

Священник Алексей Волчков

«НЕ ПРЕПЯТСТВУЙ МНЕ ИЗЛИТЬ НА НИХ МОЙ ГНЕВ И УНИЧТОЖИТЬ ИХ» (ИСХ. 32:10). БОГОСЛОВИЕ ГНЕВАЮЩЕГОСЯ БОГА В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

Православное богословие учит нас тому, что Бог являет Собой воплощение абсолютной святости. Эта святость в числе прочего подразумевает Его бесконечное милосердие и любовь к людям. Однако, как быть с теми страницами Библии, где описывается Божья ярость, Его мщение или гнев? В христианской богословской традиции сформировалось несколько подходов к решению этого герменевтического затруднения: аллегорический подход, «функциональный маркионизм» (термин Э. Зиберта) и стратегия толковать одни места Писания посредством других, более «возвышенных» и «прогрессивных». Эти подходы критически рассматриваются в статье. Автор предпринимает попытку серьезного отношения к нередким в Писании картинам, описывающим гнев Божий и Его возмездие, и задаётся вопросом, как изменится наше учение о Боге в этом случае. Также в работе представлен такой нередкий в современной академической литературе подход как деконструкция (М. Бал, Ф. Трибли, И. Шервуд).

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, герменевтика, библейское богословие, теодицея, Маркион, аллегорический метод интерпретации, деконструкция.

*Один Я работал в давяльне, никто не помогал Мне из всех народов.
С гневом Я работал, с яростью Я топтал их, и забрызганы кровью одежды Мои,
замарано Мое облачение.
(Исх. 63:3–6)¹*

*Когда израильский народ еще был в пустыне, один человек нашёл дрова для растопки и стал собирать их, хотя это был день субботный. Люди видели это, и те, кто увидел, что он собирает дрова, привели его к Моисею и Аарону, и весь народ собрался вокруг них. Человека не отпускали, ибо не знали, какое ему следует назначить наказание. Тогда Господь сказал Моисею: «Этот человек должен умереть, пусть народ побьёт его камнями за пределами стана». И вот люди вывели его за пределы стана и забросали камнями, сделав, как повелел Моисею Господь.
(Чис. 15:32–36)*

Священник Алексей Сергеевич Волчков — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (volchkov.81@gmail.com).

¹ Здесь и далее цит. по: Библия: Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2015. 2-е изд., перераб. и доп. 1408 с.

Иногда чтение Священного Писания вызывает у верующего человека смущение и недоумение. В проповедях, звучащих с церковных амвонов, звучат призывы к прощению, отказу от мести и насилия. Однако, как быть с тем, что Бог Писания нередко описывается как тот, кто не прощает, кто мстит и наказывает? Представленная статья излагает те подходы, которые предлагаются христианской традицией для решения этого противоречия.

Тот факт, что Бог иногда испытывает состояние сильного гнева и в связи с этим наказывает нарушителей Божьего закона, рассматривается как проблематичный уже в самой библейской традиции. Авраама тревожит, что в Содоме могут погибнуть праведники наряду с грешниками (Быт. 18:22–26). Моисей протестует, услышав о Божьем плане уничтожить Израиль за вину идолопоклонства («Не препятствуй Мне излить на них Мой гнев и уничтожить их» (Исх. 32:10)). Непонимание Бога, попытка изменить его волю жалобами и молитвами присутствует во многих книгах Ветхого Завета. Псалмопевец считает уместным вопрошать Бога о его поведении в мире, указывать на несоответствие между деяниями Божьими представлением о нем как о Боге милости и прощения. Подобные прецеденты дают право верующему сознанию ставить подобные же вопросы и в наши, небиблейские времена.

Темы Божьего гнева, божественного насилия и, шире, всех «трудных страниц» Писания, на которых представлен шокирующий образ Бога, касались многие исследователи: Г. Людеманн², Дж. Коллинз³, Д. Пенчански⁴, Т. Фретхайм⁵ и проч., в том числе учёные, стоящие на постструктуралистских⁶ и феминистских⁷ позициях. Особый вклад в изучение темы

² *Lüdemann G.* The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible / transl. J. Bowden. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997. P. 76–127.

³ *Collins J.* The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence // *Journal of Biblical Literature*. 122.1 (2003). P. 3–21.

⁴ *Penchansky D.* What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999.

⁵ *Fretheim T.* God and Violence in the Old Testament // *Word and World* 24 (2004). P. 18–28; *Ibid.* Is the Biblical Portrayal of God Always Trustworthy? // Terence E. Fretheim and Karlfried Froehlich, *The Bible as Word of God in a Postmodern Age*. Minneapolis: Fortress, 1998. P. 97–111 (reprinted: Eugene, OR: Wipf and Stock, 2002); *Ibid.* Theological Reflections on the Wrath of God in the Old Testament // *Horizons in Biblical Theology*. 24 (2002) P. 14–17).

⁶ *Bal M.* Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible. Sheffield: Almond, 1989. P. 14.

⁷ *Schwartz R.* The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997; *Trible P.* Texts of Terror. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1984.

насилия в религиозных традициях внёс французский историк и антрополог Р. Жирар⁸.

