



Философия и богословие

Владимир Немыченков

О СОСТРАДАНИИ БОГА ЧЕЛОВЕКУ*

Аннотация. *Страдания человечества в XX веке подтолкнули христианских богословов к мысли, что благой Бог должен страдать вместе со Своим страждущим творением. В связи с этим в западном богословии получила распространение «доктрина страдающего Бога». Поскольку западное богословие рассматривает лицо (ипостась) как индивидуальную природу, доктрина предполагает отказ от догмата бесстрастности Божественной природы и ведет к пантеистическим представлениям о слиянии Бога с миром. Противники доктрины полагают, что сострадание Бога миру означает Его подчинение законам тварного бытия и, как следствие, невозможность освободить сотворенные существа от страданий. Православное учение, утверждающее онтологическую инаковость лица по отношению к природе, позволяет показать, что после вочеловечения Сына вся Святая Троица, сохраняя бесстрастность и трансцендентность миру по Своей Божественной природе, может ипостасно (личностным образом) сострадать человечеству.*

Ключевые слова: «богословие после Освенцима»; «богословы страдающего Бога» (*passibilist theologians*); «богословы бесстрастного Бога» (*impassibilist theologians*); лицо; ипостась; сущность; природа; бесстрастие; страдание (страсть); сострадание.

Abstract. *The sufferings of humankind in the 20th century induce Christian theologians to believe that the good God should suffer with His suffering creation. In this regard, “the doctrine of God’s suffering” has spread in Western theology. Since Western theology considers the person (hypostasis) in terms of individual nature, the doctrine implies the rejection of the dogma of the impassibility of divine nature and tends to pantheistic fusion of God with the world. Opponents of the doctrine believe that the idea of God’s*

* В основу статьи положена моя работа «Об отношении Бога к страданиям человечества», ставшая лауреатом конкурса эссе по философии религии и философской теологии. Организатор конкурса: University of St. Thomas (Minnesota, USA) при поддержке Фонда Джона Темплтона, 2013–2014 гг. URL: <http://www.stthomas.edu/ru/ratio/essay> (дата обращения: 31.10.2016).

compassion for the world means His submission to the laws of created being and, consequently, His inability to release the creature from suffering. Asserting the ontological otherness of person with regard to nature, Orthodox teaching allows us to show that after the incarnation of the Son the Holy Trinity, while keeping the impassibility and transcendence of divine nature over the world, can compassionate for humanity hypostatically, i.e. in a personal way.

Keywords: *theology after Auschwitz; passibilist theologians; impassibilist theologians; person; hypostasis; essence; nature; impassibility; suffering (passion); compassion.*

1. Введение

Постановка
проблемы

Трагические события XX века привели некоторых богословов к мысли, что благой Бог не может быть абсолютно бесстрастным существом. «...Самодержавный Бог, Который имеет абсолютную власть и Который просто возглавляет этот страдающий мир и Сам не подвержен страданиям, является космическим монстром», – утверждает Р. Баукхам в статье с характерным заглавием: «Только страдающий Бог может помочь» [1, р. 12]. Поэтому «единственное заслуживающее доверия богословие для Освенцима то, которое делает Бога заключённым в этом лагере», – говорит другой автор [2, р. 105].

В силу сказанного значительное число современных христианских богословов на Западе отказались от догмата бесстрастности Божества как в среде протестантских, так и католических богословов (так называемые «богословы страдающего Бога», *passibilist theologians*). Защитники этого догмата («богословы бесстрастного Бога», *impassibilist theologians*) оказались в меньшинстве. Один из самых известных и авторитетных – американец Томас Вейнанди [3; 4].

«Доктрина
страдающего Бога»

«Доктрина страдающего Бога» является официальным учением англиканской церкви [5, р. 159–160]. Ряд *протестантских теологов* – Д. Сёлле (Dorothee Sölle), У. Духроу (Ulrich Duchrow), Г. Лидке (Gerhard Liedke), Ю. Мольтман (J. Moltmann), Х. Линк (Christian Link), Г. Альтнер (Günter Altner), Ч. Сонг (Choan-Seng Song) – утверждают страстность Божественной природы и не используют классическую двухприродную христологию в своем богословии [6, с. 284]. Среди защитников доктрины страдающего Бога называют таких *католических богословов*, как Р. Канталамесса [7], Ж. Гало [8], Г.У. фон Бальтазар [9], Г. Кюнг [10], Дж. Собрино [11], М. Сарот [12] и других.

Для большинства сторонников этой доктрины характерно понимание ипостаси в качестве индивиду-

альной природы и, вследствие этого, утверждение о страдании во Христе Божественной природы, а также о страдании всей Святой Троицы. Подробный критический разбор данной доктрины изложен в моей работе [13]. Приведу выводы этого разбора.

У сторонников доктрины «Бог страдает по природе»

Сторонники доктрины страдающего Бога (passibilist theologians): 1 – обосновывают отказ от Божественной бесстрастности (divine impassibility) нравственными требованиями солидарности Бога со страждущим человечеством и всем тварным миром; 2 – выводят (прямо или косвенно) из страданий человеческой природы Христа страстность (passibility) Божественной сущности (природы); 3 – утверждают, что Отец и Дух сострадают Сыну и всему тварному миру; 4 – отрицают или перетолковывают основные свойства Божественной сущности: вечность, неизменяемость, всеблаженство, бестелесность (невещественность), бесстрастность и т.п.; 5 – склонны к телесному и пантеистическому пониманию «страстного Бога», Который в их богословии часто перестает быть невещественным и нетварным Духом классической христианской теологии (см., например: [14, с. 95–150]); 6 – не могут догматически безупречно объяснить восприятие Богом человеческих страданий Сына во Христе (кроме М. Сарота и Г.У. фон Бальтазара), продолжающихся страданий Сына после Вознесения и страданий других Лиц Троицы.

У противников доктрины «страдающий Бог не может спасти мир от страданий»

Защитники догмата Божественной бесстрастности (impassibilist theologians): 1 – категорически отрицают любую изменяемость, страстность (как аналог человеческой эмоциональности) и телесность Божественного естества; 2 – считают, что сострадание Божие миру и человеку есть Его абсолютная, всесовершенная и бесстрастная любовь. Любое иначе понимаемое сострадание Бога твари будет догматически недопустимым лишением или умалением Его любви и блага, которые заставили бы Его быть менее совершенно любящим и благим; 3 – утверждают, что грех и зло, вызывающие страдание людей, являются умалением добра, содержатся в тварном онтологическом порядке и потому несообщимы нетварному онтологическому порядку, где пребывает Бог; 4 – сообщимость означала бы лишение Бога трансцендентности, умаление Его совершенства через претерпевание страданий, подчинение Его законам тварного мира и невозможность его спасти.

Таким образом, нравственное требование к Творцу сострадать Своему страждущему творению в слу-

Несовместимость
догмата
бесстрастности
Божества со
страданием Бога

чае его исполнимости привело бы к противоположному результату – невозможности для Бога избавить тварь от страданий. При этом попытка кардинала Г.У. фон Бальтазара сохранить срединную позицию между двумя непримиримыми лагерями не выглядит убедительной и до конца логичной. Предложенный им компромисс: Отец и Сын сострадают миру, сохраняя совершенную инаковость твари Своей Божественной сущности, – требует признания наличия в последней особой духовной страсти (*pathos*), о которой писал кардинал. Если считать, что эта *pathos* – совершенная любовь Бога, то происходит переход к позиции «бесстрастников» (Т. Вейнанди и др.); антропологическое (телесное) понимание Божественной *pathos* – позиция сторонников доктрины страдающего Бога (М. Сарот и др.).

Как видим, для инославных богословов совмещение догмата бесстрастности Божественной природы с учением о страдающем Боге оказалось трудноразрешимой проблемой. Православное понимание ипостаси, утверждающее инаковость каждой ипостаси по отношению к её собственной природе и к другим ипостасям, позволяет разрешить указанную проблему.

Своевременность критической оценки «доктрины страдающего Бога» («богословия после Освенцима») и предложение православного толкования страданий Бога и Его сострадания человечеству обуславливаются также тем, что основные догматические искажения указанной доктрины в том или ином виде находят отражение в книгах инославных авторов, которые в последнее время все чаще переводятся на русский язык, широко распространяются в России и оказывают влияние на отечественных читателей, искажая их представления о Боге. Среди авторов, которые разделяют подобные мысли, можно назвать А. Пикока [15], И. Барбура [16], С. Бергмана [6], Г. Кюнга [17], Г.У. фон Бальтазара [18]. Замечу, что указанные труды изданы без критических богословских комментариев, что делает богословский анализ данного богословского направления особенно актуальным.

2. Цель и задачи исследования

Цель данного исследования – найти такое догматическое решение, которое покажет, что Бог может сострадать тварному миру, оставаясь ему трансцендентным и не утрачивая бесстрастности Своего Божественного естества.

Для этого необходимо, опираясь на христологические и триадологические догматы, решить следующие задачи:

1 – проанализировать различие в понимании основных терминов «ипостась» и «природа» в католическом и православном богословии, а также дать определение термину «страдание»;

2 – показать, что после вочеловечения Сына Бог страдал ипостасно (лично), то есть был субъектом страданий человеческой природы Иисуса Христа, воспринятой в Ипостась Сына Божия;

3 – показать, что после Воскресения и Вознесения Христа прекратились страдания Сына Божия по природному (сущностному) усвоению страданий Его собственной человеческой природы, но продолжается Его сострадание человечеству в безгрешных страстях последнего по личному усвоению их Спасителем;

4 – показать, что вследствие перихорисиса Ипостасей в Святой Троице Отец и Святой Дух, как и Сын, имеют опытное знание страданий сотворенного мира.

Бог может ипостасно сострадать страждущему человечеству

Другими словами, надлежит показать, что *Бог не только по всеведению знает о страданиях твари, но в дополнение к этому после вочеловечения Сына вся Святая Троица, бесстрастная и трансцендентная миру по Своей Божественной природе, может ипостасно (личностным образом) сострадать страждущему человечеству.*

Прежде чем обратиться к доказательству этого положения, определимся с основными терминами.

3. Определение основных терминов

На мой взгляд, главная трудность в попытках объяснить возможность страдания и сострадания для Бога для западных богословов заключается в понимании личности (ипостаси) «в качестве онтической единицы, некоей части или отрезка общей природы», как это характеризует греческий богослов Х. Яннарас [19].

Понимание Лица в римо-католицизме

Как сказано в новом совместном православно-католическом труде по богословской антропологии [20], Тертуллиан (150–230 н.э.) дал определение Святой Троицы: «*una substantia – tres personae*»*, которое было неполным аналогом греческого «*μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις*»**

* «Одна субстанция – три персонь», то есть «одна сущность – три лица».

** «Одна сущность – три ипостаси».

вследствие различия в понимании лица (*persona*) и ипостаси. Эквивалентом латинского «*persona*» на Востоке стал термин *πρόσωπον*, который был приравнен к ипостаси. Однако на Западе «ипостась» часто переводили как *substantia* (сущность), что приводило к недоразумениям между греческой и латинской традициями. В контексте христологической проблематики Боэций (ок. 480–526), по оценке католического автора Мартина Турнера, «сформулировал насколько влиятельное, настолько и спорное философское определение богословского понятия лица: лицо есть “индивидуальная субстанция разумной природы” (*naturae rationabilis individua substantia*)». В нем подчеркивается саморефлексирующая рациональность и особая индивидуальность, но при этом Боэций «мыслит скорее общенеподвижную природу-субстанцию» [20, с. 288–289].

