

*Anthropomorphic* DEPICTIONS OF GOD:  
THE CONCEPT OF GOD IN JUDAIC,  
CHRISTIAN, AND ISLAMIC TRADITIONS:  
Representing the Unrepresentable

Зульфикар 'Али Шах

АНТРОПОМОРФНЫЕ  
ОПИСАНИЯ

**ВСЕВЫШНЕГО**

в иудейской, христианской  
и исламской традициях.

*Представляя Непредставимое*



МИР СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМА

**Зульфикар ‘Али Шах**

**АНТРОПОМОРФНЫЕ  
ОПИСАНИЯ ВСЕВЫШНЕГО  
В ИУДЕЙСКОЙ,  
ХРИСТИАНСКОЙ  
И ИСЛАМСКОЙ ТРАДИЦИЯХ.  
ПРЕДСТАВЛЯЯ  
НЕПРЕДСТАВИМОЕ**

Санкт-Петербург  
Издательство «Петербургское Востоковедение»  
2022

УДК 297  
ББК Э38-2

*Книга издается под патронажем  
Института Интеграции Знаний*

**Зульфикар ‘Али Шах.**

**Антропоморфные описания Всевышнего в иудейской, христианской и исламской традициях. Представляя Непредставимое / пер. с англ. В. В. Бурсак. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. — 76 с. (Серия «Мир современного ислама»: «Books-in-Brief», XXVII).**

ISBN 978-5-85803-601-2

Ш 31 В настоящем издании анализируются вопросы антропоморфизма в трех авраамических религиях — иудаизме, христианстве и исламе.

На протяжении всей истории христианство и иудаизм пытались осмыслить Бога. Автор изучает форму описания встречи с Богом каждой из этих религий: насколько та основывается собственно на Писании и в какой степени является продуктом богословских дебатов или церковных предписаний более поздних веков. Также исследуется мощная антиантропоморфическая позиция ислама и исламский богословский дискурс о таухиде и Именах Бога, а равно то, что это означает для мусульманского понимания Бога и Его атрибутов.

Поскольку в секулярном мире существование Бога является предметом дискуссии, вопрос об антропоморфизме приобретает особое значение. Поиски Бога, особенно в наш век и наши дни, становятся интеллектуальным устремлением. Для автора антропоморфические концепции и телесные описания Божественного являются одним из ведущих факторов современного атеизма. В итоге делается вывод, что постмодерное стремление к Богу не будет подавлено домодерными антропоморфическими и телесными концепциями Божественного, которые просто низвели Бога к космосу — с точной исторической функцией и указанным местоположением, умалив тем самым сущность Всевышнего и веру в Него.

Настоящее издание предназначено для всех интересующихся современной богословской исламской мыслью.

*Взгляды и мнения, выраженные в данной книге, принадлежат автору  
и могут не совпадать с мнением издателя.*

ISBN 978-5-85803-601-2



9 785858 103601 2

© Международный институт исламской мысли, 2012

© Институт Интеграции Знаний,  
издание на русском языке, 2022

## ПРО СЕРИЮ

Серия «Мир современного ислама» знакомит российского читателя с серией «Books-in-Brief», являющейся собранием главных изданий Международного института исламской мысли, представленных в кратком изложении. Облегченный формат позволяет сэкономить время, давая при этом читателю реальную возможность составить впечатление о полной версии каждой книги, и помогает вникнуть в суть оригинала.

Серия состоит из своего рода синопсисов-обзоров полных изданий, которые, как мы надеемся, будут побуждать читателей к дальнейшему, более глубокому изучению оригиналов.

В серии представлены 27 книг, разделенных на три собрания. Третье собрание включает следующие 9 книг:

*Ахмад ар-Раисуни*

Аш-Шура: Коранический принцип совещания

*Мухаммад ‘Умар Фарук*

На пути к нашей Реформации: от законничества к ценностно ориентированному исламскому праву и юриспруденции

*Фатхи Хасан Малкави*

Оценивание интеллектуального строения, а также структуры мысли и разума

*Мусфир бин ‘Али ал-Кахтани*

Понимание макасид аш-шари‘а: современный взгляд

*Бенауда Бенсаид*

Слуга Бога и человечества — наследие шейха Мухаммада ал-Газали

*Бадран Бенлахсен*

Социально-интеллектуальные основы подхода Малека Беннаби к цивилизации

*Мухаммад ат-Тахир ибн Ашур*

Трактат о целях шариата

*Фатхи Хасан Малкави*

Эпистемологическая интеграция: основы исламской методологии

▼ *Зульфикар ‘Али Шах*

Антропоморфные описания Всевышнего в иудейской, христианской и исламской традициях.