Перед каждым исследователем Ветхого Завета встаёт обязанность доказать правомерность своего интереса к ветхозаветному богословию и актуальность для современного христианина той вести о Боге, которая возвещается в «еврейском Писании». Линия защиты может строиться следующим образом:

- следует разобраться в самом предмете, выяснить, действительно ли Ветхий Завет полон насилия, инициатором которого оказывается сам Бог;
- необходимо обозначить герменевтические стратегии, возможные при встрече с библейским образом страстного и наказывающего Бога;
- стóит богословски осмыслить откровение о Боге, содержащееся в Ветхом Завете.

1. Насилие человеческое. Насилие божественное

Писание описывает мир людей как полный насилия. Братоубийство, изнасилования, попытки поработить описываются уже на первых страницах Библии. Это насилие проявляется не только в физическом отношении. Насилием оказываются исполнены уста грешника (Прит. 10:6,11). Насильниками и губителями нередко провозглашаются богатые люди, элита общества (Мих. 6:12). Ветхий Завет усматривает связь между нравственным состоянием человечества и состоянием всего мироздания. Жестокость, царящая среди людей, приводит к разрухе в окружающем мире (Ос. 4:1–3). Отравленная насилием природа также осуществляет насилие по отношению к человеку (Быт. 9:5, Исх. 21:28).

Писание описывает не только насилие, осуществляемое людьми, но и то, источником которого оказывается Бог. Язык Бога в Ветхом Завете также нередко пронизан насилием — в нем присутствует угроза, обвинение, обличение. Это свойственно и молитвенным текстам — нередко автор псалмов призывает Божьи кары на головы своих обидчиков.

⁸ Girard R. La violence et le sacré. Paris: Grasset, 1972 (*Жирар Р. Насилие и священное* / пер. Г. М. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000; 2-е изд., испр.: 2010). О вкладе Рене Жирара в библейские исследования см.: Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking / ed. W. M. Swartley. Telford, PA: Pandora, 2000.

У читателей священных текстов вызывают тревогу сцены, описывающие жестокость Бога, но не меньше тревожит дезориентирующая нестабильность настроения и непоследовательность Бога. Бог, например, наказывает смертью Озу за невольное прикосновение к ковчегу (2 Цар. 6:7), но прощает убийцу и прелюбодея Давида (2 Цар. 11). Бог в одних случаях проявляет поражающую стремительность в реализации своего вердикта (судьба жителей Содомы, амаликитян, хананеев), в других демонстрирует деликатность к настоящим преступникам, откладывая наказание и давая им возможность покаяться.

2. «Насилие» Иисуса Христа

Господь всех христиан Иисус Христос традиционно воспринимается как воплощение христианского непротivления, выразитель новой истины о Боге: Бог в Иисусе не карает грешника, но сам испытывает страсти и умирает за человека. Образ Христа как носителя идеи совершенного ненасилия получил наиболее яркое отражение на страницах сочинений Л. Толстого, Д. Йодера, С. Хуэрваса. Однако тема насилия совершенно однозначно присутствует и на страницах новозаветных сочинений⁹.

С одной стороны, Евангелие избегает использования слова «насилие» βίασμός (βιάζω), оно появляется всего в нескольких, впрочем, довольно важных фрагментах (Мф. 11:12, Лк. 16:16). Однако при этом сам Иисус Христос единогласно всеми евангелистами изображается как тот, кому было свойственно вступать в конфронтацию и бороться. На страницах евангелий описано, как Христос провоцирует книжников, фарисеев, элиты Израиля, римлян.

Насилие нередко фигурирует и в притчах. Согласно одному из толкований, в Мк. 3:27, сатана именуется «сильным», хозяином дома, которого Иисус Христос «связывает», чтобы «расхитить дом его»¹⁰. Христос борется с дьяволом и возвращает мироздание его истинному владельцу и творцу, Богу. Об Иисусе Христе говорится, что он пришёл «погубить» (ἀπόλλυμι) нечистых духов (Мк. 1:24).

⁹ О «насилии» в Новом Завете см.: *Desjardins M. Peace, Violence, and the New Testament*. Sheffield: Sheffield Academic, 1997; *Aichele G. Jesus' Violence // Violence, Utopia, and the Kingdom of God: Fantasy and Ideology in the Bible / ed. G. Aichele and T. Pippin*. New York: Routledge, 2002. P. 72–92.

¹⁰ *Aichele G. Jesus's violence // Violence, Utopia and the Kingdom of God. Fantasy and Ideology in the Bible / ed. by G. Aichele and T. Pippin*. New York: Routledge, 2002. P. 72–92.

