

Т. Н. Резвых

Конец теодицеи: Семен Франк и другие

УДК 1(091):2-185.3

DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_179

EDN SMNCXP



Аннотация: В статье рассматривается развитие проблемы теодицеи во 2-й пол. XX в. Сначала кратко описывается теодицея у блж. Августина. Согласно ему всемогущество Бога и наличие зла совместимы друг с другом. Рассматриваются взгляды некоторых современных сторонников августиновской теодицеи (Р. Суинберн и Дж. Хик). Затем исследуется эволюция теодицеи у С. Л. Франка. В статье показывается, что сначала Франк развивал августиновскую теодицею, но в ходе Второй мировой войны пересмотрел свои взгляды. Франк отказался от идеи всемогущества Бога и от теодицеи. Далее описаны взгляды Ю. Мольмана, который пришел к мысли невозможности рационального объяснения страдания человека, если Бог обладает всемогуществом, и в конце концов сделал вывод, что страдание человека может быть оправдано только страданием Бога. Затем излагается концепция страдающего Бога у Г. Йонаса, восходящая к идее цим-цум Исаака Лурии. В завершающей части статьи рассмотрено развитие описанных идей в «слабом богословии» Дж. Капуто. В описанной традиции страдание мира оправдано страданием Бога. Сила Бога заключается в «слабости» и смирении. Вывод автора состоит в том, что в этой концепции теодицея подходит к своему концу.

Ключевые слова: теодицея, блаженный Августин, Бог, всемогущество, зло, свобода, ничто, бытие, вина, Царство Божие, самоуничтожение, цим-цум, событие, «слабое богословие», Семен Франк, Юрген Мольман, Ганс Йонас, Джон Капуто.

Об авторе: **Татьяна Николаевна Резвых**

Кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: hamster-70@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4429-5405>

Для цитирования: Резвых Т. Н. Конец теодицеи: Семен Франк и другие // Христианское чтение. 2024. № 2. С. 179–186.

Статья поступила в редакцию 10.01.2024; одобрена после рецензирования 12.02.2024; принята к публикации 01.03.2024.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2024

Tatyana N. Rezvykh

The End of Theodicy: Semyon Frank and Others

UDK 1(091):2-185.3

DOI 10.47132/1814-5574_2024_2_179

EDN SMNCXP



Abstract: The article examines the problem of theodicy in the second half of the 20th century. First, Augustinian theodicy is briefly described. According to Augustin, the omnipotence of God and the presence of evil are compatible with each other. The views of some modern supporters of Augustinian theodicy are considered (R. Swinburne and J. Hick). The development of theodicy by S. L. Frank is then examined. At first he developed Augustinian theodicy, but revised his views during the Second World War. He abandoned the idea of the omnipotence of God and theodicy. Then follows description of the views of J. Moltmann who came up with the idea that it is impossible to rationally explain human sufferings if God is omnipotent, and finally concluded that human suffering can only be justified by the suffering of God. Next, H. Jonas' concept of the suffering God is presented, which goes back to Isaac Luria's idea of *tzim-tzum*. The final part of the article outlines the development of the described ideas in J. Caputo's "weak theology". In the tradition presented, the suffering of the world is justified by the suffering of God. God's strength lies in "weakness" and humility. The conclusion is made that theodicy in this concept is moving towards its end.

Keywords: theodicy, Augustine, God, omnipotence, evil, freedom, nothingness, being, Cross, guilt, Kingdom of God, self-humiliation, *tzim-tzum*, event, "weak theology", Semyon (Semen) Frank, Jürgen Moltmann, Hans Jonas, John D. Caputo.

About the author: **Tatyana Nikolaevna Rezvykh**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: hamster-70@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4429-5405>

For citation: Rezvykh T. N. The End of Theodicy: Semyon Frank and Others. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 2, pp. 179–186.

The article was submitted 10.01.2024; approved after reviewing 12.02.2024; accepted for publication 01.03.2024.