«Лицо есть
несообщаемое
существование
разумной природы»

Ришар де Сен-Виктор (1110–1173) попытался улучшить это определение, дав свое: «*Лицо есть несообщаемое существование разумной природы*». «С помощью идеи “экзистенции” (существования. – В.Н.) Ришар старается подчеркнуть “происхождение” бытия-в-себе лица и вместе с тем – связь с источником её, каждый раз своеобразного, бытия», – пишет М. Турнер. Однако очевидно, что речь опять идет о том же – об индивидуальной субстанции-существовании, хотя уникальность лица и передается его «несообщаемостью» другим. Фома Аквинский (ок. 1225–1274) определил Лицо в Святой Троице как «существующее отношение» (*relation subsistens*) – в противоположность аристотелевскому различению субстанции и акциденции» [Там же, с. 289–290].

Православное
понимание Лица

В том же издании православный автор С.А. Чурсанов показал, что в VI веке на греческом Востоке великие каппадокийцы Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский в тринитарном учении стали использовать слова *лицо* (*πρόσωπον*) и *ипостась* (*ὑπόστασις*) для указания на Отца, Сына и Святого Духа, в отличие от слов *природа* (*φύσις*) и *сущность* (*οὐσία*), указывающих на тождество всего содержания Их бытия. Вывод понятия *лицо*, или *ипостась*, за пределы содержания понятия *природы*, или *сущности*, дал понятийно-терминологические средства для утверждения таких характеристик Божественного бытия, как уникальность, свобода, соотнесенность. У великих каппадокийцев можно найти шесть критериев отличия ипостаси (лица) от сущности (природы): 1 – сущность и ипостась различаются как общее и частное; 2 – ипостась отличается от сущности благодаря своим уникальным, неизменным и непере-

даваемым отличительным свойствам; 3 – ипостась есть неделимое, природа же может делиться на подвиды и т.п.; 4 – ипостась характеризуется самостоятельностью и самобытностью; 5 – каждая ипостась задает уникальный образ существования (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) своей природы; 6 – самобытность ипостаси конституируется в уникальных личных, или ипостасных, отношениях [20, с. 283–285]. Употребление термина «ипостась» для обозначения самого отличительного свойства Святые Отцы считают некорректным.

Инаковость ипостаси по отношению к природе и другим ипостасям

Названные критерии позволяют утверждать *инаковость* ипостаси по отношению к общей природе и к другим ипостасям. Это утверждение верно и для человека, созданного по образу Божию, то есть как тварная ипостась (лицо, личность) [Там же, с. 63–71]. Православное богословие отстаивает несводимость личности к природе (подробнее см.: [21, с. 16–75]). С другой стороны, как писал еще преподобный Иоанн Дамаскин (VIII в.), нет природы неипостасной, то есть вне ипостаси. Ипостась и природа не существуют друг без друга [22, с. 248], но и несводимы одна к другой. Самое простое выражение различия личности и природы: личность – это «кто», природа – это «что».

Различия в понимании ипостаси и природы на Западе и Востоке

По поводу различий западного и восточного понимания ипостаси и природы в Боге протопресвитер Иоанн Мейендорф [23] писал, что еще французский богослов, философ и историк догматического богословия Теодор Реньон (1831–1893) говорил о двух «философиях», обладавших уже в святоотеческую эпоху: «Латинская философия сначала рассматривает природу саму по себе, а затем переходит к носителю; греческая же философия рассматривает носителя, а от него идет далее, чтобы отыскать природу. Латиняне мыслят лицо как способ существования природы, греки же мыслят природу как содержание лица». Т. Реньон сетовал, что «в наше время догмат о божественном единстве поглотил, так сказать, догмат Троичности»* [Там же, с. 738]. Он же сформулировал основной принцип различения между западным и восточным патристическими подходами к триадологии: «для западных богословов Бог есть конкретная, единичная сущность, проявляющаяся в трех Лицах, для восточных же – это три конкретные Ипостаси, обладающие единой сущностью. Следовательно,

* *Régnon Th. de. Études de théologie positive sur La Sainte Trinité. Vol. 1. Paris, 1892. P. 433. – Прим. И. Мейендорфа, входящее в цитируемый фрагмент.*

Для греческих отцов реальность трех Лиц предваряла всякое умозрение о единстве Божественной сущности

На греческом Востоке изначально утверждалось, что в Боге – три ипостаси

Божественные Лица перихоретически обладают единой природой

Неизменный Бог изменяем по Ипостаси

западная мысль направлена от сущности к Ипостасям, а восточная – от Ипостасей к сущности» [23, с. 738].

И. Мейендорф подчеркивал, что для греческих отцов реальность трех Лиц предваряла всякое умозрение о единстве Божественной сущности. На Западе же утвердилась концепция единства Божия, согласно которой Троица признавалась «как выражение внутрисущностных отношений в Боге». Карл Барт говорил о Троице как об «одном личном Боге в трех модусах бытия», что совпадает с древней модалистской формулой. «В итоге, – писал И. Мейендорф, – у большинства западных богословов – даже у многих “ортодоксов” и “неортодоксов” (например, у Барта и его последователей) – учение о Троице остается сегодня, как и во времена де Реньона... излишним» [Там же, с. 739].

На греческом Востоке изначально утверждалось, что «в Боге – три *ипостаси*, то есть три субъекта, подлинных и реальных, а не просто три *проболо* (лика), или три явления *ad extra*... У каппадокийцев Лица первенствуют над общей природой...» [Там же, с. 741]. Формулировка монотеизма у каппадокийцев апофатическая: «единая сущность Божия всецело трансцендентна, но Бог при этом являет Себя как Троицу ипостасей, действующую в истории спасения». При этом И. Мейендорф признавал, что Святая Троица у каппадокийцев – не философская схема, и корни расхождения между Западом и Востоком лежат не только в философских предпосылках, но и в библейской герменевтике [Там же, с. 739, 742].

Божественные Лица не просто «образы бытия» Божественной природы (как это принято на Западе). Они перихоретически «обладают» Божественной природой, единой и неделимой. При этом Божественная природа всегда остается трансцендентной, а «человеческие личности входят в общение любви Трех Божественных Лиц по благодати». В восстановлении такой межличностной связи и состоит спасение [Там же, с. 743].

Важная особенность учения о Лице в Святой Троице заключается в том, что Лицо мыслится не только отличным от сущности, но и открытым к усвоению внеположенного Ему естества и потому *способным к реальному изменению без изменения собственной природы*. Эта способность явлена нам в Сыне Божиим, ставшем Сыном Человеческим в результате воипостазирования человеческой природы, то есть принятия ее в единство Своей Ипостаси. Так образовался ипостасный союз двух природ: тварной – человеческой и трансцендентной

миру нетварной – божественной. Открытость человеческой личности заключается в том, что она может быть обожена по благодати и тем самым также выступить за пределы своей природы [23, с. 743–744].

Таким образом, православие понимает допустимую и реально существующую в Боге способность изменяться не природно (по сущности), о чем пишут все сторонники идеи «страдающего Бога», а ипостасно.

Православное учение о Лице «приобретает в трудах православных авторов XX века статус *содержательной методологической основы* решения богословских задач», – заключил С.А. Чурсанов [21, с. 72]. Эта методология будет использоваться и в данной статье.

Определение термина «страдание» («страсть»)

Обратимся, наконец, к святоотеческому определению термина *страдание*. Иоанн Дамаскин различал два вида страдания. В первом случае «страдание (*πάθος*) есть движение, производимое одним [предметом] в другом». Оно отличается от действия (*ἐνέργεια*), которое есть «движение деятельное» («дейтельным же называется то, что движется само от себя»). Во втором случае страдание есть движение «вопреки природе» (как действие есть движение согласно природе). «Вот в этом смысле действие называется страданием, когда оно подвигается несогласно со [своей] природою, [безразлично] от другого или от себя самого» [22, с. 218]*. Согласно христианской догматике, Божественная природа абсолютно бесстрастна, то есть не подвержена страданию в обоих смыслах [Там же, с. 184–185, 282–283].

4. Страдания Бога Сына

4.1. Страдания Христа

В богочеловеке Иисусе Христе нет человеческой личности

В вероучительном определении Халкидонского собора утверждается, что после вочеловечения Сын Божий познается нами «в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». При этом не нарушается различие двух естеств, но «сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лице и одну Ипостась» одного и того же Сына, Бога Слова, Господа Иисуса Христа [24, с. 48]. Это означает, что в Иисусе Христе нет человеческой ипостаси (тварного личного субъекта), но вся человеческая природа – ум, душа, тело, воля – восприняты в единство божественной Ипостаси Сына (подробнее см.: [21, с. 76–131]). Поэтому личностным

* В нашем контексте термин *πάθος* для ясности переведен как «страдание», а не как «страсть». – В.Н.

субъектом, воспринимающим страдания человеческого тела Христа, является Бог Сын. Святитель Кирилл Александрийский (V в.) пояснял, что Второе лицо Святой Троицы – Слово «сделало человеческий опыт Своим собственным, преобразуя его изнутри... Слово, Которое выше страдания в Своей собственной природе, страдает в воспринятой человеческой природе и побеждает страдание» (цит. по: [25, р. 175]).

Личная
идентичность
Христа

Таким образом, в V веке был дан ответ о личной идентичности Христа: «Один от Святой Троицы пострадал плотию». «А это означало, – пишет И. Мейендорф, – что Бог лично усвоил Себе смертное состояние вплоть до приятия самой смерти: Бог умирает во плоти! Однако эта человеческая смерть не переживается Богом в Его единой сущности...». Теопасхизм не стал «патрипассианством» модалистов*, у которых на Кресте умер Сам Отец [23, с. 741–742].

Бог может страдать
и сострадать
ипостасно

Таким образом, можно говорить о страданиях Бога, имея в виду ипостась Сына, воспринимающую страдания Своей человеческой природы и природы Церкви**. Иначе говоря, Бог бесстрастен по Своему естеству, но не бесстрастен по ипостаси: *Он может страдать и сострадать ипостасно****.

Итак: а – Бог может страдать; б – в Боге страдает «кто», а не «что», то есть Бог, бесстрастный по Своей нетварной природе, после вочеловечения Сына является субъектом страданий человеческой природы Иисуса Христа.

Теперь постараюсь показать, что Бог страдает не только по собственной человеческой природе, но в Сыне сострадает созданному Им миру.

* *Патрипассианство* – учение о страдании Отца в лице Иисуса Христа, модалистическое направление монархианства. Согласно учению Праксея и Ноэта, Бог Отец и Бог Сын различны только *secundum modum*. Иисус Христос – это Бог Отец, Который в воплощении выступает в модусе Сына и в этом модусе пострадал (*Pater passus est*: отсюда название данной фракции модалистов – патрипассиане). Тертуллиан, опровергший это учение в своем сочинении «*Adversus Praxeam*», назвал его патрипассианством (*patripassionismus*).