Действительно, Иисус Христос не призывает к священной войне, не требует физической расправы над грешниками и язычниками, Христос не убийца и не судия, Иисус Христос — жертва. При этом сама весть Господа выражена с использованием языка насилия и гнева (Лк. 19:41–44). В евангельской проповеди Иисуса Христа присутствует идея адского состояния, бесконечного и мучительного (Мф. 13:40–51). Заметим, что в Ветхом Завете идея вечного наказания в шеоле является довольно поздней (Дан. 12:2) и отсутствует в подавляющем большинстве ветхозаветных текстов. Апокалиптические речи Иисуса Христа возвещают катаклизмы, бедствия, войны и страдания (Мк. 13). По крайней мере, у нескольких апостолов из окружения Иисуса Христа имелось оружие, которым воспользовались по прямому назначению как минимум один раз (Мк. 14:47). Деяния Иисуса Христа накануне Страстей (торжественный вход в Иерусалим, проклятие смоковницы, изгнание торговцев из храма, поведение перед Синагогом и первосвященником) сигнализировало властям совершенно однозначно о характере притязаний проповедника из Галилеи.

Святой Дух, сходящих на апостолов во время Пятидесятницы (Деян. 2:2), характеризуется как βίαιος (насильственный, сильный, резкий, жестокий). Достаточно вспомнить историю Анании и Сапфиры (Деян. 5:1–5), войны, которые ведёт Агнец, в книге Откровения, чтобы убедиться в том, что Новый Завет также возвещает истину о Боге, карающем и проявляющем насилие.

3. «Ненасилие» Ветхого Завета

Примечательно, что само слово *hāmās*, обозначающее насилие, встречается в Ветхом Завете относительно редко. Так глагол *hāmās* встречается в Ветхом Завете восемь раз (Иов. 15:33, 21:27, Прит. 8:36, Иер. 13:22, 22:3, Иез. 22:6, Соф. 3:4). А существительное *hāmās* используется 60 раз¹¹. Это понятие всегда имеет негативный окрас, а субъектом *hāmās* выступает человек. Иначе говоря, Бог никогда не творит насилие, так как это слово связано исключительно с деятельностью человека¹². *Hāmās* же нарушает

¹¹ Stoebe H. J. חָמָס, *hāmas*, violence // Theological Lexicon of the Old Testament, 3 vols. / ed. by E. Jenni and C. Westermann, transl. by M. Biddle. Peabody, MA: Hendrickson, 1997. Vol. 1. P. 437–439.

¹² Иногда в библейских текстах содержится обвинение Бога в том, что незаслуженное насилие исходит от него (см. Иов. 19:7, Иер. 20:8, Плач. 2:6).

порядок, установленный и гарантированный Богом¹³. Не случайно в Септуагинте это слово переводится как ἄδικίᾱ и ἄνομία¹⁴.

Писание Ветхого Завета полно призывов отказаться или, как минимум, ограничить насилие (Иер. 22:3, Иез. 45:9, Авв. 2:8,17, Соф. 1:9). Современного читателя должен удивить не только тот факт, что Священное Писание содержит тексты, описывающие насилие и призывающие к нему, но в большей мере то, что сквозь многие его книги проходит и иная линия — призывающая к ненасилию. Пророческие тексты Ветхого Завета содержат картины, в которых *ненасилие* пронизывает даже мир природы и животных (Ис. 2:2–5; 60:18; 65:17–25). В этих текстах утверждается, что насилие не является исконным элементом Божьего мироздания.

4. *Герменевтические стратегии*

Комментаторы Писания предлагают несколько герменевтических стратегий обращения со «сложными» в этическом отношении текстами.

Первый подход можно сформулировать следующим образом:

- проблема решается посредством специфической процедуры толкования, благодаря которой смысл повествования меняется на произвольный, богословски безопасный (аллегорическое прочтение).

Следующие подходы отличаются от предыдущего тем, что серьёзно относятся к смыслу (и букве) библейского текста, в связи с чем предлагается:

- не принимать всерьёз *Ветхий Завет в целом* ввиду наличия Нового (отрицание текста, маркионизм);
- не принимать всерьёз *жестокие страницы Ветхого Завета* по причине наличия тех страниц, в которых жестокость оспаривается (изменение текста);
- признать, что истории о жестоком Боге не нуждаются в ревизии, ведь каждая страница Ветхого Завета доносит до нас истинное и аутентичное откровение о Боге (сохранение текста);
- придерживаться деконструктивистской парадигмы при анализе текста Священного Писания.

¹³ Stoebe H. J. חָמָס, ḥāmas, violence // Theological Lexicon of the Old Testament, in 3 vols. / ed. by E. Jenni and C. Westermann, transl. by M. Biddle. Peabody, MA: Hendrickson, 1997. Vol. 1. P. 437.

¹⁴ Septuaginta: Das Alte Testament Griechisch. Editio altera. Eds. A. Rahlfs, R. Hanhart, 2007.

1) Аллегорическое прочтение

До христиан с проблемой «неудобных» страниц авторитетных текстов столкнулись древние греки. Античных философов и моралистов смущал образ безнравственных и своенравных богов, представленный на страницах поэм Гомера. На этом основании Платон в диалоге «Государства» предписывал запретить творения Гомера в описываемом идеальном государстве. При этом греческий философ признавал, что поэты сочиняют свои тексты под воздействием божественного вдохновения (Plato, *Leges*, III, 682; Ion 534 A, B, C)¹⁵. Как можно было разрешить эту антиномию? На помощь пришёл аллегорический метод толкования текстов, разработанный стоиками. Аллегорически истолкованный миф о том, что бог Кронос пожирает своих детей, превращается в философскую сентенцию о стремительном и невозвратном потоке времени. Помимо философских истин аллегория может генерировать также истины этического или богословского характера. Аллегорический метод позволяет сохранить священный статус комментируемого текста и при этом обезвредить трудные страницы произведения.