Термин «теодицея» был введен Лейбницем для философского обоснования совместимости страданий существ мира с убеждением в том, что миром правит добрый и всемогущий Бог. Однако автором первой христианской теодицеи был еще блж. Августин. Согласно ему, «Всемогущий Бог Отец создал всю тварь через своего Сына. <...> Все, созданное Богом, *добро зело*; зло не есть нечто натуральное, а все, называемое злом, есть или грех, или наказание за грех. Да и самый грех есть не что иное, как только порочная склонность нашей свободной воли» [Августин Блаженный, 1893, 104]. Блаженный Августин примиряет всемогущего, доброго Бога и зло, так как всю ответственность за несовершенство мира несет не Бог, а человек, поскольку он обладает свободой. Лейбниц к аргументу блж. Августина о происхождении нравственного зла из свободы добавляет, что метафизическое зло проистекает из ограниченности монад, а физическое зло попускается Богом как воспитательное средство.

Описанные аргументы приводятся и в наше время. Так, блж. Августина дополняет в своей книге «Существование Бога» (1979) Ричард Суинберн (род. 1934), перешедший в 1996 г. из англиканства в православие. Согласно его мысли, во-первых, существование зла обеспечивает «превышающее добро». Бог мог бы создать «беззаботный мир», мир без страданий, но жизнь в нем была бы гораздо беднее [Суинберн, 2014, 324–326]. Во-вторых, зло нужно для приобретения знаний. По Суинберну, «естественное зло обеспечивает нам возможность получать знания, необходимые для совершения свободного выбора» [Суинберн, 2014, 326]. В-третьих, Бог имеет право причинять нам вред во имя добра. Это право основано на том, что Бог — Первопричина, Творец мира. Четвертый аргумент Суинберна гласит, что добро в мире количественно превышает зло.

Реформатский богослов Джон Хик (1922–2012) считает, в духе блж. Августина, что происхождение зла связано с человеческой свободой. Как и Суинберн, Хик сомневается, что «целью Бога было сотворение рая, жители которого испытывали бы максимум удовольствия и минимум боли» [Hick, 1990, 46]. Хик выдвигает, со ссылкой на сщмч. Иринея Лионского, аргумент, что мир специально создан неоконченным как место решения трудных задач, а человек был создан несовершенным существом, чтобы собственными усилиями созреть и приобрести подобие Божие. Совершенствование человека, по Хику, возможно только при столкновении с опасностями, в борьбе с трудностями. Следовательно, зло оправданно.

Крупнейший католический богослов XX в. Карл Ранер утверждал, что теодицея может быть правильно разрешена только при признании «бесконечного Бога непостижимой тайной» [Rahner, Vorgrimler, 1961, 351], тем самым переводя проблему теодицеи из теоретической в практическую плоскость.

Все названные авторы считают, что Бог всемогущ и попускает зло для определенных целей. Однако опыт массовых страданий и смертей в XX в. заново поставил проблему теодицеи. Под вопрос было поставлено и само Божественное всемогущество. Одним из первых, кто под влиянием Второй мировой войны пришел к этому кризису, был С. Л. Франк.

Впервые Франк обратился к проблеме теодицеи в «Непостижимом» (1939). Исходной точкой здесь стало христианское (и платоническое) представление о совпадении добра с бытием и понимание зла как не имеющего онтологического основания «дефекта», «реальности, которой *нет места* во всеединстве бытия» [Франк, 1990, 531]. Зло Франк отождествляет с моментом «ничто», присущим миру, а потому признает справедливость «глубоких умозрений о зле Якоба Беме и Шеллинга» [Франк, 1990, 545] о рождении зла из «бездны» (Urgrund). Это «ничто» является причиной момента «не», свойственного всякому конкретному бытию, в том числе человеческому. Момент «не» обуславливает и неполноценность (греховность) мира, и его самостоятельность, независимость от Бога. Применительно к человеку момент «не» есть и момент нашей свободы, самоинициативности, и момент нашей самости, самоопределения, без чего мы не можем быть самими собой. Перефразируя слова, сказанные старцем Зосимой и Алёшей Карамазовым, Франк еще в статье «Теодицея Достоевского»