Представляя Непредставимое

## ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа представляет собой подробное изложение вопросов антропоморфизма и телесности (описание Бога в физических человеческих терминах, категориях или формах, не соответствующих Всевышнему) в иудаизме, христианстве и исламе, согласно текстам иудейской Библии, Нового Завета и Корана. Читателю предлагается подробный анализ дальнейшего развития богословской мысли, толкование Писаний и экзегетическая критика в отношении антропоморфизма, а также существенного влияния на восприятие Бога последователями всех трех традиций.

Бог сотворил человека в Его нравственном образе, пожелав, чтобы человечество прожило жизнь, отмеченную справедливостью, равноправием, должными взаимоотношениями, взаимным уважением, симпатией, любовью, состраданием и милосердием и т. д. Человечество же, с другой стороны, предпочло нарушить даже самые основополагающие моральные заповеди Божьи и отплатило тем, что создало Бога по образу и подобию человека, грубо низведя невыразимого трансцендентального Иного в сферы структуры и пространства, чтобы служить ничему более, как скрытым замыслам и эгоистичным желаниям. В самом деле, дети Авраама (под этим подразумевается семитское сознание) настолько персонализировали, национализировали и наделили антропоморфными свойствами трансцендентное Божество, что оно фактически стало просто более крупной, более сильной и смертоносной версией их самих. Итак, человечество без колебаний придало Богу разнообразные индивидуальные, общинные и национальные устремления, практики, идеи, симпатии и антипатии и т. д., чтобы таким образом создать Абсолютное из конечных идей нации, этнической принадлежности, расы, государства, идеологии и даже теологии. Поднимая до самых высоких уровней значение ограниченных исторических явлений, таких как «земля», «раса», «историческая личность» или конкретное понятие божественности или закона, человечество все, что в конечном счете ему удалось осуществить, сделало для того, чтобы заменить Единое и Единственно Абсолютное неизмеримо низшими, в сравнении с Ним, возведенными в абсолют множественными вещами, обладающими конечной природой и ценностью. Это идолопоклонническое начинание, эта созданная человеком идея национального или персонифицированного Бога неизбежно привели бы к решительному ответу, активному сопротивлению и в конечном счете выродились бы в ничто. Просвещение — «деизм», за которым следуют научный агностицизм и, наконец, атеизм, могло бы стать решающим итогом. Поскольку наука неумолимо развивалась, а философия светского гуманизма и материализма заменила идеи религии и Бога, став новым культурным идеалом, смелые послышки, такие как утверждения Карла Маркса, что религия была «опиумом народа», более прочно овла-

дели воображением. Ключ к человеческому счастью теперь состоит в максимизации материальных потребностей в этой жизни, а не в предстоящем наслаждении раем после смерти. Забывая, конечно, что смысл существования религии заключался в том, чтобы решать проблемы смысла жизни, обеспечивать духовное и этическое решение материальных проблем и готовиться к жизни после смерти, а не поощрять человеческое эго, жадность, стремление к распущенности и мгновенному удовлетворению. Между тем то, что нельзя измерить, количественно оценить или просто наблюдать, оказалось устаревшим. Следовательно, трансцендентальный Другой, который противостоял утилитарной сфере и превосходил её, не отдавал Себя эмпирически доказуемому научному факту, в свою очередь, оказался бесполезным, а религия просто отвергалась как продукт инфантильных страхов и переживаний. Результатом была огромная и трагическая потеря веры, так что даже американский богослов Харви Кокс отважился объявить в своем бестселлере «Светский город» смерть Бога и обожествление человечества, а не трансцендентного божества.