Самым видным представителем аллегорического подхода среди иудеев античности выступает Филон¹⁶. Путь *аллегорического толкования* должен быть близким и дорогим для каждого мудреца (Philo., *De Post. Caini* 1.7). Поскольку Филон неоднократно говорит с похвалой о философском образе жизни описываемых им ессеев и терапевтов, можно предположить, что аллегорический подход был распространён в этих группах. Аллегорический метод толкования используется нередко в Новом Завете (хороший пример — Гал. 4).

Основным недостатком аллегорического подхода является отсутствие объективных критериев при толковании, ведь он, как выясняется, позволяет вкладывать в текст совершенно любое, удобное комментатору, содержание. Например, в интерпретации Филона еврейская Библия возвещала истины философии стоиков, платоников и неопифагорейцев.

¹⁵ Платон. Собрание сочинений. В 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. (Серия «Философское наследие»). М.: Мысль. 1990–1994.

¹⁶ Примеры аллегорических толкований на Быт 2:21 — Philo., *Leg. All. II*, 19; на Быт 2:8 — Philo., *De Plant. 32*. (Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt. Ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri/ Walther de Gruyter & Co., MDCCCLXXXVI — MCMXXX, reprinted in 1962).

2) Маркионитство

Вопрос о том, как можно совместить представление о святости Бога и его «кровожадные» слова и дела в Ветхом Завете, стал предметом церковной дискуссии во II в. н. э. Гностик Маркион (ум. около 160 г. н. э.) провёл радикальную ревизию христианского канона Священных Писаний, в ходе которой Библия христиан лишилась всего Ветхого Завета и большей части новозаветных писаний. Во многом действия Маркиона были основаны на этическом неприятии неоднозначного в моральном плане образа Бога, представленного в Ветхом Завете¹⁷. Вывод, сделанный Маркионом, основан на мысли св. апостола Павла и на богословии Евангелия от Иоанна. Святые апостолы Павел и Иоанн подчёркивали радикальную новизну того откровения о Боге, которое было возведено Иисусом Христом. Особенности богословия св. апостолов Павла и Иоанна, наложенные на формирующееся в христианском движении II в. н. э. критическое отношение к иудейству, привели к появлению богословского проекта Маркиона, чьи взгляды были столь популярны, что против них вынуждены были бороться такие известные богословы, как Иустин Философ, Ириней Лионский и Тертуллиан.

Маркион видит в «Боге Ветхого Завета» злого творца мира и вдохновителя корпуса ветхозаветных писаний. При этом он, по Маркиону, противостоит и враждует с Богом настоящим, Отцом Иисуса Христа. В этой связи Ветхий Завет, весть *иного*, враждебного Бога может рассматриваться исключительно в негативном ключе, с позиции критики и отрицания.

Церковь отвергла подход Маркиона, что не помешало появлению в христианской среде множества последователей этого гностического учителя среди философов, богословов и библеистов (Ф. Шлейермахер, А. Гарнак, Ф. Делич)¹⁸.

Маркион отрицал ветхозаветный текст, подобное же отрицание богословски сомнительного текста прослеживается уже в ветхозаветной

¹⁷ «Слушайте, грешники и все, кто еще не является ими, что вы можете ими стать! Обнаружен лучший бог, который не оскорбляется, не гневается, не карает, у которого нет обжигающего огня в геенне, у которого нет судорожного скрежета зубов в крошечной тьме: этот бог — одно лишь благо» (Tertull., Adv. Marcionem I.27).

¹⁸ «Бог, созданный богословами Второзакония, был создан по их собственному образу, это был Бог строгого догматизма, нетерпимости и фундаментализма — и, конечно, Бог гнева... Бог распятого и беспомощного Иисуса Христа не может быть тем же, что и Бог гнева второзаконнической традиции» (Latvus K. God, Anger, and Ideology: The Anger of God in Joshua and Judges. Sheffield: Sheffield Academic, 1998. P. 91).

традиции. Так, в 2 Цар. 24:1 написано: «Господь разгневался на израильтян и стал подстрекать Давида действовать против них. Он дал такое повеление Давиду: „Иди, пересчитай Израиль и Иуду”». Автор первой книги Паралипоменон не может допустить, чтобы Бог одновременно подстрекал человека к чему-то и при этом наказывал его за это впоследствии. По этой причине 2 Цар. 24:2 отрицается в пользу другого текста — «Сатана напал на Израиль и стал подстрекать Давида устроить в Израиле перепись» (1 Пар. 21:1).

В апокрифическом сочинении «Книга Юбилеев» содержится пересказ первых книг Пятикнижия. Автор апокрифа утверждает, что многие деяния, приписываемые Богу в книге Бытия и Исход (Быт. 22:1–19; Исх. 4; 14), в действительности принадлежат князю злых духов Мастеме¹⁹.