(1936) писал: «Лишь тот, кто несет вину за всё и за всех, поистине слит с Христом и переживает реальность спасения» [Аляев и др., 2021б, 339]. Эту мысль Франк повторяет и в «Непостижимом»: «Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через сознание вины» [Франк, 1990, 548]. Философ приходит к выводу, что объяснение зла на теоретическом уровне невозможно, с ним нужно бороться и преодолевать его, признав собственную вину и ответственность. Очевидно, что в «Непостижимом» Франк решает проблему вполне традиционно, в духе блж. Августина [Франк, 1990, 530]. Наличие момента «не» в мире обуславливает человеческую свободу, которая и является причиной зла. Тем самым, ответственность за зло несет человек. Однако уже здесь Франк предполагает, что всемогущество Бога — не власть «деспота, мечом и тюрьмами расправляющегося с своими непокорными подданными», а, скорее, «*всереальность*» [Франк, 1990, 545].

Опыт Второй мировой войны заставил Франка пойти дальше в направлении отрицания всемогущества Бога. В 1940–1942 гг., находясь в вишистской Франции, С. Л. Франк пишет одну за другой две книги: «Свет во тьме» (1949) и «С нами Бог» (1964)¹. Отправной точкой первой книги стали евангельские слова «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1:5). По Франку, их нужно понимать так, что Божественный Свет светит *во тьме* до самого конца мира, т. е. тьма упорно сопротивляется свету. Бог пока еще не победил, потому что силы зла сильны. Следовательно, зло уже не сводится к отсутствию добра, «небытию». Зло — это активная сила, агрессивная реальность. Богу необходимо содействие: человек должен «охранять» Свет и «противодействовать напору тьмы» [Аляев и др., 2021а, 207]. Бог сможет победить ее только в самом конце истории. Франк стремится пересмотреть понятие Божественного всемогущества. Мир трагичен, спасение миру лишь обещано только в будущем. «Внутренне непобедимый и, в конечном счете, победоносный свет сталкивается в мире с упорством тьмы, которая противостоит ему (что, с точки зрения физической аналогии, прогивоестественно). Это необъяснимое, но очевидное, с точки зрения религиозной, положение дел составляет самую суть христианской веры» [Аляев и др., 2021а, 247]. С. Л. Франк отказывается отождествлять Божественное всемогущество с «жесточкой внешней силой»; оно — «авангард победоносной, но всё ещё далекой армии, которая проникла в лагерь врага и всё ещё должна бороться с господствующими силами» [Аляев и др., 2021а, 224]. «Верховенство и конечное всемогущество Бога любви остается незримым и непонятным миру, но очевидно опыту души, которой он открылся» [Аляев и др., 2021б, 476]. Всемогущество Бога отождествляется Франком с притягательной силой «добра, идеала, красоты, конечн<ой> цели и ценности, к к<ото>рой влечется душа» [Аляев и др., 2021а, 446]. Все доброе «есть в мире и редкое исключение, и нечто чрезвычайно хрупкое и слабое, всегда подавляемое силами зла и тонущее среди них» [Франк, 2011, 31]. С. Л. Франк уверен, что доброе есть высшее, которое всегда слабее низшего [Франк, 2011, 36]. Откровение «всемогущего Бога» должно быть дополнено «откровением Бога страдающего, соучаствующего в страданиях мира» [Франк, 2011, 81]. «Бесстрастный в Своем всемогуществе Бог, неведомо зачем обречший творение на страдание, в котором Он Сам не участвует» [Франк, 2011, 81], по Франку, неприемлем. «Страдающий и спасающий страданием Бог — единств<енная> теодицея» [Аляев и др., 2021а, 435]. Итак, «всемогущество Бога» подвергается в работах 1940-х гг. у С. Л. Франка еще большему сомнению, чем в «Непостижимом». При обсуждении проблемы зла акцент переносится с *ответственности человека за зло на страдание Бога и человека от зла*. Это сомнение во всемогуществе Бога подрывает саму возможность теодицеи.

Дальнейшее развитие критика понятия всемогущества Бога получила в творчестве протестантского теолога Юргена Мольтмана (род. 1926). В книге «Распятый Бог» (1972) Мольтман констатирует двойной кризис Церкви: «кризис релевантности»

¹ Указаны даты публикации. С историей написания этих книг можно ознакомиться в работе: [Аляев и др., 2021а].