Однако статистика говорит громче, чем заявления. Прекрасный новый мир западной ортодоксии, воплощенный в научном рационализме и светском гуманизме, возможно, в какой-то мере смог уничтожить как Бога, так и религию в нашем непосредственном сознании, но ему не удалось устранить человеческие страдания, несправедливость и насилие. Действительно, одни из самых страшных войн в истории человечества велись под знаменем светских идеологий и диктаторов, таких как Гитлер и Муссолини. Некоторые утверждают, что надежды Просвещения умерли в Освенциме, романтизм социализма и коммунизма — во время большевистской революции 1917 г., китайской революции и оккупации Афганистана Россией, гламур капитализма и науки — во время двух мировых войн. Более того, атеистические идеи последних нескольких столетий сами породили более глубокие проблемы, так как нигилизм и бесцельность лишили человека великой силы и надежды, которые могут быть получены при наличии религиозного мировоззрения. Они более нелогичны и проблематичны, чем вера в Бога, в космическое творение и жизнь, наполненную стремлением достичь цели.

Поиски Бога неотъемлемы от человеческой природы, потому что это поиск смысла, цели нашего существования. Обожествление человечества не является решением этого всеобщего стремления. Истинное решение заключается в таинственном, невыразимом и трансцендентном Другом, Который является источником существования и окончательным ответом на тягу человечества к познанию. Истинное разрешение страдания, тревоги и тоски человечества заключается в правильном ответе на этот высочайший источник бытия, а не в том, чтобы разбираться в Его сути или просто верить в Его существование. Религия — это глубоко субъективное переживание, и поэтому Бог познается не через измерение, а через внутренние чувства и общение. Такой ответ требует участия

всего нашего существа, набора духовных упражнений и благочестивого, дисциплинированного и нравственного образа жизни. И именно этот сострадательный образ жизни позволит человечеству вырваться из оков самости, жадности, эго и узкой индивидуальности, чтобы отражать истинное единство Всемогущего Бога, способствуя единству человечества, существования и космоса.

В мире насилия и несправедливости, совершаемых в большинстве своем во имя Бога, возможно, путь развития состоит в том, чтобы признать ту степень, в которой мы, люди, на протяжении тысячелетий воссоздавали Бога по нашему образу, и позволить этому мотивировать нас к восстановлению правильного вектора божественных/человеческих отношений. Этого не произойдет без первичного понимания, как мы дошли до того, где находимся сегодня.

Автор считает, что постмодерное и постсекулярное стремление к Богу не будет подавлено антропоморфическими и телесными концепциями Божества, которые просто обозначили Бога в космосе, с точной исторической функцией и указанным местоположением, сводя Его к маленькому богу и заставляя душу отвлекаться от великого и заслуженного чувства благоговения и почтения при упоминании о Нем.

## Глава первая

### **ПРОБЛЕМА АНТРОПОМОРФИЗМА И ОПРЕДЕЛЕНИЕ КАТЕГОРИЙ**

Секуляризм, философский материализм, агностицизм и вопиющий атеизм изменили религиозный ландшафт XXI в. настолько, что верующие сторонники теизма оказались в меньшинстве. Будущее веры на Западе представляется мрачным, так как страны проходят процесс секуляризации. Эта смерть веры и Бога является кульминацией многовекового дискурса о «трансцендентном боге» в теизме вообще и в иудаизме и христианстве в частности.

На протяжении веков философы, интеллектуалы и ученые утверждали, что теистическая концепция Бога слишком антропоморфна, примитивна, запутанна и сложна, что трансцендентный Бог и его институты не соответствуют человеку и его окружению. Требование «смерти Бога» было сочтено необходимым для освобождения человека от ограничений, налагаемых на него религией и религиозными интерпретациями понятий человека и Вселенной, установленных именем Бога, на научные и культурные продукты людей. При таком подходе люди рассматривались как автономные, неограниченные создатели своей культуры и судьбы. Осознавая, что это лишь предположение и Бог возник в первобытном сознании через страхи и устремления человека, проецируемые в

космос, человек творил кумиров или божества, которые защитили бы его. Конкурентная в своей простоте, эта точка зрения, однако, не дает возможности учесть тот факт, что вера в Бога выросла соразмерно с ростом собственного знания и интеллекта человека — от примитивных до сложных культур и цивилизаций, — и религия как таковая является таким же интеллектуальным показателем развития, хотя подразумевалось обратное. Тем не менее наука и философия устранили потребность в Боге в человеческой культуре и деятельности. Другими словами, сегодня Бог, которого когда-то почитали как Творца Вселенной, больше не принимается как создатель человека и его окружения. Вместо этого человек, как нам постоянно говорят, создал Бога по своему образу и подобию.