Церковь отвергла идеи Маркиона, утвердила за текстами Ветхого Завета статус «священных» и «канонических», однако в мягкой, извращенной от крайностей маркионизма (в области этики, в первую очередь) форме нередко продолжала следовать линии осуждённого еретика. Эрик Зиберт именует таковых продолжателей «функциональными маркионитами» (*functional marcionites*)²⁰. Мягкой и богословски допустимой формой маркионитства является представление о Новом Завете как о высшей форме богооткровения. В этом случае высшее знание о Боге заменяет (иначе — «проясняет», «открывает») знание «низшее», представленное в Ветхом Завете. При этом сам Новый Завет рекомендуется понимать исключительно христологически — его главный смысл был явлен Страстями Христовыми, когда Бог предпочёл не убивать, но быть убитым. В Страстях Христовых агрессия Бога становится «аутоагрессией».

Итак, в соответствии с этой герменевтической стратегией жестокий Бог Ветхого Завета появился потому, что Откровение о Боге не достигло должной полноты. Учение о Боге, представленное в Ветхом Завете, является хронически неполным и ущербным, поэтому предлагается акцентировать внимание христиан на чтении Нового Завета (высшей формы Богооткровения). Ценным в Ветхом Завете является лишь то, что пророчески указывает на Христа. Подобный подход является скрытой формой отрицания самостоятельной ценности «ветхого» Писания.

¹⁹ *Wintermute O.S. Jubilees: A New Translation and Introduction // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2 / ed. J. Charlesworth. New York. 1985.*

²⁰ *Seibert E. Disturbing Divine Behavior: Troubling Old Testament Images of God. Minneapolis, MN: Fortress, 2009. P. 67.*

3) Библейская критика

Под библейской критикой можно понимать подход к Писанию не только как к Слову Божьему, но и как к совершенно *всецело человеческой книге*. При написании библейских сочинений действовали все те же законы, что и при создании любого другого литературного произведения. Библия писалась не только «сверху», по вдохновению Духа Святого, но и «снизу», ограниченными и несовершенными людьми. Иногда на страницах Писания можно найти «духовно высокие» тексты, открывающие нам возвышенное учение о Боге. Иногда же читатель имеет дело со «слишком человеческим» на страницах Священного текста. Это «слишком человеческое» выражается в охваченности страстями, страхами и идеями своего времени и общества. Нередко оказывается, что Бог и сама Библия уступают перед натиском «человеческого». Именно поэтому в Священном Писании появляются «человеческие» понятия, связанные с насилием и агрессией, и читатель встречается на страницах Библии с «архаическим», «примитивным» и, наоборот, «прогрессивным» и «просветлённым» материалом. Предполагается, что богословски возвышенные пассажи толкуют и объясняют смысл «архаических», но не наоборот.

Сама природа Откровения состоит в том, что Бог сообщает о Себе ровно то, что получатели Откровения могут воспринять²¹. В этом случае можно говорить о том, что люди творят Бога «по своему подобию». Когда Бог Ветхого Завета предстаёт как Бог фундаментализма, нетерпимости и насилия, это означает одно — таким его понимали некоторые люди в отдельные периоды израильской истории. Чудо Библии выражается в том, что подобными образами библейская весть о Боге не ограничивается. С ходом времени Бог открывал себя Израилю все полнее, с каждым новым событием истории знание Израиля о Боге становилось все более совершенным²².

Эта стратегия предполагает выборочное чтение Ветхого Завета. В ее рамках признается, что Ветхий Завет является Библией в не меньшей

²¹ Поэтому требуется корректное отношение к тексту — невозможно требовать от него того, что отсутствовало в современной этому тексту культуре (пацифизм, непротivление и всепрощение).

²² Подобные представления не выдерживают критики в свете достижений библейской науки. Так, тексты однозначно более древние нередко оказываются проникнутыми большим «гуманизмом», нежели более поздние. Второзаконническая традиция, в рамках которой были созданы книги Иисуса Навина и Судий, принадлежит к относительно позднему, околотленному времени. Страницы «позднего» пророка Иеремии также проникнуты духом насилия (Иер. 50:25–30; 51:3–4).

степени, чем Новый, однако в обоих Заветах христианин имеет дело с текстами одновременно человеческими и божественными. Не всё, что написано в Ветхом или Новом Завете, является одинаково «боговдохновенным» текстом. Тексты, описывающие Бога как гневающегося и совершающего насилие, — суть человеческая компонента, обусловленная тогдашней культурой.

4) Бог Библии не нуждается в оправдании

На страницах Ветхого Завета Бог действует совершенно так, как соответствует его святости и любви к мирозданию. Подобным образом и сам Ветхий Завет нельзя назвать «второстепенным Священным Писанием», поскольку весть о Боге, сообщаемая в нем, является аутентичной и авторитетной. В Библии Бог описывается как способный к жестоким действиям, к насилию, и богословие обязано учитывать это в своих рассуждениях о Боге. Каждому следует всерьёз относиться к тому, как представлен Бог в Ветхом Завете.

Опасность этого некритического подхода в том, что в данном случае могут возродиться архаические богословские представления (священная война, преследование «еретиков», «язычников» и проч.).