** «Церковь – это наша природа, возглавляемая Христом, содержащаяся в Его Ипостаси», – писал В.Н. Лосский и называл Церковь «воипостазированной» в ипостась Сына [26, с. 139].

*** В другой моей работе [27] более детально рассмотрены догматические аспекты страданий Иисуса Христа в период Его земной жизни: их необходимость по домостроительству, естественный характер, существенное и личное усвоение страданий (сострадание), природная необходимость в отношении Его тварной природы, добровольность в отношении Божественной ипостаси Сына, совершенство (полнота) и др.

4.2. Страдания человечества и страдания Христа

Очевидно, что, говоря о сострадании Бога твари, в первую очередь, мы должны иметь в виду Сына Божия, причастного тварному миру через Свою человеческую природу, то есть говорить о продолжающихся страданиях Иисуса Христа после Вознесения. Обзор свидетельств Священного Писания и святых отцов на эту тему сделан в другой моей работе [28]. Здесь основное внимание уделю догматическому обоснованию.

Бог сострадает нам только в безгрешных страданиях

Сын Божий, вочеловечившись и добровольно восприняв человеческую природу, уподобился нам лишь в безгрешных страстях. При этом Его неукоризненные страсти (голод, жажда, усталость, боль и т.п.) были добровольными*. В Евангелии во Христе на первом месте мы всегда видим волю Отца, то есть Божию, стремление к истине. Потому все претерпеваемые Иисусом Христом искушения и страдания суть добровольные страдания *ради истины*. Поэтому и сострадать нам Господь может только в том же.

Это обстоятельство особо подчеркивал преподобный Максим Исповедник (VII в.): «Бог... страдания каждого сострадательно восприимлет в Себя... по соответствию (анalogии) [Своему] страданию в каждом [человеке]...» [30]**. О том же ранее писал святитель Григорий Неокесарийский (III в.): «Бог не знает и страдания стыда, вследствие чего Он мог бы стыдиться страдать, поскольку гордость всегда чужда ему... Для Бога предпочтительнее страдания от железа или огня, чем страдание от [желания] суетной славы. Ибо этого последнего страдания Бог не мог бы исцелить, если бы оно было у Него Самого» [32, с. 202].

Страдания Христа доказывает Евхаристия

Страдание Спасителя после Его Вознесения доказывает и Евхаристия, тот духовный опыт и ведение, которые она дает Церкви, ибо то, что открывается в Евхаристии, относится не только к прошлому с его Голгофой и Крестом, но и ко всему Домостроительству спасения, а значит, и к нашему настоящему***. Те страдания

* Иоанн Дамаскин: «...в Нем не усматривается ничего вынужденного, но всё – добровольное. Ибо по собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно боялся, добровольно умер» [22, с. 276–277]. Также см.: [29, с. 362–364].

** Цит. по: [31, с. 458, комментарий XVII].

*** Николай Кавасила писал: «В священнодействиях литургии “мы созерцаем здесь образ Христа, Его дела в отношении к нам и *Его страдания*”. Созерцание это должно возбуждать в нас такие чувства, чтобы “мы не умом только размышляли, но некоторым образом видели... перенесение оскорблений Благословенным, *страдания Бесстрастного*”...» (курсив мой. – В.Н.) [33, с. 202, 205]. Также см.: [34].

Господа, которые открываются верующим на литургии, относятся к жертвенному служению Иисуса Христа, продолжающемуся и ныне. Подчеркнём, что страдания Господа после Вознесения не умаляют величия и значения Крестной жертвы, а означают только, что *страданиями Спасителя сопровождаются и объективное, и субъективное спасение*, то есть оба этапа жертвенного служения Иисуса Христа (до и после Вознесения). Святой Николай Кавасила говорил: «...там [в крестной жертве Он] вообще освобождает природу от поношения, в одном теле и в одной душе победив грех, здесь [в Евхаристии] каждого из людей очищает от грехов и сопоставляет Богу, а сие человеколюбнее оно» [35, с. 83]. Неубывающая и непреложная любовь Божия к Своему страждущему творению обуславливает донныне не прекращающееся страдание Сына.

4.3. Христос сострадает всему человечеству

Сын Божий восприимлет страдания Своего человеческого Тела, расширившегося до размеров Церкви, претерпевающей гонения ради Бога и истины. Климент Александрийский (III в.) писал: «Подобно тому, как пользу и исправление людей, являющихся Его порождением и творением, Учитель и Спаситель воспринимает в качестве благодарения и чести Себе, так и вред, причиняемый верующим, Он расценивает как неблагодарность и презрение к Себе» [36, с. 206–207]*.

Христос страдает от грехов христиан

Господь также *страдает и от грехов христиан* (ср.: 1 Кор. 11: 27; Евр. 10: 29). Священномученик Киприан Карфагенский (III в.) говорил, что те пресвитеры, которые прежде принесения покаяния падшими «дерзают возносить за них жертву и преподавать им Евхаристию», тем самым ругаются «над святым Телом Господа» [37, с. 355]**. Как писал С.Л. Епифанович, по учению преподобного Максима, *Господь распинается в нас* не только в наших аскетических трудах, но и демонами, когда мы оставляем заповеди и предаемся страстям и порокам [39, с. 134, прим. 4]***. Толкуя разделение риз Спасителя стражниками (Ин. 19: 23), Максим Исповедник писал: «Верхняя же одежда есть чувственный мир, разделяемый четырьмя стихиями: его, как

* Климент Александрийский. Строматы, VII.3.21. Пер. Е.В. Афонасина [36, с. 206–207] (исправлен мной по греч. тексту. – В.Н.)

** Также см.: [38, с. 278].

*** С.Л. Епифанович, в частности, указывал на «Главы о богословии» [40, с. 225, 240].

четыре одежды, делают *распинающие духовно в нас Господа...* Поэтому... познаём... как в нас, при нашем *нерадении к добру, распинается Господь*, и как Он обнажается в силу нашего неделания добра, а бесы для служения через нас страстям делают, словно одежды [Его], тварь Его» [41, с. 38].

Любовь Божия
распространяется
на всё человечество

Любовь Божия распространяется не только на христиан, но и на всё человечество. Бог действует в мире не только благодатно силою Святого Духа, но во Христе соучаствует во всей человеческой жизни Своим богочеловечеством, то есть природно, ибо Его человеческая природа вмещает всё человечество. Господь страждет в каждом страждущем человеке – алчет с голодными, жаждет с жаждущими согласно Его речи о Страшном суде (Мф. 25: 31–46)*. «Поистине страсти Господа продолжаются до конца мира, – говорил святитель Лев Великий, – и как Сам Он почитается своими святыми и любим ими, а тот, кто питает и одевает бедных, делает это Ему (ср.: Мф. 25: 34–40), так *Сам Он и страдает во всех и со всеми*, кто терпит скорби ради правды» (курсив мой. – В.Н.) [43, с. 383].

Христос страдает
от любви
к праведникам
и нераскаянным
грешникам

Бог стал человеком, чтобы сделать людей блаженными [32, с. 206–207]. Но поскольку и после Голгофы и Вознесения не все еще блаженны, а много страждущих и заблуждающихся, то и в славе Своей Господь сострадает и любит человечество и желает всем спастись и снова в муках жертвенной любви прощает распинателей Своих, распинающих Церковь – Тело Его, и призывает к Себе и ждет покаяния от грешников. Потому скорби и страдания Сыну доставляют все люди, не отвечающие на призыв Его любви, не желающие соединиться с Ним в одно Тело Церкви в духовном браке души с Богом, о котором говорил Спаситель (Мф. 22: 2–14, Лк. 14: 16–24) и писали Святые Отцы**. Потому Сын Божий страдает от взаимной любви к праведникам и от безответной любви к нераскаянным грешникам.

* Из контекста евангельского отрывка видно, что речь идет о всех страждущих. Святой Феофилакт Болгарский пишет в комментарии: «Называет меньшими братьями или учеников Своих, или всех вообще бедных, так как всякий бедный по тому уже самому брат Христа, что Христос жил в бедности... Господь относит к Себе самому то, что сделано для бедных» [42, с. 228].

** Например, преподобный Макарий говорил: «...Господь весьма скорбит о душе, которая Его не любит, потому что Он послал и пригласил *всех* на брак – как это повествуется в Евангелии – и весьма опечалился относительно тех, которые не пришли. Брак же этот есть небесный и духовный: жених – Дух; невеста – дух (душа)...» (курсив мой. – В.Н.) [44, с. 244].

Совершенная любовь
равно любит всех
людей

Максим Исповедник писал: «Совершенная любовь не разделяет единого естества человекoв соответственно их различному внутреннему настрою (*γνώμη*), но она всегда обращает свой взор на это единое естество и равно любит всех людей: усердных в [добродетели] как друзей, а нерадивых – как врагов; она благодетельствует им, долготерпит и переносит причиняемые ими [скорби]. Она... страдает из-за них, если обстоятельства того требуют, дабы и [нерадивых] сделать своими друзьями, если это возможно, а если невозможно, то она остаётся верной самой себе, всегда равно являя плоды любви всем людям. Так и Господь и Бог наш Иисус Христос... пострадал за всё человечество и всем равно даровал надежду воскресения, хотя каждый делает себя достойным либо славы, либо [вечного] наказания» [45, с. 103].

Земные страдания
Христа
обуславливают
Его сострадание
после Вознесения

Как показывают исследования неврологов и нейрофизиологов, сострадание (сочувствие, эмпатия) другому человеку является реальным переживанием боли за того человека, с которым наблюдатель находится в эмпатической связи (любви, дружбе, симпатии) [46]. Необходимым условием является собственный опыт наблюдателя в переживании ноцицептивной боли, то есть боли, возникающей при непосредственном воздействии повреждающего фактора на периферические болевые рецепторы различных органов и тканей [Там же, р. 250]. Из сказанного ясно, почему Иисус Христос во время земного служения добровольно испытал в полной мере все безгрешные страдания, «усовершенся» в них (Евр. 2: 10) и даже отказался от слабого обезболивающего (напитка, омрачающего сознание) перед Своим распятием на Кресте (Мф. 27: 34; Мк. 15: 23) [47, с. 718–719]. Тем самым Он запечатлел в Своей человеческой природе опыт телесных и душевных страданий, стал совершенным в них (Евр. 5: 9) и потому *физиологически может сострадать* нам в немощах наших (Евр. 2: 18).

Небесный Христос
испытывает
эмпатическую боль
за безгрешные
страдания
человечества

Поскольку Христос обладает совершенной человеческой природой, Он имеет совершенную любовь и сострадание ко всем людям. Вследствие этого Христос переживает *максимальную эмпатическую боль* за безгрешные страдания всех людей, то есть за те физические и душевные *муки, опыт которых запечатлен в Его человеческой природе*.

В определенной мере сказанное распространяется и на всё творение, которое также подлежит спасению Богом вслед за человеком, «потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего её, в

надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8: 20–21). Согласно известной сотериологической формуле, что не воспринято, то не исцелено. Поэтому Господь усваивает Себе боль творения, чтобы исцелить его от страдания. Подчеркнем, что здесь речь идет о личном восприятии Богом Сыном страданий твари через *сострадание ей* человеческой природы Иисуса Христа.