Теории проекции или утверждения о человеческом происхождении понятий, связанных с Божественным, не новы. Их формирование можно проследить до греческого философа-поэта Ксенофана (570–470 до н. э.), почти за шестьсот лет до Иисуса Христа. Также долгое время утверждалось, что религии и боги произрастают из человеческих желаний и пытаются объяснить и контролировать окружающую природную среду, а также ее тревожные и загадочные явления. В шестнадцатом веке Фрэнсис Бэкон (1561–1626) отметил, что человеческое понимание основывается на причинах, которые соотносятся «явно с природой человека, а не с природой Вселенной». Эти важные наблюдения были признаком новой эпохи — эпохи науки. Бэкон утверждал, что человек все антропоморфизирует<sup>1</sup>. Наука и эмпиризм требовали деантропоморфизации человеческих мыслительных процессов. В семнадцатом веке французский писатель Бернард Фонтенель (1657–1757) предложил универсальную эволюционную схему развития человеческой мысли и культуры. Он утверждал, что люди объясняли невидимое и неизвестное тем, что они видели и знали. Природные силы, не контролируемые человеком, заставляли людей представлять существ, более могущественных, чем сами люди, и это могло существенно повлиять на жизнь и судьбу человека<sup>2</sup>. Разнообразие природных сил объясняет появление множества примитивных божеств. Эти боги были антропоморфными по своей природе, как продукты человеческих мыслей и обстоятельств. Природа, качества и атрибуты богов изменялись вместе с человеческим образом мышления и культурой. Первобытные люди приписывали своим богам рудиментарные качества, такие как физические тела, телесные атрибуты и грубые антропоморфные черты. Образованные и более искушенные группы описывали богов в более развитых формах и категориях, таких как любовь, сострадание, духовное существование и трансцендентные категории. Понятие Бога

---

<sup>1</sup> Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings*, Fulton H. Anderson, ed. (New York: Liberal Arts Press, 1960). P. 52.

<sup>2</sup> J. Samuel Preus, *Explaining Religion* (London: Yale University Press, 1987). P. 43–44.

или богов в любом обществе отражает культуру и уровень развития общества.

Дэвид Юм (1711–1776) был первым, кто использовал такой подход к вопросу в наше время. Он дал более подробное описание антропоморфной природы Божественного. По мнению Юма, представления о Божественном происходили не из разума, а из естественной неопределенности жизни и из страха перед будущим. Рассматривая идею Бога в эволюционных терминах, Юм отверг теорию первоначального монотеизма и считал раннюю форму религии идолопоклонством или политеизмом. Согласно Юму, происхождение идеи представления о Боге явилось результатом персонификации человеком своих надежд и страхов и поклонения богам, созданным им по его собственному образу<sup>3</sup>. Эта антропоморфная тенденция моделирования всех неизвестных сил соответственно понятным человеческим категориям является основополагающим источником нашей веры в Божественное. Анализ Юма служит справочным материалом для многих современных исследователей религиозной философии и социологии, разделяющих его предположения: Огюста Комта, Людвиг Фейербаха, Эдварда Тейлора, Зигмунда Фрейда, Томаса Де Куинси, Роберта Браунинга, Мэтью Арнольда, Джерарда Мэнли Хопкинса, Эмили Бронте, Жана-Поля Сартра, Мориса Мерло-Понти, Альбера Камю, А. Дж. Айера и Е. Д. Клемке. Фейербах, например, утверждал, что «теология — это антропология... объект религии, который по-гречески мы называем теосом, и в нашем языке Бог выражает не что иное, как обожествленную сущность человека, и что история религии... это не что иное, как история человека»<sup>4</sup>. Он утверждал, что Бог человека — это сам Человек. Традиционная религия есть не что иное, как опиум для людей, она должна быть разрушена, чтобы пробудить их от глубокого сна. Наука смогла это сделать.

В девятнадцатом веке Чарльз Дарвин отстаивал свою теорию естественного отбора, опровергая традиционное теистическое видение Бога как Создателя и Творца, а природы — как проявление цели, творчества и неизменности<sup>5</sup>. Библейская метафизика основывалась на концепции Любящего Бога, который создал человека уникальным образом. Христианское мировоззрение основывалось на концепции падшей человеческой природы, божественного вмешательства посредством искупительной жертвы и последующего избавления через распятие и воскресение Иисуса. Мировоззрение Дарвина и его интерпретация природы как автономной, самоуправляющейся и эволюционной подорвали традици-

---

<sup>3</sup> David Hume, *The Natural History of Religion*, H. E. Root, ed. (Stanford: Stanford University Press, 1957). Vol. II. P. 28.