(Relevanzkrise) и «кризис идентичности» (Identitätskrise). Первый связан с существованием Церкви в мире, второй — с содержанием христианской веры. Оба кризиса тесно связаны. Чем больше Церковь стремится стать релевантной в мире, тем больше она теряет свою идентичность, а чем больше Церковь стремится сохранить свою идентичность в приверженности догмам, тем больше она становится нерелевантной, неуместной в мире. Выход из этих кризисов, по Мольтману, возможен в обращении к единственному «критерию» христианской веры — Распятию Христа. «Теология может по-христиански оправданно говорить о Боге только в постоянном и полном представлении предсмертного крика Христа, оставленного Богом» [Moltmann, 1973, 347]. Распятый Бог — униженный, преданный, оставленный. «Умереть на кресте — значит страдать и умереть как изгой и отверженный» [Moltmann, 1993, 55]. Спасение принес нам Распятый Бог, поэтому воскресение нужно рассматривать с точки зрения Голгофы. По мнению Поля Рикёра, Мольтман подчеркивает, что «воскресение есть воскресение Распятого» [Ricoeur, 1979, 17]. Христианство, не измеряющее себя критерием «Распятого Бога», оказывается в кризисе, т.е. «теряет свою идентичность и смешивается с окружающим миром; оно становится религиозным осуществлением преобладающих социальных интересов или интересов тех, кто доминирует в обществе» [Moltmann, 1993, 38]. Именно в Распятии Бог отождествляет Себя с богооставленными, т.е. с людьми.

Мольтман стремится показать, что только через «Распятого Бога» можно понять догмат Троицы. По словам Мольтмана, «современные протестанты охотно смиряются вместе с юным Меланктоном: „Мы поклоняемся тайнам Божества. Это правильнее, чем их исследовать“. <...> Но является ли учение о Троице пустым литургическим символом, спекуляцией без опыта и практики, вторжением в Божественную тайну, которая превосходит все наши представления?» [Moltmann, 1975, 208]. Мольтман хочет, чтобы Троица была для христиан чем-то большим, чем «пустой литургический символ», «спекуляция» или «высшая математика для посвященных» [Moltmann, 1975, 208]. Чтобы понимать, что такое троичный догмат, нужно подлинно быть христианином, а это значит умереть для мира и родиться свыше, т.е. страдать и в покаянии соединиться с Богом. Потому смысл Троицы может быть раскрыт только в свете Голгофы. Символическое соответствие этой связи Мольтман находит в изображении Троицы, в котором «Отец на троне Славы поднимает балку Креста, на котором висит Сын, и от Лица Отца Святой Дух в виде голубя сходит на распятого Сына» [Moltmann, 1975, 208–209]. «Теология Распятого Бога» основана на Крестной Жертве: Отец жертвует Сыном посредством Святого Духа.

Мольтман считает, что представление о Боге как совершенном, самодостаточном существе, которое есть чистая причина, чистый акт, не могущий страдать, пришло в древнее богословие из античности, в частности от Аристотеля. «Апатичность» античного представления о Боге, по Мольтману, противоречит христианскому представлению о страдающем Христе. Союзников Мольтман находит в еврейском богословии, обращаясь к американскому раввину Аврааму Хешелю, который в книге «Пророки» (1936) подчеркивал вовлеченность Бога в мировой процесс. По Хешелю, Бог Авраама, Исаака и Иакова, в отличие от Бога философов, не бесстрастен. Он открывается «в личном и интимном отношении к миру», затронут происходящим в мире, «события и человеческие поступки вызывают в Нем радость или печаль, удовольствие или гнев» [Heschel, 2001, 288]. Мольтман ссылается также на сборник «Самоуничужение Бога в раввинистической теологии», где были собраны многочисленные отрывки из еврейской литературы первых четырех веков по Рождестве Христовом (Талмуд и ранние мидраши), подчеркивающие смирение Бога, Его отказ от Своей чести, Его служение и даже рабство Своему народу. С точки зрения составителя книги, Петера Куна, многие места Писания, где речь идет о власти Бога, мидраши интерпретируют как добровольное унижение Бог (см.: [Kuhn, 1968, 96]).