Таким образом: а – Бог может ипостасно сострадать твари; б – Сын Божий ипостасно страдает всему человечеству в безгрешных страданиях.

5. Страдания Бога Отца: предварительные замечания

Остается еще один вопрос: о возможности страдания для других Лиц Святой Троицы (по антропоморфной аналогии чаще говорится о страданиях Бога Отца).

«Сам Отец также страдает» (Ориген)

Ориген (III в.) полагал, что страсти Сына и Отца начались еще до воплощения Логоса. Логос «сошел на землю из сострадания к человеческому роду; собственно, Он пережил наши страдания еще до того, как Крест, и еще прежде, чем благоволил принять нашу плоть... Это были страдания [страсти, *pathos*] любви. И разве не очевидно, что Сам Отец... также страдает? ...Бог переносит наши беззакония, подобно тому, как Сын Божий принимает на Себя нашу боль. Сам Отец... претерпевает нечто исходящее от любви...»^{*}.

В падшем мире любовь может вызывать страдание в любящем человеке. Однако у Бога, трансцендентного миру, всё иначе. Исходя из догмата бесстрастности Божественной природы, любовь Божия к творению как свойство этой природы, не может производить страдание в Боге в обоих смыслах, указанных Иоанном Дамаскиным: 1 – она не может *насильственно* увлекать Бога на какое-либо действие, например вочеловечение Сына, о котором писал Ориген («страдание (*πάθος*) есть движение, производимое одним [предметом] в другом», типа гнева в душе человека в примере у Дамаскина) или 2 – быть действием, противным Божественной природе («когда оно подвигается не согласно со [своей] природою, [безразлично] от другого или от себя самого», говорит Дамаскин).

Человеческое страдание Сына и сверхчеловеческая боль Отеческой любви

Однако для христианина очевидно, что в словах Оригена есть своя правда, ибо не может сердце верующего признать, что Бог Библии абсолютно равнодушен («бесстрастен») к страданиям человека. Думается, что в

* Ezech. h. 6,6 Baehr. VIII, 384–385. Цит. по: [48, с. 306–307].

Священном Писании, в творениях учителей Церкви и Святых Отцов отражена интуиция неразрывного единства любви и страдания Отца и Сына. Объясним почему. Человеку как образу Божию, отпечатку Божественного Логоса в тварной природе (по выражению Григория Богослова), Самим Богом дана способность в духовном опыте познавать умом и переживать в своем сердце *человеческое страдание Сына Божия и сверхчеловеческую боль Отеческой любви к Сыну и к Своему творению*. «Ибо если судить по-человечески... – говорил Кирилл Александрийский, – то посылавший за нас на смерть Сына Бог и Отец *некоторым образом испытывал боль*, хотя и ведал, что Он ничего не потерпит вредного, так как и Сам Он бесстрастен, как Бог. Однако, помышляя о пользе, имевшей произойти от смерти Его... Он не заботился о любви, свойственной Ему, как Отцу. Посему и Павел удивляется Ему, говоря: “Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас” (Рим. 8: 32). Ибо в чем по справедливости состоит чудо любви к нам Бога и Отца, как не в том, что Он, по-видимому, *потерпел то, чего не желал*, предав за нас Своего Сына? Так думать побуждает нас Павел, говорящий: “не пощадил”, что говорится... только о совершающих какое-либо великое дело...» (курсив мой. – В.Н.) [49, с. 85–86].

В мистическом опыте человек может переживать страдания Бога Отца

Духовный опыт Церкви, запечатленный в словах святителя Кирилла, дает ответ на вопрос: Бог Отец «испытал боль», претерпел нежелаемое, то есть *пострадал*. Каким образом? Отец пострадал не в Своем бесстрастном естестве, а в человеческом восприятии так, как эти отношения Отца и Сына переживает человек в своем мистическом опыте («если судить по-человечески»). Однако возможно и другое догматическое объяснение.

6. Православное богословие Божественного страдания

В лице Сына Бог воспринял страдания человеческой природы Иисуса Христа ипостасно, то есть лично, и потому Бог на опыте познал *что* есть страдание человеческого тела и души. После Вознесения Сын Божий уже не страдает собственным телом, однако Он страдает скорбями всего человечества, но только безгрешными, теми, опыт которых запечатлен в Его человеческой природе. Господь, будучи свят и праведен не только по Божеству, но и по Своему человечеству, не может сострадать нам в грехе, однако по Своей великой любви к нам лично усваивает Себе наши безгрешные страдания, как мать сострадает своему ребенку.

6.1. Сущностное и относительное усвоение

Догматически сострадание Сына можно объяснить, по Иоанну Дамаскину, через различение природного и личного усвоения ипостасью Сына Божия того, что свойственно человеку [22, с. 282–283]. В земной жизни Сын Божий ипостасно страдал, восприняв «природно и сущностно» человеческое естество, «от природы предназначенное страдать». После Вознесения Господь страдает вследствие *личного и относительного усвоения*, «когда кто-либо принимает на себя лицо другого по причине какого-либо отношения, то есть сострадания или любви». И как в Своей земной жизни «Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не есть природно... не Сам будучи этим или сделавшись, но принимая наше лицо и поставляя Себя наряду с нами», так и после Вознесения Он по любви и состраданию усваивает Себе муки человечества. Очевидно, что после Вознесения речь идет только о личном и относительном усвоении Сыном Божиим страданий людей*.

Бог ипостасно
сострадает
человечеству через
человеческую
природу Христа

Таким образом, после вочеловечения Бог в лице Сына не только любит Свое творение, но и сострадает ему ипостасно через человеческую природу Христа: человеческая любовь Иисуса благодаря личному усвоению страданий твари причиняет Ему муки, субъектом которых является Сын Божий. Соглашаясь с суждением Иоанна Дамаскина, что «невозможно найти пример, во всем подобный, как в учении о Боге, так и о Домостроительстве» [22, с. 283], всё же попытаюсь проиллюстрировать сказанное о личном усвоении чужого страдания.

Святые участвуют
в Христовых
страданиях
и страданиях
ближних

Предание Церкви свидетельствует, что святые, подвигом жизни уподобившиеся Христу, удостоиваются «участвовать в Христовых страданиях» (1 Пет. 4: 13) и страждут страданием многих, как Христос страждет страданием всего человечества. Именно любовь и сострадание ближнему приводят святого к обожению (облекают в нетварную славу) и дают силы творить чудеса. Преподобный Максим Исповедник в «Мистагогии» писал: поскольку Бог, сказавший, что всякое

* Различение сущностного и относительного усвоения позволяет согласовать противоположные высказывания Святых Отцов, одни из которых говорят о продолжении страданий Спасителя после Вознесения, а другие об их прекращении. Например, Игнатий Богоносец писал: «Бог во плоти... *сперва подверженный, а потом не подверженный страданию*, Господь наш Иисус Христос» (курсив мой. – В.Н.) [50, с. 7–8].

благодеение ближним сделано Ему (Мф. 25: 40), всегда Сам сострадает каждому человеку, то Он «подлинно явит могущего благодеторить и благодеторящего Богом по благодати и сопричастию, поскольку такой человек *благоподражательно воспринял* свойство и действие Его благодеения». Такой человек, «подражая Богу, своим человеколюбием боголепно врачует скорби скорбящих и, согласно спасительному Промыслу, являет в своей любви [к ближнему] такую же силу, какая свойственна Богу» [51, с. 182]. В.М. Лурье комментирует эти слова: подражатели «Христу, которые суть Бог по обожению, соответственно этой же мере Промысла, разделяют добровольно (“по расположению”) божественное и человеколюбное со-страдание, участвуя в страсти Господней». Таким образом, Максим «пишет не о внешнем подражании святых спасительным страстям Христовым, но [о] таинственном и реальном» [31, с. 458].

В Церкви для святых устанавливается общность страданий и славы

Поэтому в Церкви как Теле Христовом для святых устанавливается единство (общность) страданий и славы (обожения). Симеон Новый Богослов писал, что он знал человека, плачущего о грешниках до такой степени, что «он в некотором смысле *облекся в них и вменил себе самому* прегрешения, которые они совершили... Ибо он был связан с ними во Святом Духе такими узами любви, что не хотел даже войти в Царство Небесное, если бы для этого надо было разделиться с ними» (курсив мой. – В.Н.) [52, р. 423–425]*. О том же писали многие святые прошлого и подвижники нашего времени [54, с. 68–70, 76; 55, с. 203; 56, с. 331, 440].

6.2. Перихорисис и интерсубъективность

Сказанное об относительном, или личном, усвоении можно объяснить в других терминах.

Лица Святой Троицы имеют взаимное проникновение (περιχώρησις)

Как писал Иоанн Дамаскин, в тварном мире вообще и среди людей в частности «различие лиц усматривается на деле», а единство созерцается: «общая природа может усматриваться разумом. Ибо и ипостаси не находятся друг в друге, но каждая особо и порознь», имея множество отличий (так, Петр и Павел, имея общую человеческую природу, отличны друг от друга видом, нравом, силой и т.п.). Однако в единосущной Святой Троице «ипостаси суть друг в друге, не так, что сливаются, но тесно соединяются, по слову Господа, сказавшего: “Я в Отце и Отец во Мне” (Ин. 14: 11)... Ибо Они соединяются... и имеют

* Цит. по: [53, с. 470–471].

взаимное проникновение (περιχώρησις) без всякого слияния и смешения... потому что Они не выходят вовне и не отсекаются по сущности... Ибо Божество... в разделенном – неразделенно» (курсив мой. – В.Н.) [22, с. 172–173]. Дамаскин заимствовал термин «перихорисис» у Григория Богослова и обозначал им взаимное проникновение Божественных Лиц, или иначе: взаимное пребывание Божественных Ипостасей – одна в другой. Григорий показывал это на примере взаимопроникновения ума, мыслей и души в человеке [Там же, с. 354, прим. 89]. На перихорисис Божественных ипостасей указывают многие слова Христа в Евангелии (Ин. 14: 10–11, 20; 16: 13–15, 28, 32; 17: 10–11, 21–23).

Перихорисис между
тварными
ипостасями

Таким образом, перихорисис есть между единосущными Божественными ипостасями в Святой Троице, а между людьми до их обожения, вследствие индивидуальных природных отличий, нет взаимопроникновения (перихорисиса) ипостасей, обеспечивающего многоипостасное единство человечества, которое заповедано нам Господом по примеру Святой Троицы и которое мы можем обрести только во Христе (Ин. 17: 11, 21–23. Ср.: Кол. 3: 8–11). Однако по мере уподобления человека Христу степень единосущия с Ним, а в Его человеческой природе и с другими людьми, возрастает, поэтому для святых перихорисис становится в определенной мере возможен, поскольку на пути обожения разделенность тварного мира преодолевается.