Если ветхозаветное откровение о Боге не является ни неполным, ни ущербным, тогда как можно богословски интерпретировать все эти места, показывающие Бога с неприглядной стороны?

Следуя этой интерпретации, никогда не следует забывать, что на страницах Священного Писания Ветхого Завета читатель имеет дело именно с богословием, с определённым комплексом представлений о том, как Бог влиял на историю своего народа. Иначе говоря, ветхозаветное Писание — это, прежде всего, богословие, идеология и в меньшей степени — хроникальное отображение исторических событий. Даже там, где встречаются описания исторических фактов, следует понимать, что расстояние между самим фактом и временем его литературной фиксации могло составлять несколько столетий. Что же происходило в течение этих веков? Событие оказывалось частью стихии устного предания, становилось элементом легенды, эпоса израильского народа. Размышляя об истории страны, Израиль пытался узнать своего Бога. Исторический Израиль жил в окружении развитых цивилизаций, обладавших традицией летописания. Все это даёт основание говорить о литературной, богословски мотивированной природе библейских повествований. Свои

самые кровавые тексты Израиль создал, находясь в ситуации унижения, несвободы, угрозы национальному существованию и плена.

Эти выводы рождают целую гамму богословских проблем, однако серьёзно ослабляют, если не снимают, одну этическую. В настоящей истории Израйля, по-видимому, не было тех зверств и жестокостей, иницированных Богом, которые описаны на страницах Священного текста.

Впрочем, это облегчение является частичным. Даже если жестокостей, изображённых в Писании, в действительности не было, они все равно оказались частью Священного текста и тем самым обрели статус нормы и модели для подражания. Тексты живут своей жизнью, священные повествования обладают колоссальной способностью влиять на людей вне зависимости от того, какие исторические реалии лежат в их основании. Этот процесс зафиксирован уже в самом Писании. Поведение Финееса, описанное в Чис. 25:10–15, оказывается моделью для иудея, жившего много веков спустя, Маттафии Маккавея (1 Мак. 1:26). Результатом подражания библейскому персонажу стало убийство соплеменника.

Итак, что можно сказать об этом богословии «жестокого и мстительного Бога Ветхого Завета»? Как проблема Божьих деяний, в которых есть элемент насилия, осмыслилась в самом Ветхом Завете?

1. Представление о том, что Бог гневается и наказывает, является не результатом антропоморфической проекции, но проявлением библейского реализма. Израиль описывал своего Бога совершенно так, как переживал его участие в своей истории. Израиль вступает с Богом в Завет, в ходе которого иногда пользуется Божественной защитой и благословением, а иногда оказывается оставленным или становится объектом Божьего гнева и суда.

2. Милосердие Божие представлено в Писании несравненно более полно (Исх. 34:6–7), нежели его жестокость или гневливость. Бог гневается и наказывает Израиль, но это нельзя воспринимать вне связи с другим фундаментальным свойством Бога — его бесконечной верности Израйлю (Ис. 54:7–8). Суверенность Бога выступает в связке с его солидарностью с Израилем. Насилие Бога, его гнев и готовность к отмщению коренится в его страстной привязанности миру человечества. В этой связи именно гневающийся Бог способен к подобным же большим чувствам и делам — прощению и спасению.

3. Бог вмешивается в мир человеческого насилия, чтобы положить ему предел. Насилие Бога в мире есть *контрнасилие*, его цель — минимизация насилия, источником которого являются люди. Правильно

говорить не о Боге-насильнике, но о Боге, *использующем насилие*. Бог осуществляет насилие в мире, где люди осуществляют насилие. Не будь насилия среди людей, и Бог Ветхого Завета не предпринимал бы этого. Бог всегда ждёт «достаточного основания», при котором неприменение насилия оказывается злом большим, чем применение. В этом случае Божье насилие есть всегда благая весть для праведников, для «своих», и дурная для поработителей и злодеев.

4. Бог Ветхого Завета не является Богом насилия, при этом его вполне можно назвать Богом-воином. Само творение мира происходит в ходе борьбы Бога с хаосом²³. Разумеется, Бог не воюет при создании мира с другим богом (богами), как в древних космогониях Востока («Энума элиш»). Первые главы книги Бытия тщательно очищены от любых богословски сомнительных мифологических мотивов, однако упоминаний об этой первоначальной битве предостаточно в других местах Ветхого Завета (Иов. 3:8, 26:7–14, 41:1–34; Пс. 74:12–17, 89:5–15, 104:26; Дан. 7–12). Конфронтация и борьба оказываются изначальными и предвечными свойствами Бога.

5. Бог выше наших представлений о добре и зле, и его не следует судить нашими мерками. В том, что Бог может быть источником как добра, так и зла, проявляется его суверенность, независимость от человеческих оценок. Действовать совершенно логично и последовательно может лишь «бог философов», творение человеческого разума, коим Бог Библии не является. Бог дал жизнь, Он вправе ее и отобрать. В конечном итоге Он однажды полагает конец жизни каждого человека (как и болезни, старость).

6. Бог Израиля вмешивается в историю. Он имеет дело с семьями, кланами, племенами, народами и государствами. Поэтому речь идёт не о том, чтобы использовать или не использовать насилие, а о том, *как именно* его использовать. Насилия со стороны Бога требует обыденный реализм — для выживания Израиля и его веры была нужны земля, государство, войны!