Наконец, стремясь обосновать самоуничужение Бога, Мольтман обращается к политической проблематике, предлагая отказаться от патернализма в богословии. Образ

Бога-Отца Мольтман возводит к древнеримскому образу отца семейства (*pater familias*), из которого выросла идея политической власти и представление Бога как «Господина и Отца» в Церкви [Moltmann, 1983, 398]. Но, поскольку современное государство управляется не «отцами», а анонимными бюрократами, Мольтман предлагает Церкви также отказаться от поклонения образу Пантократора. Итак, в богословии Мольмана подрывается представление о Боге как Всемогущем Отце, судящем мир и наказывающем грешников. Мольтман отвергает рациональную теодицею, для него страдание человека несовместимо со всемогущим Богом. Страдание человека можно оправдать только одновременным страданием Бога: когда страдает человек, страдает и Бог.

В докладе «Понятие Бога после Аушвица. Еврейский голос» (1984) похожее представление развивает философ-экзистенциалист Ганс Йонас (1903–1993), ученик М. Хайдеггера, один из самых известных исследователей гностицизма («Гнозис и позднеантичный дух», 1934). По Йонасу, еврейские мудрецы всегда объясняли страдания еврейского народа отпадением от Бога, но массовая гибель евреев в Освенциме такому объяснению не поддается. Для объяснения невмешательства Бога в страдания миллионов людей Йонас предлагает рассуждение, которое он называет «гипотетическим мифом». По Йонасу, «в начале» Бог отрекается от Своего бытия в пользу мира, т. е. уступает становлению и случайности, «сжимается», чтобы уступить место миру. В течение многих эонов Бог оказывается ввергнутым в материю, но, начиная процесс творения, вновь набирает полноту. Вместе с жизнью в творение в качестве цены нового бытия входит и смерть. Йонас подчеркивает, что его концепция страдающего Бога значительно отличается от христианской, поскольку, согласно его мысли, Бог страдает не однократно, ради особой цели спасения человека, а с момента творения. Более того, вместе с историей и временем Бог также изменяется, что, как говорит Йонас, полностью противоречит платоновскому представлению о вечности и неизменности высшего мира. Таким образом, понятие о всемогуществе Бога оказывается бессмысленным: «После Освенцима мы можем более решительно, чем когда-либо прежде, утверждать, что всемогущее Божество либо не всеблаго (в Его правлении миром, в котором только мы и можем постичь Его), либо тотально непостижимо. Но если Бог определенным образом и в определенной степени должен быть понят (и это мы должны утверждать), то Его доброта должна быть совместима с существованием зла, и это только в том случае, если он не *все-могущ*» [Jonas, 2018, 22]. Очевидно, что миф Йонаса «принципиально радикализирует идею *цим-цум*, это центральное космогоническое понятие лурианской каббалы. *Цим-цум* означает сжатие, отступление, самоограничение. Чтобы дать пространство миру, должен *Эн-Соф* начала, бесконечное, себя в себе сжать и таким образом допустить вне себя пустоту, ничто, в котором и из которого он может создать мир. Без этого ухода в себя самого не может быть ничего иного вне Бога, и только его продолжающееся удержание сохраняет конечные вещи от того, чтобы опять потерять свое особенное бытие в Божественном „всё во всём“» [Jonas, 2018, 26]. По Йонасу, Бог добровольно, по любви или по мудрости, отказался быть «всё во всём». Таким образом, теория Г. Йонаса «сознательно принимает элементы лурианской каббалы и развивает теорию страдающего и самоограничивающегося Бога. Страдание в мире можно объяснить только через самоограничение и сжатие силы Бога: Бог не вмешался в жертвоприношение народа Израиля в Освенциме не потому, что не хотел, а потому что не мог» [Koslowski, 2001, 141]. Очевидно, что Йонас, как и Мольтман, отказывается от рациональной теодицеи. У Йонаса теодицея возможна только при сопричастности Бога страданию человека.