У сродных существ
каждая ипостась
действует сама
по себе

Святитель Григорий Палама полагал, что в отличие от Святой Троицы в творении «у сродных [существ имеется много] подобного, но каждая ипостась действует сама по себе, так что у каждой есть собственная энергия» [57, с. 172–173]. В.М. Лурье комментировал это так: «Действительно, единосущие как таковое есть и между отдельными людьми, но степень единства между ними весьма далека от внутритроичного. Это связано с тем, что между людьми – пока они не достигли обожения – нет “перихорисиса”. По буквальному смыслу цитируемых слов свт. Григория из этого следует, что энергия у разных человеческих ипостасей не едина... Однако в строгом смысле слова это не так – ведь, как известно, существует общая энергия, или воля, человеческого естества, воспринятая Христом. В терминологии св. Максима следовало бы сказать, что энергия едина, а различны “произволения” (произволение, или προαίρεσις, есть результат наложения на общую волю естества индивидуального “выбора”, или “решения” – γνῶμη)» [31, с. 437, коммент. XI].

В Церкви
устанавливается
тройкий перихорисис

Поэтому в Церкви как Теле Христовом при содействии Святого Духа устанавливается тройкий перихорисис: 1 – «взаимопроникновение» божественных и тварных энергий (благодаря чему еще при жизни происходит обожение святых (однако в этом случае перихорисис условный в том смысле, что божественная природа не становится тварной, но во Христе Божественная ипостась Сына приобретает тварные энергии); 2 – взаимопроникновение (взаимопробывание) Божественных и тварных ипостасей*, вследствие чего святые чувствуют в себе личное присутствие Бога и получают опытное знание Его; 3 – взаимопроникновение тварных разумных ипостасей (людей), благодаря чему возможно знание внутреннего содержания другого человека (его мыслей, прошлых поступков, грехов и т.п., что известно в виде явления прозорливости), а также необычайно глубокое и сильное сострадание**.

Интерсубъектив-
ность в Святой
Троице,
по Д. Станилоэ

Известный православный богослов протоиерей Думитру Станилоэ писал, что духовный характер прозрачности, или взаимопроникновения (перихорисиса), Божественных лиц может быть выражен полнее философским термином «интерсубъективность». Бог есть Троица чистых субъектов. Ни один из этих субъектов не рассматривает как объект ничего в Лицах двух Других, ни в Себе Самом. Он переживает Себя и Их как чистые субъекты. Они являются полностью внутренними Друг для Друга. «Несмешанный характер Божественных субъектов подразумевает их полную интерсубъективность», – писал Д. Станилоэ. Поэтому можно говорить о едином Боге и трех «Я». Частично реализованная способность человеческого «я» быть простым единством, находиться в онтологическом и диалогическом отношении с другими «я» и заключать их в себе как субъекты – это реальность, которая совершенно осуществлена в Боге. В человечестве каждое «я» имеет право на содержание, которое в большой мере отличается от содержания других «я».

В Святой Троице
каждое «Я»
принадлежит
другому «Я»

Но в Святой Троице каждое «Я» имеет право на то, что принадлежит другому «Я». «Это как если бы другое “я”, внутреннее для моего собственного “я”, имело право на всё, чем я являюсь, и пользовалось этим как совершенным тождественным содержанием диалога, диалога отдачи и получения, или же неутомимой любви», – пояс-

* См.: Ин. 14: 20, 23; 15: 4–7; Рим. 8: 9–11; 1 Кор. 3: 16; 2 Кор. 13: 3–5; Гал. 2: 20; Кол. 1: 27.

** Подробнее эта тема рассмотрена мной в [58].

нял Д. Станилоэ. И, наконец, самая важная для нас догматическая интуиция Д. Станилоэ: «Интерсубъективность и взаимное утверждение ведут к тому, что Отец, ощущая Себя как Отца, одновременно ощущает как Отец всю сыновнюю субъективность Сына. Субъективность Сына является внутренней и для Него, но как для Отца. Она является бесконечно более внутренней для Него, чем сыновняя субъективность земного сына для земного отца или для земной матери, которая способна *поставить себя на место своего сына и жить его радостями и горестями* (курсив мой. – В.Н.) даже и с большей интенсивностью, чем он сам переживает их... Так и Сын испытывает отцовскую субъективность Отца в Своей собственной сыновней субъективности, то есть как Сын.

В Святой Троице всё является общим и перихоритическим

В Пресвятой Троице всё является общим и перихоритическим, и в то же время в этом общем движении субъективности одного в другом нет смешения различных способов, которыми эта субъективность совместно ощущается». Сказанное об Отце и Сыне справедливо и для третьей Божественной ипостаси – Святого Духа. Как писал Д. Станилоэ, совершенное взаимопроникновение, сочетаемое с совершенным сохранением собственной идентичности есть специфическая особенность и способность личного бытия в Святой Троице [59, р. 260–264].

О том же писали православный философ и богослов Х. Яннарас [60, с. 73], а также кардинал Г.У. фон Балтазар*.

Указанная особенность сохранилась и после воплощения Сына. Максим Исповедник объяснял Фалассию: «Во всем Сыне, через Воплощение самоосуществляющем таинство нашего спасения, сущностным образом (κατ' οὐσίαν) [пребывал] весь Отец – не воплощаясь [Сам], но благоволя Воплощению Сына; также и весь Святой Дух присутствовал сущностным образом (κατ' οὐσίαν) во всем Сыне – не воплощаясь [Сам], но содействуя Сыну в Его Воплощении ради нас» [61]**.

* «Во внутрибожественном обмене Лица Троицы не отдают друг другу “нечто от Себя”, но передают Себя в полное владение и различны только в этом “бытии-друг-в-друге”» [18, с. 69].

** Выражение κατ' οὐσίαν буквально означает «по сущности». Из контекста видно, что Максим Исповедник имел в виду не сущностное (по природе), но реальное сопresутствие Отца и Святого Духа в Сыне в Его воплощении, то есть интерсубъективное, или перихоритическое, сопresутствие (взаимопребывание) Первой и Третьей ипостасей во Второй ипостаси, ставшей человеком. Эту верную интуицию терминологически Максиму тогда сложно было выразить иначе, вследствие неразвитости на тот момент богословской терминологии.

Отец и Святой Дух
имеют опыт
ипостасных
страданий Сына

В силу сказанного можно утверждать, что Отец и Святой Дух также имеют опыт ипостасных страданий Сына в воплощении, как это предполагал, например, архимандрит Софроний (Сахаров). Исследователь его творчества писал: «Бог Троица в кенотической любви к тварному миру опустошает Себя на Кресте через Свою воплощенную Ипостась. Этот вывод подразумевается риторическим вопросом, формулируемым отцом Софронием: “Позволительно ли человеку... в своем умном созерцании уразуметь соучастие Отца и Духа Святого в крестной смерти Сына?”» [54, с. 57].

Если это справедливо, то тогда и страдание твари, воспринимаемое Сыном через Свою человеческую природу по личному усвоению (как эмпатическую боль), благодаря перихорисису ипостасей в Святой Троице также становится личным (ипостасным) опытом Отца и Святого Духа. В таком случае все три Лица Святой Троицы являются субъектами страданий сотворенного Богом мира. При этом каждое из Лиц не смешивается с Другими: Отец и Дух, сохраняя Свою субъективность и не теряя Своих ипостасных отличий, воспринимают страдания твари *через субъективность Сына*. Поскольку смешения Лиц или их слияния не происходит, то в данной концепции нет признаков древней ереси патрипассианства.

В продолжение изложенного в разделе 5 замечу, что переживание человеком в мистическом опыте страданий Сына и сострадания Ему Бога Отца означает, что человек может быть допущен Творцом во внутритроичные интересубъективные отношения и воспринимать субъективность Отца через субъективность Сына благодаря перихорисису ипостасей человека и Бога, с Которым христианин соприроден по тварному естеству Иисуса Христа, будучи членом Его Тела благодаря Евхаристии.

7. Выводы по исследованию

Выше было показано, что согласно православному учению: 1 – Бог, бесстрастный по божественной природе, после вочеловечения Второй ипостаси страдал ипостасно (лично), то есть был субъектом страданий человеческой природы Иисуса Христа, воспринятой в единство Ипостаси Сына Божия, в течение Его земной жизни; 2 – после Воскресения и Вознесения Христа прекратились страдания Сына Божия по природному (сущностному) усвоению страданий Его собственной человеческой природы, но продолжается Его *сострадание* человечеству в безгрешных страстях по личному усвоению (благодаря межипостасному перихорисису с тварными разумными

Отец и Святой Дух
через Сына
сострадают всему
человечеству

ипостасями, как эмпатическая боль); З – вследствие перихорисиса ипостасей в Святой Троице, Отец и Святой Дух, как и Сын, имеют опытное знание страданий сотворенного мира.

Единосущие всех Лиц Святой Троицы, внутритроицкая любовь-самоотдача и перихорисис (полная intersубъективность) Божественных Лиц делают возможным *ипостасное* «сострашие» Отца и Святого Духа страдающему Сыну, а через Него и всему человечеству. При этом сохраняется бесстрастность божественной природы, трансцендентность Бога миру (Его невовлеченность в тварный онтологический порядок), а тем самым и возможность избавления Богом мира от страданий.

Таким образом, было показано, что Бог не только по всеведению знает о страданиях твари, но в дополнение к этому после вочеловечения Сына вся Святая Троица, бесстрастная и трансцендентная миру по Своей Божественной природе, может ипостасно (личностным образом) сострадать страждущему человечеству.

Тем самым заявленная теологическая проблема страданий бесстрастного Бога получила истолкование с позиций православного учения о Лице (Ипостаси). Учитывая актуальность проблемы, представляются необходимыми дальнейшие исследования православных богословов по данной теме.

8. Страдающий Бог и теодицея

Можно ли оправдать
Бога за зло
в сотворенном Им
мире?

По согласному свидетельству Священного Писания и многих святых, Бог по великой любви к Своему творению страдает вместе со всем человечеством. Богословское обоснование совместимости этого утверждения с догматом бесстрастности Божественной природы было изложено выше. Но может ли нравственное чувство человека быть удовлетворено даже и таким знанием, если оно просто принято на веру? Решает ли «богословие страдания» (или «доктрина страдающего Бога») проблеме *теодицеи* – оправдания Бога за зло, присутствующее в сотворенном Им мире?

С одной стороны, знание о сострадании Бога человеку значительно углубляет известное богословское «оправдание страданий». Согласно последнему, «Бог есть любовь» (1 Ин. 4: 8) и потому всё происходящее с человеком, в том числе и его страдания, является исцеляющим актом любви Божией. В перспективе вечности смысл страданий – в очищении человека от духовной и нравственной нечистоты для восприятия большей славы в вечной жизни после всеобщего воскресения.

Рассудочное знание о страдающем Творце недостаточно для теодицеи

С другой стороны, рассудочное знание о страдающем Творце для многих людей может оказаться недостаточным и ужасы двух мировых войн, атомных бомбардировок Хиросимы и Нагасаки, а также тысячи других бедствий общечеловеческого масштаба, не говоря уже о личных страданиях и страданиях своих близких, не смогут в их глазах быть оправданы никаким благим Промыслом.

В чем заключается благодать Творца, когда страдают и умирают невинные безгрешные дети? Если эту мысль продумать до конца и принять всей полнотой сердца, то можно сойти с ума, как это случилось с Иваном Карамазовым, который, приняв умом постулат благодати Творца, отказался принять сотворенный Им мир, полный страдания, и будущую гармонию, построенную хотя бы на одной слезинке невинного ребенка [62, с. 214–215]. Как писал В.К. Кантор, Иван Карамазов противопоставляет *вечности* неутоленное гармонией *сегодня*. «Человек не в состоянии воспринять время Бога, который держит в себе прошлое, настоящее и будущее и знает поэтому всё. Человек не может понять причины напастей, особенно массовых, когда гибнут без разбора все. Несмотря на веру в Бога, человек живет земной жизнью и иначе не может» [63, с. 98].

