсти [*lat. affectum*]. Итак, Ты и милосерд, ибо жалких спасаешь, и грешникам Твоим прощаешь; и немилосерд, ибо несчастье не повергает Тебя в страсть».

72 *Heshel A. J. The Prophets.* P. 328–329.

73 *Ibid.* P. 330.

Более того, страсть и эмоции — это именно то, чем должен обладать религиозный человек. В псалмах и других книгах Библии воспеваются эмоции человека, который ненавидит зло и злых людей, который любит Бога и праведников. Давид и другие пророки призывают именно к эмоциональной части нашей души. Библия, как пишет А. Хешель, не предполагает апатичного читателя, ведущего отрешённо-аскетический образ жизни. Холодный разум и Библия — это два противоположных полюса. Пророку свойственны страсть, гнев, сострадание, а философу — апатия и покой. Но впоследствии философский взгляд на возвышенное и совершенное всё более «вычищает» из взгляда на божественность и святость эмоциональную и страстную часть. Бог превращается в абстрактную идею, пишет А. Хешель, христианский и еврейский нарратив превращается из живой религии в религиозную философию. Особенность библейского рассказа заключалась именно в его особенном отношении Бога и мира. Яхве, единственный из всех богов древности, воспринимал близко к «сердцу» происходящее на Земле. Величие Бога заключалось в сопереживании и небезразличии, а не в Его отстранённой безмятежности⁷⁴.

Последняя важная мысль, которую поднимает А. Хешель по интересующей нас теме, — это теоморфная⁷⁵ антропология Библии. Бог постоянно призывает человека быть подобным Ему. Рассказ Книги Бытия говорит о том, что люди сотворены по образу Бога.

«Святые будьте, ибо Я свят» (Лев. 19, 2).

Данный текст может свидетельствовать о том, что чувства, которые Бог вызывает в святых являются Его чувствами. Таким образом, человек теоморфен, а Бог антропоморфен. Не Богу приписывают качества человека, но наоборот, Бог пытается приписать человеку Свои качества. Где, спрашивает А. Хешель, мы можем найти качества абсолютного милосердия и полноты любви «на тысячи родов», если не в Боге?

74 Heshel A. J. The Prophets. P. 331–333.

75 Теоморфный — от слов Theos (греч. Θεός) и morphe (греч. μορφή), «Бог» и «форма». Богословы в XX в. пользуются таким термином, как теоморфизм, чтобы сказать, что те свойства, которыми обладает человек, не являются просто приписанными Богу по аналогии для лучшего объяснения того, как действует Бог, но человек имеет те свойства, которыми обладает Бог в Своем существе: справедливостью, любовью, милосердием и другими. См.: Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology. P. 64. И как в дальнейших рассуждениях подчёркивает К. Ванхузер, доктрина *Imago Dei*, т. е. учение о том, что человек есть образ Бога, делает человеческие страдания теопатическими (как антропатизмы приписаны Богу по аналогии с человеческим чувствами), т. е. богоподобными. Человек страдает так же, как Бог, когда его страдание сопряжено с любовью к другому существу (Ibid. P. 78).

Откуда в человеке это поглощающее всё его существо чувство справедливости, если не от Бога, Который призывает человека следовать по этому пути? В итоге мы имеем обратную перспективу: не мы создаем и приписываем Богу свои качества, наделяя их совершенным содержанием, а Бог влагает Свои качества в нас, цель которых — достижения святости Божией⁷⁶.

ЗаклЮчить обзор богословия А. Хешеля следует его описанием Бога как события. Бог не статичное бытие, и история свойственна не только этому миру, но и Богу. Если история мира влияет на Бога, вызывая Его *πάθος*, то она проникает в Его динамичное бытие, становясь Его историей⁷⁷. Бог сделал нашу историю Своей. *Πάθος* Бога — это явление Его внутренней жизни, направленной исключительно на благо творения. Страсти Бога являются «инструментом Его вечной заботы». В этом, в отличие от известных нам описаний богов Древнего мира, и заключается особенность библейской божественной истории.

Заключение

Действительно ли Бог способен скорбеть, как повествует нам Священное Писание (см. Быт. 6, 6)? Мы находим множество примеров скорби Бога в Ветхом Завете. Человек в состоянии «огорчить» Святого Духа, как об этом пишет прор. Исаия: «Огорчили Святого Духа Его» (Ис. 63, 10). Ап. Павел, по всей видимости, повторяет пророка, говоря в послании к Ефессянам: «Не огорчайте Святого Духа Божьего» (Еф. 4, 30). Традиция Церкви в лице большинства своих интеллектуалов на протяжении всей истории как на Востоке, так и на Западе утверждала, что Бог обладает атрибутами неизменности и бесстрастия. Для описания Божественных страстей святоотеческая экзегеза использовала аллегорический метод толкования. Бесстрастие Бога, как доминирующий концепт философской теологии всей ойкумены, в том числе в еврейской среде, оставалось догматической максимой до определённого периода богословской истории. Современное богословие пассивизма в своих зачатках появляется только в середине XIX в. в Германии и далее распространяется в России и Англии⁷⁸. Переосмысление события исторического Иисуса, критическая библеистика и другие факторы сыграли определённую роль в переосмыслении роли текста и развитии новых

76 Heshel A. J. The Prophets. P. 348–349.

77 Ibid. P. 355.

78 Стрельцов А. М. Основания современного пассивизма и проблема его совместимости с античной философской теологией // Идеи и идеалы. 2019. № 2–1. С. 157–158.