7. Бог *использует* насилие для установления справедливости и для спасения. Бог гневается и наказывает, поскольку у Него имеется нравственная позиция и требование, чтобы Божьи твари соответствовали нравственным идеалам. Нарушение справедливости, эксплуатация ближнего вызывает у Бога гнев, со временем реализующийся

²³ Middleton J. R. Created in the Image of a Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in the Biblical Creation Texts // Interpretation. 58.4. 2004. P. 342–344.

в наказании. Бог использует насилие не только потому, что он желает наказать грешника за грех, но также потому, что он вмешивается в историю, чтобы спасти «своих». Например, Бог спасает Израиль, проявляя насилие по отношению к египтянам, мотивируя персов к насилию против вавилонян (Ис. 45:1–7).

8. Поведение Бога показывает пример каждому израильтянину. Если Бог не гнушается грехом и не борется со злом, с какой стати это должны делать жители Израиля?

9. Признание того факта, что Бог Библии применяет насилие, может, вопреки многим ожиданиям, приводить не к увеличению насилия в обществе, а к уменьшению его. Мирослав Вольф, например, считает, что высшего мира люди смогут достичь, если признают тот факт, что только Бог имеет право применять насилие, но никто из тварных существ²⁴.

Наконец, говоря о Священном Писании, надо всегда помнить, что Писание представляет собой собрание документов, памятников древней литературы. Эти документы, отдельные книги Ветхого и Нового Заветов, находятся друг с другом в состоянии диалога, а иногда и острого спора.

5) Деконструкция текста Ветхого Завета

Деконструкция родилась как направление «континентальной» философии, и еще при жизни своего основателя Жака Деррида (1930–2004) успела проникнуть в большинство гуманитарных дисциплин (литературоведение, искусствоведение, юриспруденция, богословие).

Деконструкция в библеистике разделяет весь спектр подходов, характерный для «постмодернистской чувствительности» (полифония текста, оппозиция текста и произведения, полисемия, смерть автора и проч.).

Для исследователей Библии, близких к деконструкции (М. Бал²⁵, Ф. Трибли²⁶, И. Шервуд²⁷)? характерно акцентирование внимание

²⁴ Volf M. *Exclusion and Embrace*. Abingdon, 1996. P. 285–294.

²⁵ Bal M. *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988; *Ibid.* *Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Siser's Death* / transl. M. Gumpert. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1988; *Ibid.* *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1987.

²⁶ Trible P. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology)*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1984.

²⁷ Sherwood Y. *The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 212*. 1996.

на «текстах террора», содержащихся в Священном Писании. Ключевыми для понимания всего Писания в целом выступают те сюжеты, где описываются жестокость и насилие, исходящие от людей или от Бога. Для деконструкции несвойственно желание поместить «Бога ревнителя» в основание какого-либо позитивного богословского синтеза.

При этом «постмодернистская чувствительность» позволяет обратить внимание на некоторые неочевидные стороны обсуждаемой проблемы.

1. Нет сомнения, что Бог как в Ветхом, так и Новом Завете представлен в основном как Бог прощения и милосердия. Все сюжеты, в которых представлено, словами Эрика Зиберта, *disturbing behavior*, или беспокоящее поведение, Бога, имеют характер маргинальных. Для деконструкции наличие *разных* историй о Боге является очень ценным явлением. Маргинальная линия не должна быть подавлена или лишена своего голоса.

2. Библия богата наличием в ней различных образов Бога. Если бы было иначе, пришлось бы иметь дело с опасной тотальностью, тавтологически рассказывающей разными словами одно и то же. Вальтер Брюггеман в этой связи вводит понятие *counter-testimony*, контрсвидетельства²⁸. «Контрсвидетельство» противостоит «свидетельству», но при этом является совершенно легитимным, вторым, голосом Библии в целом.

3. Для деконструкции свойственно рассматривать сам процесс толкования как акт насилия. Аллегоризация текста, в ходе которой смысл пассажа подстраивается под общий, генеральный метанарратив, является актом несомненного насилия над текстом. В этом случае герменевтическому террору подвергается сам «текст террора».

4. Даже в самом цельном и идеологически безнадёжном «тексте террора» в действительности помимо официального патриархального, сексистского и подавляющего голоса есть и противоположный. Именно он и осуществляет процесс деконструкции. Риторика насилия нередко отражает слабость и беспомощность субъекта. Ивон Шервуд, например, комментирует именно в этом ключе книгу пророка Осии²⁹. Угрозы мужа-Бога в адрес неверной супруги-Израиля показывают его бессилие.

²⁸ *Brueggemann W.* Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997; *Brueggemann W.* An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination. London: Westminster John Knox Press, 2003.

²⁹ *Sherwood Y.* The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 212.* 1996.