Как рационально объяснить иррациональный мир и оправдать Бога-Творца?

Как рационально объяснить *такой* иррациональный мир и оправдать за него Бога-Творца? Иммануил Кант в своей статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» [64] показал невозможность решения проблемы рассудочного оправдания Бога человеком, поскольку ответ будет превосходить человеческую способность к рассуждению. Тем не менее во всем мире (в том числе в Германии) проводятся многочисленные конференции, на которых проблема теодицеи рассматривается с позиции философии, протестантской и католической теологии, издаются монографии с авторскими концепциями и т.д. Значит, человек по-прежнему не может примирить зло в мире и представление о благом Творце и потому продолжает «жаждать и алкать правды».

Откровение Бога многострадальному Иову

В Библии Господь устами пророка Исаии говорил: «Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои... Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55: 8–9). Ветхий Завет не дает рационального ответа на проблему теодицеи. Вспомним книгу Иова. После многочисленных вопрошаний и сетований Иова Господь, наконец, говорит к нему «из бури», но не отвечает, а Сам задает ему вопросы (Иов 38–41), смысл которых можно кратко выразить уже

приведенными словами пророка Исаии. Однако неведомым нам образом Бог открывает нечто Иову и открывается ему Сам*. Иов отвечает Богу кратко и кротко: «...я говорил о том, чего не разумел... Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов 42: 3, 5–6).

Подлинная теодицея познается в умно-сердечном созерцании

Главный ответ Православия на проблему теодицеи, на мой взгляд, также лежит не в рассудочной области, а в опыте умосердечного созерцания – откровения истины человеку Самим Богом. Далеко не всё из созерцаемого и открываемого Богом можно изложить логически и вообще человеческим языком, о чем писал еще апостол Павел (2 Кор. 12: 4). Поэтому для искренне ищущих ответа и, как Иов, жаждущих правды, выход только один: просить Бога открыть им истину. Именно об этом молятся православные христиане на литургии**. О том, что эта истина есть Сам Господь Иисус Христос, говорится в Евангелии (Ин. 14: 6), а *Его сострадание человеку* и миру может быть *опытно познано* и пережито верующими именно на литургии.

Божественная литургия вводит человека в вечность

Божественная литургия вводит человека в вечность, и, пребывая в ней умом, он может благодарить Бога безусловно, сознавая тем же умом все ужасы земной жизни, потому что именно на литургии человек «*в состоянии воспринять время Бога*» (позволю себе здесь не согласиться с В.К. Кантором). В этом «времени Бога» человеку открывается и Его высшая правда, которая уже не требует никаких удостоверений и рациональных доказательств, а потому принимается человеком всецело и дает ему силы пережить личную трагедию и трагедию мира.

Бог победил для всех

Как учил митрополит Антоний Сурожский, благодарить Бога всем сердцем, искренне можно только в вечности (во «времени Бога»), «потому что только в вечности можно оглянуться на всю трагедию мира и истории и увидеть ее оправданной и осмысленной. Только когда всё совершится... сможет тварь сказать, что *Бог был прав*. До этого происходит постоянное борение между безусловным доверием к Богу и ужасом, который охватывает тварь перед лицом ею переживаемого» (курсив мой. – В.Н.) [67, с. 380].

* По мысли Святых Отцов, праведному Иову был явлен образ Сына Божия, идущего на распятие и вольную страсть. Подробнее см.: [65, с. 787–806].

** В тайной молитве третьего антифона говорится: «Сам и ныне раб Твоих прошения к полезному исполни, подавая нам в настоящем веке *познание Твоея истины* и в будущем живот вечный даруя» (курсив мой. – В.Н.) [66, с. 103].

Грядущие бедствия
и последние судьбы
мира

Апостолу Иоанну Богослову были открыты последние судьбы мира, все грядущие на него ужасы. В последних главах Апокалипсиса святые мученики, пребывающие у престола Божия, сами претерпевшие в земной жизни страшные страдания, хвалят Творца и восклицают: «ей, Господи Боже Вседержитель, истинны и праведны суды Твои» (Откр. 16: 7). Митрополит Антоний поясняет: «...Когда всё, что Бог решил совершить для спасения мира, будет совершено... [и] принесет плод победы, тогда человек увидит, что *Бог победил* не для Себя, а... *для всех*. И тогда все страдания... весь ужас истории откроется перед нами как пройденный путь, не бессмысленный, а *единственно возможный путь*» к тому состоянию, которое «Бог задумал для нас: чтобы мы были вовеки Его друзьями» (курсив мой. – В.Н.) [67, с. 382], пребывали в Его любви, стали Его сынами по благодати, как Христос есть Сын Его по естеству; чтобы мы обрели обожение, которое было предуготовано нам в раю и от которого мы (в лице прародителей) по наущению сатаны отказались, выбрав свой путь – через тление, страдание и смерть.

Подлинные
отношения Бога и
человека – это
взаимные любовь и
сострадание

До вочеловечения Сына Бог любил мир и человечество, но не мог сострадать твари, ибо Бог по естеству Своему всеблажен и вседоволен. Со времени вочеловечения Сына Божия подлинные отношения Бога и человека основаны на *взаимной любви и сострадании: Бога – человеку и человека – Богу*. Ибо в мире сем, лежащем во зле, от зла мучаются не только люди. Бог страдает страданием сотворенного Им мира, по Своей неизреченной любви *ипостасно* воспринимая безгрешные страдания твари.

Трагедия
человечества еще
не закончена

Трагедия человечества до полного и окончательного воцарения Христа еще не закончена, как не закончена мировая история, и потому страдания Творца продолжают вместе со страданиями сотворенного Им мира, «пока не исполнится всё» (Мф. 5: 18).

Как было показано выше, Христос страдает с нами здесь и сейчас, а не только в прошлом на Голгофском кресте. Кто еще в силах терпеть чужие страдания – муки миллионов людей – и притом целыми тысячелетиями?! Господь говорил в Евангелии: «кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк. 12: 48). Бог-Творец промышляет о всём сотворённом Им мире, и с Себя Господь взыскивает больше, чем с нас, вместе взятых. А потому нам ли судиться с Ним и жаловаться на свои невзгоды?

По словам святителя Григория Богослова (IV в.), само вочеловечение Бога, Его истощание в Славе, обни-

щение до плоти ради ее бессмертия и спасения образа Своего в человеке показывает нам такую любовь Божию к человеку, которая величественнее любви, явленной при его сотворении, поскольку «тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но сие боголепнее первого» [68, с. 529], ибо Христос соединил «Свой образ с нашим, чтобы и моим страданиям подал помощь страдающий Бог, и соделал меня богом через Свое человечество...» [69, с. 43].

Оправдание
человека

Поэтому для по-настоящему верующего христианина проблемы теодицеи не существует, но остро стоит вопрос *оправдания самого человека* (антроподицея^{**}): будет ли он сам оправдан на суде Божиим (Мф. 25: 31–46), как некогда Бог оправдал многострадального Иова (Иов 42). Каждому из нас предстоит отвечать перед своим Творцом за тот выбор, который он сделал, живя на сотворенной Им Земле, отвечать за то, как он распорядился даром своей свободы.

Климент Александрийский писал: «Признанием Божественных благодеяний мы низводим на себя благоволение Божие, ибо ничем иным не можем мы возблагодарить своего Благодетеля по достоинству... Нет для человека иного и лучшего способа воздать благодарность Богу, нежели исполнением угодного Ему». Христос воспримлет на Себя всё зло, причиняемое верующим в Него. «Вот почему человек никогда не может по достоинству возблагодарить Господа за Его щедроты и на великий дар спасения ответить чем-нибудь столь же великим»^{**}.

Подлинное
призвание и дело
христиан

Поэтому не вопрошания и сетования Иова, не оправдание Бога, а благодарность, служение и жертвоприношение себя Ему в ответ на Его служение и жертву за нас^{***} – вот подлинное призвание и дело христиан, которое они совершают на Божественной литургии^{****}.

Именно поэтому совершаемое за литургией главное Таинство Церкви называется «Евхаристия», что в переводе с греческого и означает «благодарение». Сознывая и исповедуя свои грехи перед Творцом за недолжное использование богодарованной свободы, воздавая Ему

* *Антроподицея* (от греч. *ἄνθρωπος* – человек, *δίκη* – справедливость) – учение об оправдании человека в русской религиозной философии начала XX века, близкое по темам к религиозной и философской антропологии.

** *Климент Александрийский*. Строматы, VII.3.21. Перевод Е. В. Афонасина [36, с. 206–207] (исправлен мной по греч. тексту. – В.Н.)

*** Подробнее см.: [70].

**** Подробнее см.: [71].

благодарность за все явные и неявные благодеяния человеческому роду, христиане соединяются с Ним в этом великом Таинстве в надежде быть оправданными праведным и милостивым судом Божиим и вечно пребывать в Его Царстве, по обетованию ожидая от Него «нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Пет. 3: 13) взамен испорченной падшим человечеством планеты Земля.

Сохранятся ли страдания в жизни будущего века?

По мысли святого Исаака Сирина, в жизни будущего века страдания мира, по-видимому, прекратятся: «Если Бог есть поистине Отец, Который породил всё благодатью, если дети разумны, а мир сей есть образ школы, где Он учит детей знанию и исправляет их глупости, и если будущий век есть наследие для времени *полного возраста* (Еф. 4: 13), то настанет время, когда эти младенцы станут взрослыми людьми и когда, конечно же, Отец в мире взрослых заменит на радость то, что сейчас выглядит наказанием, когда эти младенцы поднимутся над необходимостью быть исправляемыми. Судьбы Твои непостижимы!»*.

Совместимость непрекращающихся страданий с любовью Божией

Однако Сам Господь в Евангелии предрекает грешникам «вечные муки» и «скрежет зубов» (Мф. 8: 12; 13: 41–42, 50; 25: 46; Лк. 16: 23, 28 и др.). Конечный или вечный характер страданий грешников, совместимость этих непрекращающихся страданий с любовью Божией – всё это остается предметом споров современных богословов. Для христианской теодицеи проблема «вечных мук» не менее остра, чем оправдание земных страданий человечества. Это большая и сложная тема, которая выходит за рамки данного богословского исследования.

1. *Bauckham R.* “Only the Suffering God Can help”: divine passibility in modern theology // *Themelios*. 9, no. 3 (April 1984), pp. 6–12.

2. *Surin K.* The Impassibility of God and the Problem of Evil. – 1982. – SJT 35.

3. *Weinandy Th. G.* Does God Change? The Word’s Becoming in the Incarnation. – Washington, 1985.

4. *Weinandy Th. G.* Does God Suffer? – Edinburgh, 2000.

5. Doctrine Commission of the General Synod of the Church of England, We Believe in God. – London, 1987. Chap. 9.

* *Исаак Сирин.* Главы о знании III, 71 (или Беседа 3-я из 2-го тома). Цит. по: [72].