подходов в герменевтике. Современное богословие страдающего Бога рассматривает текст Писания через призму буквального прочтения Божественного *πάθος*. Бог, изображённый как опечаленный и отзывчивый в Ветхом Завете, является живым Богом отношений. Он подвижен, находится в зависимости от происходящего в мире. Почему, спрашивает современный богослов, читающий текст Писания, мы должны мыслить Бога бесстрастным и блаженным, когда Он изображен страстным и скорбным? У нас нет веских оснований не мыслить Бога таким, каким Его изображают пророки Ветхого Завета: уязвимым Богом⁷⁹. Сущность Бога не совпадает с Его существованием. *Πάθος* Бога означает единство истории мира и метафизики. Он представляет собой основной способ взаимодействия Бога и мира. Философский разум не способен вместить в себя образ совершенства как любовной зависимости, утверждает А. Хешель. Потому античность в лице Платона и Аристотеля видела Бога неподверженным становящемуся бытию, не нуждающимся ни в чём, кроме Самого Себя, самодостаточным. Из-за отсутствия *πάθος* Бог философов перестает быть живым Богом, говорит А. Хешель, и превращается в идею⁸⁰.

Т. Фретхайм одним из первых в христианской западно-богословской мысли указал на *πάθος* Бога в Ветхом Завете как на проявление Его внутреннего динамического существа. Например, страдание пророка Осии — это воплощённая через человеческий язык Божественная скорбь, «теофания Божественного *πάθος*»⁸¹. А. Хешель, современник Т. Фретхайма в иудейской среде, выделял два аспекта Божественного бытия: небесный и земной. Бог антиномичен в Своей собственной природе — страдающий и бесстрастный, временный и вечный⁸². Через вовлечённость в мир, через Свой *πάθος*, Бог проявляет Свою заботу.

«Как отец жалеет детей своих, так Господь жалеет боящихся Его»
(Пс. 103, 8).

Такой взгляд на Бога, утверждает А. Хешель, не может быть применим к Богу, Который не затронут миром.

Проблема современного формулирования учения о Боге заключается в том, чтобы перейти от повествования Писания к теологии. Повествование и метафизика — «два совершенных разных жанра», и они должны

79 Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology. P. 77.

80 Heshel A. J. The Prophets. P. 299–303.

81 Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology. P. 50.

82 Мольтман Ю. Наука и мудрость. С. 65.

быть скоррелированы⁸³. К. Ванхузер надеется, что эти сложносовместимые жанры могут быть объединены в теодраматической метафизике, «чтобы передать божественное “желание быть” с другими и для других», где преодоление старых противоречий между унаследованными философскими формами и рассказом Библии может быть достигнуто путём определённой ревизии, «чтобы позволить сказать о Боге то, чего, как кажется, требует Писание, но препятствует унаследованная метафизика»⁸⁴.

Источники

Tertullianus. Adversus Marcionem // PL. T. 2. Col. 239A–524B.

Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / пер. И. В. Купреевой. Москва: Канон, 1995. С. 123–165.

Тертуллиан Квинт Септимий. Против Макриона: в 5-ти кн. / пер. с лат. А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2010.

Филон Александрийский. О том, что Бог не знает перемен / пер. Е. Д. Матусовой // Ин-т философии РАН. Историко-философский ежегодник. 2002 г. Москва: Наука, 2003. С. 135–175.

Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. 1. Москва: Элькор-МК, 2002.

Литература

Бардыкова И. В. Концепт страдания в русской философии культуры // Вестник ТГУ. 2007. Вып. 5 (49). С. 314–318.

Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. Одесса: Богомыслие, 1998.

Мольтман Ю. Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия. Москва: ББИ, 2005.

Морескини К. История патристической философии. Москва: ГЛК, 2011.

Розенцвейг Ф. Звезда избавления. Москва: Мосты культуры, 2017.

Стрельцов А. М. Основания современного пассивизма и проблема его совместимости с античной философской теологией // Идеи и идеалы. 2019. № 2–1. С. 155–170.

Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Москва: Мосты культуры, 2004.

Balthasar H. U., von. Theo-Drama: Theological Dramatic Theory. Vol. 5: The Last Act. San Francisco (Ca.): Ignatius Press, 1998.

Bauckham R. Only the Suffering God Can Help: Divine Passibility in Modern Theology // Themelios. An International Journal for Pastors and Students of Theological and Religious Studies. April, 1984. Vol. 9. Iss. 3: The Gospel Coalition. P. 6–12.

Birnbaum D. God and Evil: A Unified Theodicy/Theology/Philosophy. New York (N.Y.): J. Levine / MILLENNIUM, 1986.

83 Vanhoozer K. J. Remythologizing Theology. P. 79.

84 Ibid.

- Calvin J.* Commentaries on the Twelve Minor Prophets. Vol. I: Hosea. Edinburg: Calvin Translation Society, 1846.
- Fretheim T. E.* The Suffering of God: An Old Testament Perspective. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1984.
- Gavrilyuk P. L.* The Suffering of the Impassible God. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Heshel A. J.* The Prophets. New York (N.Y.): Harper Perennial Modern Classics, 2001.
- Hughes H. M.* The Christian Idea of God. London: Duckworth, 1936.
- Law R. D.* Kenotic Christology // *Fergusson D.* The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. P. 251–279.
- Moltmann J.* The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1993.
- Mozley J. K.* The Impassibility of God, a Survey of Christian Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
- Pannenberg W.* The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology // Basic Questions in Theology. Vol. II. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1971. P. 119–183.
- Vanhoozer K. J.* Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (Cambridge Studies in Christian Doctrine; vol. 18).