Заключение

Людам свойственно стремиться к познанию окружающей действительности. Этой действительностью может быть внешний тварный мир, объектом познаний может быть и сам человек. Познание же всегда сводится к попытке обнаружить те законы, в соответствии с которыми существует объект познания. Это правило характерно не только для современной эпохи, но и для более древних периодов истории человечества. Но как быть, если объектом такого познания оказывается сам Бог? Богословие, отрасль знания, пытающаяся сформулировать «законы Бога», всегда старалась представить логически стройный, непротиворечивый и, главное, этически, политически, философски корректный образ Бога. Но Бог в Библии предстаёт как тот, кто не может и не хочет быть «объектом познания». Бог Библии действует непредсказуемо и противоречиво. Библейский образ гневающегося, карающего Бога, для которого одинаково свойственно как милосердие, так и справедливое воздаяние, противится всех схемам и философским обобщениям. В этой связи задачей богословия является не только поиск, вопрошание о Боге, но и сохранение Его аутентичного, данного в Откровении образа.

Источники и литература

1. Библия. Современный русский перевод. М.: Российское библиейское общество, 2015. 2-е изд., перераб. и доп. 1408 с.
2. *Жирар Р.* Насилие и священное / пер. Г. М. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000; 2-е изд., испр., 2010.
3. *Aichele G.* Jesus's violence // Violence, Utopia and the Kingdom of God. Fantasy and Ideology in the Bible / ed. by Tina Pippin and George Aichele. New York: Routledge, 2002. P. 72–92.
4. *Bal M.* Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible. Sheffield: Almond, 1989.
5. *Bal M.* Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.
6. *Bal M.* Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death / transl. M. Gumpert. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
7. *Bal M.* Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1987.

8. *Brueggemann W.* Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1997.
9. *Brueggemann W.* An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003.
10. *Collins J.* The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence // *Journal of Biblical Literature*. 122.1 (2003). P. 3–21.
11. *Desjardins M.* Peace, Violence and the New Testament. Sheffield: Sheffield Academic, 1997.
12. *Fretheim T.* God and Violence in the Old Testament // *Word and World* 24 (2004). P. 18–28.
13. *Fretheim T.* Is the Biblical Portrayal of God Always Trustworthy? // Terence E. Fretheim and Karlfried Froehlich, *The Bible as Word of God in a Postmodern Age*. Minneapolis, MN: Fortress, 1998. P. 97–111.
14. *Fretheim T.* Theological Reflections on the Wrath of God in the Old Testament // *Horizons in Biblical Theology*. 24 (2002). P. 14–17.
15. *Girard R.* La violence et le sacré. Paris: Grasset, 1972.
16. *Harnack A., von.* History of Dogma. Vol. I / transl. by N. Buchanan. Boston, MA: Little, Brown, and company, 1901.
17. *Latvus K.* God, Anger, and Ideology: The Anger of God in Joshua and Judges. Sheffield: Sheffield Academic, 1998.
18. *Lüdemann G.* The Unholy in Holy Scripture: The Dark Side of the Bible / transl. J. Bowden. Louisville: Westminster John Knox, 1997.
19. *Middleton J.R.* Created in the Image of a Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in the Biblical Creation Texts // *Interpretation*. 58.4. 2004. P. 342–344.
20. *Penchansky D.* What Rough Beast? Images of God in the Hebrew Bible. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999.
21. *Schwartz R.* The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.
22. *Seibert E.* Disturbing Divine Behavior: Troubling Old Testament Images of God. Minneapolis, MN: Fortress, 2009.
23. *Sherwood Y.* The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 212. 1996.
24. *Stoebe H. J.* חַמָּס, ḥāmas, violence // *Theological Lexicon of the Old Testament*, 3 vols. / ed. by E. Jenni and C. Westermann, transl. by M. Biddle. Peabody, MA: Hendrickson, 1997. Vol. 1. P. 437–439.
25. *Theological Dictionary of the New Testament* / ed. by G. Kittel and G. Friedrich; transl. by G. W. Bromiley. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1985.
26. *Trible P.* Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis, MN: Fortress Press, 1984.

27. *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking* / ed. W. M. Swartley. Telford, PA: Pandora, 2000.

28. *Wolf M. Exclusion and Embrace*. Abingdon, 1996.

29. *Wintermute O.S. Jubilees: A New Translation and Introduction // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2* / ed. J. Charlesworth. New York, 1985.

Priest Aleksey Volchkov. “Let me alone, that my wrath may wax hot against them” (Ex. 32:10). The Theology of an Angry God in Sacred Scripture.

Orthodox theology holds that God is absolute holiness. This holiness presupposes His eternal mercy and love towards human beings. What, then, to make of those pages in the Bible where His wrath, vengeance, and anger are described? The Christian theological tradition has formulated several approaches toward resolving this hermeneutical difficulty: the allegorical approach, “functional Marcionism” (a term introduced by Siebert), and the strategy of interpreting some passages in Scripture by means of other passages that are more “elevated” and “progressive”. These approaches are critically reviewed in this article. The author attempts to seriously approach the frequent descriptions of God’s wrath and vengeance that appear in the Bible, and asks how such an approach would change our teaching about God.

Keywords: Bible, Old Testament, hermeneutics, Biblical theology, Theodicy, Marcion, allegorical method, deconstruction.

Priest Aleksey Sergeevich Volchkov — graduate student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (volchkov.81@gmail.com).