6. Бергман С. Дух, освобождающий природу: Тринитарная космология Григория Назианзина в свете экологической теологии освобождения: пер. с нем. – Архангельск, 1999.
7. Cantalamessa R. The Power of the Cross. – London, 1966.
8. Galot J. Dieu souffre-t-il? – Paris, 1976.
9. Balthasar H. Urs, von. Theo-Drama IV: The Action. – San Francisco, 1994.
10. Küng H. The Incarnation of God. – New York, 1987.
11. Sobrino J. Christology at the Cross Roads. – London, 1978.
12. Sarot M. God, Passibility and Corporeality. – Kampen, 1992.
13. Немыченков В.И. Доктрина страдающего Бога в современном христианском богословии // Церковь и время. 2016. № 2 (75). – С. 55–82.
14. Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. – СПб., 1868. – Т. 1.
15. Пикок А. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. – М., 2004.
16. Барбур И. Религия и наука: История и современность. – М., 2000.
17. Кюнг Г. Во что я верю. – М., 2013. – (Серия «Современное богословие»).
18. Бальтазар Г.У., фон. «Ты имеешь глаголы вечной жизни»: Размышления над Священным Писанием / пер. с нем. Е.М. Верещагина. – М., 1992.
19. Яннарас Х. Личность и эрос // Избранное: личность и эрос. – М., 2005.
20. Богословская антропология. Русско-православный / Римско-католический словарь / под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. Немецкое издание словаря: *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung.* – Freiburg; Basel; Wien, 2012.
21. Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. – М., 2014.
22. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. – М., 2002. – С. 156–337.
23. Мейендорф И., протопр. По поводу «единства триединого Бога» Юргена Мольтмана // Он же. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. – М., 2013. – С. 738–744.

24. *Деяния Вселенских соборов*: в 4 т. Т. 3. – СПб., 1996. Репр. Казань, 1908.
25. *Gavrilyuk, Paul L.* The suffering of the impassible God. The dialectics of patristic thought. – Oxford, 2004.
26. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М., 1991.
27. *Немыченков В.И.* Страдания Бога Сына в период Его земного служения: догматические аспекты // Церковь и время. – 2016. – № 3 (76). – С. 117–168.
28. *Немыченков В.И.* Жертвенное служение Христа после Вознесения // Богословский сборник ПСТБИ. – М., 2005. Вып. XIII. – С. 30–54.
29. *Дионисий (Шленов), иером.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д.А. Поспелов. – М., 2004. – (Smaragdus Philocalias). – С. 339–378.
30. *Максим Исповедник.* Мистагогия // *Patrologia Graeca*. J.-P. Migne. – Т. 91. 1865. 713В.
31. *Лурье В.М.* Комментарии // *Мейендорф И.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. – СПб., 1997.
32. *Григорий Неокесарийский.* К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Восточные отцы и учителя Церкви III века: Антология: в 2 т. – Б.м. [М.], 1996. – Т. 2. – С. 192–207.
33. *Кавасила Николай.* Изъяснение Божественной литургии // Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. – М.: Изд-во Храма св. мученицы Татианы, 2007. – С. 200–308.
34. *Вениамин (Федченков), митр.* Небо на земле: Мысли о литургии Иоанна Кронштадтского. – М., 1994.
35. *Кавасила Николай.* Слово четвертое // Николай Кавасилы, архиепископа Фессалоникского. Семь слов о жизни во Христе: пер. с греч. – М., 1874. – С. 71–110.
36. *Климент Александрийский.* Строматы: в 3 т. / Пер. Е.В. Афонасина. – СПб., 2003. – Т. 3.
37. *Киприан Карфагенский.* Письмо к мученикам и исповедникам, просившим даровать мир падшим (10) // Восточные отцы и учителя Церкви III века: в 2 т. – Б.м. [М.], 1996. – Т. 2. – С. 355–356.
38. *Симеон Новый Богослов.* Слово 32 // Творения: в 3 т. – Б.м. [Сергиев Посад]: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993. – Т. 1.
39. *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М., 1996.
40. *Максим Исповедник.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творе-

ния преподобного Максима Исповедника: в 2 т. – Б.м. [М.], 1993. – Т. 1. – С. 215–256.

41. *Максим Исповедник*. Вопросы-ответы к Фаласию // Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 т. – Б.м. [М.], 1993. – Т. 2. – С. 18–209.

42. *Феофилакт Болгарский, архиеп.* Благовестник, или Толкование Блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, на святое Евангелие: в 2 частях. Часть первая. Евангелие от Матфея. – Б.м. [М.], б.г. [1993].

43. *Leonis Magni. Sermo LXX. De Passione Domini XIX.* Cap v // *Patrologia Latina*. J.-P. Migne. – Vol. 54. – 1846.

44. *Макарий Египетский*. Творения. – М., 2002.

45. *Максим Исповедник*. Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 т. – Б.м. [М.], 1993. – Т. 1. – С. 96–145.

46. *Zaki J., Wager T.D., Singer T.* The anatomy of suffering: Understanding the relationship between nociceptive and empathic pain // *Trends in cognitive sciences*. – 2016. – April. V. 20. No. 4, pp. 249–259.

47. *Толковая Библия*: Комментарий на все книги Святого Писания / под ред. А.П. Лопухина: в 2 т. – Б.м., 2004. – Т. 2.

48. *Бальтазар Х.У., фон*. Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории. – М., 2001. (В оригинале: *Balhtasar, Hans Urs Von*. Das Ganze im Fragment: Aspekte der Geschichtstheologie. – Freiburg, 1990).

49. *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из книги Бытия // *Он же*. Творения. Книга вторая. – М., 2001. – С. 5–240.

50. *Игнатий Богоносец*. Ефессянам // Послания. – М., 2000. – Гл. 7.

51. *Максим Исповедник*. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника: в 2 т. – Б.м. [М.], 1993. – Т. 1. – С. 154–184.

52. *Симеон Новый Богослов*. Беседы, 22. *Patrologia Graeca*. J.-P. Migne. – Т. 120. – 1852. – Col. 423–425.

53. *Евдокимов П.* Православие. – М., 2002.

54. *Николай (Сахаров)*. Понятие кеносиса в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. – 2012. – Т. LVIII. – № 1, январь–март. – С. 53–82.

55. *Паусий Святогорец*. Слова: в 5 т. Т. 2. Духовное пробуждение. – Салоники; М., 2001.

56. *Софроний (Сахаров)*. Старец Силуан: Жизнь и поучения. – М.; Минск, б.г. [1991].

57. *Григорий Палама*. Сто пятьдесят глав. – Краснодар, 2006.

58. *Немыченков В.И.* Психология чуда: трансперсональная феноменология святости // Развитие личности. – 2006 – № 1. – С. 95–109; № 2. – С. 105–114.
59. *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 1. The Experience of God. – Brookline, 1998.
60. *Яннарас Х.* Вера Церкви: введение в православное богословие. – М., 1992.
61. *Максим Исповедник.* Patrologia Graeca. J.-P. Migne. – Т. 90. 1865. Col. 624. Рус. пер. по: *Максим Исповедник.* Вопросыответы к Фалассию: Вопрос 60 / пер., прим.: А.И. Сидоров // Альфа и Омега. – М., 2000. № 1 (23). – С. 40–50.
62. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. – Л., 1973.
63. *Кантор В.К.* Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) // Вопросы философии. – 2011. – № 4. – С. 96–103.
64. *Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи // Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 60–77.
65. *Малков П.Ю.* Возлюбивший Христа. Святоотеческие толкования на книгу Иова. – М., 2014.
66. Служебник. – М., 2001.
67. *Антоний Сурожский, митр.* // Труды. Книга вторая. – 2-е изд. – М., 2012.
68. *Григорий Богослов, свт.* Слово 38 // *Святитель Григорий Богослов.* Собрание творений: в 2 т. Т. 1. – Б.м. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
69. *Григорий Богослов, свт.* Слово 10 // *Святитель Григорий Богослов.* Собрание творений: в 2 т. Т. 2. – Б.м. [Сергиев Посад]: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
70. *Немыченков В.И.* Словесная жертва и подлинное «Я» человека: некоторые аспекты психологии и феноменологии мистической жизни по творениям свт. Григория Богослова // Развитие личности. – 2007. – № 2. – С. 110–128.
71. *Немыченков В.И.* Евхаристическая жертва и образ словесного служения христиан на Божественной литургии по учению святителя Григория Богослова // Церковь и время. – 2015. – № 3 (72). – С. 114–148.
72. *Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский.* Эсхатология преподобного Исаака Сирина в свете православного предания // Материалы богословской конференции РПЦ, Москва, 14–17 ноября 2005 г. URL: http://theolcom.ru/ru/text.php?SECTION_ID=26 (дата обращения: 31.10.2016).

References

1. Bauckham R. "Only the Suffering God Can help": divine passibility in modern theology. In: *Themelios*. 9, no. 3 (April 1984), pp. 6–12.
2. Surin K. *The Impassibility of God and the Problem of Evil*. 1982. SJT 35.
3. Weinandy Th. G. *Does God Change? The Word's Becoming in the Incarnation*. Washington, 1985.
4. Weinandy Th. G. *Does God Suffer?* Edinburgh, 2000.
5. Doctrine Commission of the General Synod of the Church of England, *We Believe in God*. London, 1987. Chap. 9.
6. Bergman S. *Dukh, osvobodivshchij prirodu: Trinitarnaya kosmologiya Grigoriya Nazianzina v svete ekologicheskoy teologii osvobodivshchij prirodu: per. s nem. Arkhangel'sk*, 1999. (in Russian)
7. Cantalamessa R. *The Power of the Cross*. London, 1966.
8. Galot J. *Dieu souffre-t-il?* Paris, 1976.
9. Balthasar H. *Urs, von. Theo-Drama IV: The Action*. San Francisco, 1994.
10. Küng H. *The Incarnation of God*. New York, 1987.
11. Sobrino J. *Christology at the Cross Roads*. London, 1978.
12. Sarot M. *God, Passibility and Corporeality*. Kampen, 1992.
13. Nemychenkov V.I. Doktrina stradayushchego Boga v sovremennom khristianskom bogoslovii. In: *Tserkov' i vremya*. 2016. No. 2 (75), pp. 55–82. (in Russian)
14. Makarij (Bulgakov), arkhiep. *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie*. St. Petersburg, 1868. T. 1. (in Russian)
15. Pikok A. *Bogoslovie v vek nauki: Modeli bytiya i stanovleniya v bogoslovii i nauke*. Moscow, 2004. (in Russian)
16. Barbur I. *Religiya i nauka: Istoriya i sovremenost'*. Moscow, 2000. (in Russian)
17. Kyung G. *Vo chto ya veryu*. Moscow, 2013. Seriya "Sovremennoe bogoslovie". (in Russian)
18. Bal'tazar G.U., fon. "Ty imeesh' glagoly vechnoj zhizni": *Razmyshleniya nad Suyashchennym Pisaniem*. Per. s nem. E.M. Vereshchagina. Moscow, 1992. (in Russian)
19. Yannaras Kh. Lichnost' i eros. In: *Izbrannoe: lichnost' i eros*. Moscow, 2005. (in Russian)
20. Bogoslovskaya antropologiya. In: *Russko-pravoslavnyj / Rimsko-katolicheskij slovar'*. Pod nauch. red.