В начале XXI в. в работах американского католического богослова Джона Капуто описанное направление получает наконец название — «слабое богословие» (*weak theology*) [Caputo, 2006, 7]. Согласно Капуто, именно «слабое богословие» мыслит Бога как должно, т. е. «как Он есть». С точки зрения «слабого богословия», Бог находится за пределами бытия, к Нему неприменимы категории сущности и существования. Бог «слабого богословия» — не бытие, а «событие». Бог есть вторжение в человеческую жизнь, обращение, призыв, на который человек может ответить, а может

и не ответить. Бог, согласно Капуто, — не Тот, Кого призываем мы, а Тот, Кто зовет нас. «Структура призыва состоит именно в том, чтобы призвать снизу бытия к потустороннему, призвать нас к тому, что обещано впереди, и призвать нас обратно к давно забытому» [Caputo, 2006, 13]. Событие — это то, что происходит с нами. Поскольку Бог — обещание, Он не есть сила. Событие может произойти, а может и нет: «мы стремимся к Мессии, Который никогда не появляется, и именно это поддерживает желание» [Caputo, Vattimo, 2007, 58]. Но хотя Он и не появляется, мы должны Его ждать, иначе погибнем. Смысл религии состоит в обетовании. «Трансцендентность, или величие, Бога заключается в безусловности притязаний, предъявляемых к нам Богом, именем Бога, во имя Бога» [Caputo, Vattimo, 2007, 64]. Бог как событие похож на голос тревожащей нас совести. Бога как событие «слабого богословия» Капуто противопоставляет Богу как «имени» «сильного богословия». «В „сильном богословии“ имя Бога имеет историческую определенность и конкретность — например, оно христианское, иудейское или исламское, — тогда как „слабое богословие“, ослабленное потоком неразрешимости и переводимости, является более открытым» [Caputo, 2006, 9]. «Именно поэтому событие нельзя держать в плену конфессиональной веры или формулы верования» [Caputo, 2006, 4]. «Сильное богословие» иронически называется Капуто «нарумяненным и напудренным» [Caputo, 2006, 33]. Эта господствующая теология, по его мнению, присвоила себе все права на Бога по праву сильного, по праву «богословия власти». В ней Бог мыслится «всеобъемлющим правителем вселенной» [Caputo, 2006, 9]. В «слабом богословии» Бог хрупок и слаб, Его сила не в могуществе.

Дж. Капуто выступает против идеи Бога Вседержителя, для него власть Бога трактуется как «священная анархия». Однако философ вовсе не собирается упразднить Бога, напротив, как и Мольтман, предлагает вернуться к Евангелию. Там говорится, что в Царстве Бога царствует немощь, а не сила, что Царство Бога достигается наименьшими, первые в нем являются последними и наоборот. «Сила Царства — это бессильная сила, способная растопить ожесточенные сердца, сохранить надежду, когда жизнь безнадежна, возродить дух унылых и отчаявшихся, молиться за что-то иное, чем мир, который смыкается вокруг нас со всех сторон» [Caputo, 2006, 16]. «Сила Царства» состоит не в могуществе, а в слабости, т.е. в любви, терпении, прощении. «Слабое богословие» Капуто — это богословие Креста. «Именно потому, что Бог — всего лишь слабая сила, был возможен Освенцим, все Освенцимы, все этнические чистки, которые запятнали историю человечества» [Caputo, 2006, 94].

Трактовка силы Бога как Его способности призывать человека и как Его любви и милосердия отражена и в современной энциклопедической теологической литературе. Например, в немецком «Новом теологическом словаре» под редакцией католического богослова Герберта Форгримлера, в статье «Всемогущество» (Allmacht) прямо сказано: «1. Власть Бога не есть едино-действенность (Alleinwirksamkeit), но проявляется как творческая сила в способности человека действовать свободно и ответственно, а также в способности твари к самотрансценденции. 2. Литургия исповедует о Боге, что Он проявляет Свое всемогущество прежде всего в снисхождении и милосердии. 3. Вера в угнетение фактическим означает доверие к тому, что Бог в конце концов окажется Тем, Кто действительно силен в истории, а также спасающим защитником всех жертв твари. Традиционная манера говорить, что всемогущество Бога не может осуществлять внутренне невозможное, корректируется тем, что все возможности основаны в Боге, поэтому не наше суждение о возможности или невозможности, а непостижимость Бога есть последнее слово. Теодицея не способна примирить всемогущество и благодать Божию» [Vorgrimler, 2000, 29]. В статье о теодицее сказано, что «гуманитарная катастрофа Освенцима объективно означает конец всякой теодицеи» [Vorgrimler, 2000, 616].