prot. Andriya Lorgusa, B. Shtubenraukha. Moscow, 2013. (in Russian); Handwörterbuch Theologische Anthropologie. *Römisch-katholisch. Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*. Freiburg; Basel; Wien, 2012. (in German)

21. Chursanov S.A. *Litsom k litsu: Ponyatie lichnosti v pravoslavnom bogoslovii XX veka*. Moscow, 2014. (in Russian)

22. Damaskin Ioann. Tochnoe izlozhenie pravoslavnoj very. In: *Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Istochnik znaniya*. Moscow, 2002, pp. 156–337. (in Russian)

23. Mejendorf I., protopr. Po povodu “edinstva triedinogo Boga” Yurgena Mol’tmana. In: *Paskhal’naya tajna: Stat’i po bogosloviyu*. Moscow, 2013, pp. 738–744. (in Russian)

24. *Deyaniya Vselenskikh soborov*. V 4 t. T. 3. St. Petersburg, 1996. Repr. Kazan’, 1908. (in Russian)

25. Gavriilyuk, Paul L. *The suffering of the impassible God. The dialectics of patristic thought*. Oxford, 2004.

26. Losskij V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoj Tserkvi*. Moscow, 1991. (in Russian)

27. Nemychenkov V.I. Stradaniya Boga Syna v period Ego zemnogo sluzheniya: dogmaticheskie aspekty. In: *Tserkov’ i vremya*. 2016. No. 3 (76), pp. 117–168. (in Russian)

28. Nemychenkov V.I. Zhertvennoe sluzhenie Khrista posle Vozneseniya. In: *Bogoslovskij sbornik PSTBI*. Moscow, 2005. Vyp. XIII, pp. 30–54. (in Russian)

29. Dionisij (Shlenov), ierom. Gefsimanskoe molenie v svete khristologii prp. Maksima Ispovednika. In: *Disput s Pirrom: prp. Maksim Ispovednik i khristologicheskie spory VII stoletiya*. Otv. red. D.A. Pospelov. Moscow, 2004. Smaragdus Philocalias, pp. 339–378. (in Russian)

30. Maksim Ispovednik. Mistagogiya. In: *Patrologia Graeca*. J.-P. Migne. T. 91. 1865. 713B. (in Russian)

31. Lur’e V.M. Kommentarii. In: *Mejendorf I. Zhizn’ i trudy svt. Grigoriya Palamy*. St. Petersburg, 1997. (in Russian)

32. Grigorij Neokesarijskij. K Feopompu o vozmozhnosti i nevozmozhnosti stradaniy dlya Boga. In: *Vostochnye ottsy i uchiteli Tserkvi III veka: Antologiya*. V 2 t. B.m. [Moscow], 1996. T. 2, pp. 192–207. (in Russian)

33. Kavasila Nikolaj. Iz»yasnenie Bozhestvennoj liturgii. In: *Khristos. Tserkov’. Bogoroditsa*. Moscow: Izd-vo Khrama sv. muchenitsy Tatiany, 2007, pp. 200–308. (in Russian)

34. Veniamin (Fedchenkov), mitr. *Nebo na zemle: Mysli o liturgii Ioanna Kronshtadskogo*. Moscow, 1994. (in Russian)

35. Kavasila Nikolaj. Slovo chetvertoe. In: *Nikolaya Kavasily, arkhiepiskopa Fessalonikskogo. Sem' slov o zhizni vo Khriste*. Per. s grech. Moscow, 1874, pp. 71–110. (in Russian)
36. Kliment Aleksandrijskij. *Stromaty*. V 3 t. Per. E.V. Afonasina. St. Petersburg, 2003. T. 3. (in Russian)
37. Kiprian Karfagenskij. Pis'mo k muchenikam i ispovednikam, prosivshim darovat' mir padshim (10). In: *Vostochnye ottsy i uchiteli Tserkvi III veka*. V 2 t. B.m. [Moscow], 1996. T. 2, pp. 355–356. (in Russian)
38. Simeon Novyj Bogoslov. Slovo 32. In: *Tvoreniya*. V 3 t. B.m. [Sergiev Posad]: Izd. Svyato-Troitskoj Sergievoj Lavry, 1993. T. 1. (in Russian)
39. Epifanovich S.L. *Prepodobnyj Maksim Ispovednik i vizantijskoe bogoslovie*. Moscow, 1996. (in Russian)
40. Maksim Ispovednik. Glavy o bogoslovii i o domostroitel'stve voploshcheniya Syna Bozhiya. In: *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. V 2 t. B.m. [Moscow], 1993. T. 1, pp. 215–256. (in Russian)
41. Maksim Ispovednik. Voprosotvety k Falassiyu. In: *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. V 2 t. B.m. [Moscow], 1993. T. 2, pp. 18–209. (in Russian)
42. Feofilakt Bolgarskij, arkhiep. *Blagovestnik, ili Tolkovanie Blazhennogo Feofilakta, arkhiepiskopa Bolgarskogo, na svyatoe Evangelie*. V 2 chastyakh. Chast' pervaya. Evangelie ot Matfeya. B.m. [Moscow], b.g. [1993]. (in Russian)
43. Leonis Magni. Sermo LXX. De Passione Domini XIX. Cap V. In: *Patrologia Latina*. J.-P. Migne. Vol. 54. 1846.
44. Makarij Egipetskij. *Tvoreniya*. Moscow, 2002. (in Russian)
45. Maksim Ispovednik. Glavy o lyubvi. In: *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. V 2 t. B.m. [Moscow], 1993. T. 1, pp. 96–145. (in Russian)
46. Zaki J., Wager T.D., Singer T. The anatomy of suffering: Understanding the relationship between nociceptive and empathic pain. In: *Trends in cognitive sciences*. 2016. April. V. 20. No. 4, pp. 249–259.
47. *Tolkovaya Bibliya: Kommentarij na vse knigi Svyatogo Pisaniya*. Pod red. A.P. Lopukhina. V 2 t. B.m., 2004. T. 2. (in Russian)
48. Bal'tazar G.U., fon. *Tseloe vo fragmente: Nekotorye aspekty teologii istorii*. Moscow, 2001 (in Russian); Balhtasar, Hans Urs Von. *Das Ganze im Fragment: Aspekte der Geschichtstheologie*. Freiburg, 1990 (in German).
49. Kirill Aleksandrijskij, svt. Glafiry, ili Iskusnye ob'yasneniya izbrannykh mest iz knigi Bytiya. In: *Tvoreniya. Kniga vtoraya*. Moscow, 2001, pp. 5–240. (in Russian)

50. Ignatij Bogonosets. Efesyenam. In: *Poslaniya*. Moscow, 2000. Gl. 7. (in Russian)
51. Maksim Ispovednik. Mistagogiya. In: *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. V 2 t. B.m. [Moscow], 1993. T. 1, pp. 154–184. (in Russian)
52. Simeon Novyj Bogoslov. *Besedy, 22. Patrologia Graeca*. J.-P. Migne. T. 120. 1852. Col. 423–425. (in Russian)
53. Evdokimov P. *Pravoslavie*. Moscow, 2002. (in Russian)
54. Nikolaj (Sakharov). Ponyatie kenosisa v bogoslovskoj mysli arkhimandrita Sofroniya (Sakharova). In: *Tserkov' i vremya*. 2012. T. LVIII. No. 1, yanvar'–mart, pp. 53–82. (in Russian)
55. Paisij Svyatogorets. *Slova*. V 5 t. T. 2. Dukhovnoe probuzhdenie. Saloniki; Moscow, 2001. (in Russian)
56. Sofronij (Sakharov). *Starets Siluan: Zhizn' i poucheniya*. Moscow; Minsk, b.g. [1991]. (in Russian)
57. Grigorij Palama. *Sto pyat'desyat glav*. Krasnodar, 2006. (in Russian)
58. Nemychenkov V.I. Psikhologiya chuda: transpersonal'naya fenomenologiya svyatosti. In: *Razvitie lichnosti*. 2006. No. 1, pp. 95–109; No. 2, pp. 105–114. (in Russian)
59. Staniloae D. *Orthodox Dogmatic Theology*. Vol. 1. The Experience of God. Brookline, 1998.
60. Yannaras Kh. *Vera Tserkvi: vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie*. Moscow, 1992. (in Russian)
61. Maksim Ispovednik. *Patrologia Graeca*. J.-P. Migne. T. 90. 1865. Col. 624. Rus. per. po: Maksim Ispovednik. Voprosotvety k Falassiyu: Vopros 60. Per., prim.: A.I. Sidorov. In: *Al'fa i Omega*. Moscow, 2000. No. 1 (23), pp. 40–50. (in Russian)
62. Dostoevskij F.M. Brat'ya Karamazovy. In: *Poln. sobr. soch*. V 30 t. T. 14. Leningrad, 1973. (in Russian)
63. Kantor V.K. Ispoved' i teoditseya v tvorchestve Dostoevskogo (retseptsiya Avreliya Avgustina). In: *Voprosy filosofii*. 2011. No. 4, pp. 96–103. (in Russian)
64. Kant I. O neudache vsekh filosofskikh popytok teoditsei. In: *Traktaty i pis'ma*. Moscow, 1980, pp. 60–77. (in Russian)
65. Malkov P.Yu. *Vozlyubivshij Khrista. Svyatootecheskie tolkovaniya na knigu Iova*. Moscow, 2014. (in Russian)
66. *Sluzhebnik*. Moscow, 2001. (in Russian)
67. Antonij Surozhskij, mitr. v dome Bozhiem. Trudy. Kniga vtoraya. 2-e izd. Moscow, 2012. (in Russian)
68. Grigorij Bogoslov, svt. Slovo 38. In: *Svyatitel' Grigorij Bogoslov. Sobranie tvorenij*. V 2 t. T. 1. B.m.

[Sergiev Posad]: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1994. (in Russian)

69. Grigorij Bogoslov, svt. Slovo 10. In: *Svyatitel' Grigorij Bogoslov. Sobranie tvorenij*. V 2 t. T. 2. B.m. [Sergiev Posad]: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1994. (in Russian)

70. Nemychenkov V.I. Slovesnaya zhertva i podlinnoe "Ya" cheloveka: nekotorye aspekty psikhologii i fenomenologii misticheskoj zhizni po tvorenijam svt. Grigoriya Bogoslova. In: *Razvitie lichnosti*. 2007. No. 2, pp. 110–128. (in Russian)

71. Nemychenkov V.I. Evkharisticheskaya zhertva i obraz slovesnogo sluzheniya khristian na Bozhestvennoj liturgii po ucheniyu svyatitelya Grigoriya Bogoslova. In: *Tserkov' i vremya*. 2015. No. 3 (72), pp. 114–148. (in Russian)

72. Ilarion (Alfeev), episkop Venskij i Avstrijskij. Eskhatologiya prepodobnogo Isaaka Sirina v svete pravoslavnogo predaniya. In: *Materialy bogoslovskoj konferentsii RPTS*, Moscow, 14–17 noyabrya 2005 g. URL: http://theolcom.ru/ru/text.php?SECTION_ID=26 (data obrashcheniya: 31.10.2016). (in Russian)