Таким образом, концепцию «невсемогущества Бога» у С. Л. Франка можно трактовать как одну из первых версий современного «слабого богословия», для которого всемогущество Бога есть всего лишь исторически обусловленная, философско-метафизическая идея, введенная в богословие учителями Церкви. Описанный

философско-богословский дискурс по поводу нового понимания силы Бога, конечно, неоднороден. Общим в нем является отказ отождествлять силу Бога с господством, командованием, подчинением и отождествление ее со «слабостью», смирением и самоуничижением. С точки зрения «слабого богословия», мыслить всемогущество Бога как жесткую силу политического властителя становится все более невозможным. Перед лицом страданий и смертей вера в действенное вмешательство Бога в жизнь мира кажется все более неправдоподобной или, по крайней мере, нуждающейся в объяснении. Если совмещение всемогущества Бога со злом обречено на провал, остается предположить, что Бог не является всемогущим в традиционном смысле слова и страдает вместе с человеком.

Источники и литература

1. Августин Блаженный (1893) — *Августин Блаженный*. Творения. Киев, 1893. Ч. 7. 296 с.
2. Аляев и др. (2021a) — *Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н.* «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С. Л. Франка. М., 2021.
3. Аляев и др. (2021b) — *Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н., Цыганков А. С.* С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском. Новые материалы. М., 2021. 368 с.
4. Суинберн (2014) — *Суинберн Р.* Существование Бога. М., 2014. 464 с.
5. Франк (1990) — *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. 607 с.
6. Франк (2011) — *Франк С. Л.* Свет во тьме. Минск, 2011. 832 с.
7. Caputo (2006) — *Caputo Jh.* The Weakness of God A Theology of the Event. Bloomington & Indianapolis, 2006. 356 p.
8. Caputo, Vattimo (2007) — *Caputo Jh., Vattimo G.* After the Death of God. New York: Columbia University Press, 2007. 204 p.
9. Heschel (2001) — *Heschel A. J.* The Prophets. N. Y., 2001. 672 p.
10. Hick (1990) — *Hick Jh.* Philosophy of Religion. N. Y., 1990. 148 p.
11. Jonas (2018) — *Jonas H.* Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme. 16. Auflage. Berlin: Suhrkamp, 2018. 29 s.
12. Koslowski (2001) — *Koslowski P.* Philosophien der Offenbarung Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Paderborn, 2001. 918 s.
13. Kuhn (1968) — *Kuhn P.* Gottesselbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen. München, 1968. 121 s.
14. Moltmann (1973) — *Moltmann J.* Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute // *Evangelische Theologie*. 1973. Bd. 33. S. 346–365.
15. Moltmann (1975) — *Moltmann J.* Gedanken zur «trinitarischen Geschichte Gottes» // *Evangelische Theologie*. 1975. Bd. 35. S. 208–223.
16. Moltmann (1983) — *Moltmann J.* Ich glaube an Gott den Vater. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott? // *Evangelische Theologie*. 1983. Bd. 43. S. 397–415.
17. Moltmann (1993) — *Moltmann J.* The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology. Minneapolis, 1993. 346 s.
18. Rahner (1961) — *Rahner K.* Theologie // *Kleines theologisches Wörterbuch* / Hrsg. von K. Rahner, H. Vorgrimler. Berlin, 1961. 396 s.
19. Riceur (1979) — *Riceur P.* Der gekreuzigte Gott von Jürgen Moltmann // *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»* / Hrsg. von M. Welker. München, 1979. S. 17–25.
20. Vorgrimler (2000) — *Allmacht Gottes* // *Neues Theologisches Wörterbuch* / Hrsg. von Herbert Vorgrimler. Freiburg, 2000. 698 s.