<sup>4</sup> Ludwig Feuerbach, *Lectures On the Essence of Religion*, Ralph Manheim, trans. (New York: Harper & Row, 1967). P. 17.

<sup>5</sup> Charles Darwin, *The Descent of Man* (New York: Appleton & Co., 1962).

онное христианское мировоззрение больше, чем научные революции Коперника, Галилея и Ньютона. Теории Дарвина бросили вызов и изрядно потрясли основы христианской метафизики. С эволюционизмом Дарвина всякая потребность в Боге как первоисточнике творения и единственном хранителе этой Вселенной перестала существовать. Если бы творение развивалось естественным образом из его первобытного происхождения и постоянно эволюционировало в процессе естественного отбора без какого-либо внешнего божественного вмешательства, тогда вопрос, естественно, заключался бы в том, что оно не нуждается в Боге для его существования, основательности и непрерывности.

Несмотря на противодействие со стороны религиозных организаций, эволюционная теория стала руководящим принципом во всех ведущих дисциплинах девятнадцатого века. В результате ученые-эмпирики, антропологи, филологи, психологи, социологи и натуралисты XIX в. не стали искать Бога на небесах или вне этой утилитарной сферы. Они искали Его здесь, в своем собственном мире: в природе, в человеческой душе, в психике или в человеческих взаимоотношениях. Все они, почти единогласно, смогли расположить Его в человеческом опыте, то есть в ментальном процессе, посредством которого человек приобретает идеи и подвергается влиянию своих эмоций. Предполагая, что божественное возникло в мире человека, многие ученые проводили обширные исследования для определения точного происхождения идеи Бога и религии. Хотя некоторые, как отец Вильгельм Шмидт, использовали результаты своих исследований в качестве доказательства, что примитивная религия повсюду начиналась, по существу, с монотеистической концепции бога, они все же были в меньшинстве. Подавляющее большинство антропологов, психологов, социологов и даже некоторых так называемых теологов утверждали, что истоки религии лежат в простых формах примитивных культур, в анимизме, фетишизме и тотемизме, доказывая, что они развивались, в свою очередь, в более высокие формы религии, такие как политеизм, монолатрия<sup>6</sup>, монотеизм и, наконец, этический монотеизм современных религий — иудаизма, христианства и ислама, которые сегодня являются мировыми религиями.

Несмотря на различия, ученые в основном согласились в одном: у Бога нет объективной реальности. Он зависит от человеческих потребностей, устремлений и страхов за существование. Слово «Бог», о котором они говорили, было лишь овеществлением, персонификацией или проекцией сил, обнаруженных во внешнем, внутреннем и социальном мире человека. Другими словами, дискурс о Боге — это в основном дискурс о человеке, или, по словам Фейербаха и как обсуждалось выше,

---

<sup>6</sup> Монолатрия — политеистическая религиозная система, включающая понятие верховного божества, которому одному надлежит поклоняться (*примеч. ред.*).

«теология — это антропология». Это понимание божества продолжалось и в XX в. Антрополог Клод Леви-Стросс утверждал, что «религия состоит в гуманизации естественных законов» и «антропоморфизации природы»<sup>7</sup>. Согласно Стюарту Гатри, современному антропологу, «религия есть антропоморфизм»<sup>8</sup>.

В свете этих наблюдений мы, исследуя известные традиции верований мира, видим, что антропоморфизм в той или иной степени включен в Священные Писания почти всех религий. Богословы большинства из этих традиций тщетно пытаются устранить антропоморфизм из своих Писаний, но эти священные тексты ускользают от таких попыток. Поскольку ограниченный объем этой работы не позволяет обсуждать все религиозные традиции, мы представляем наши наблюдения относительно только трех развитых семитских религий, которые видят истоки своего происхождения в вере Авраама: иудаизма, христианства и ислама. В еврейской Библии, или Ветхом Завете, Бог проявляет человеческие качества, как умственные, так и физические, что соответствует его предложению сделать «человека по нашему образу и подобию». В Новом Завете Ему дается полностью человеческая форма, божественное воплощение в лице Иисуса. Несмотря на согласованные усилия некоторых еврейских ученых и Отцов Церкви это остановить (о чем говорится в последующих главах), в обеих традициях сохраняется концепция Бога, физически подобного человеку. Коран — единственное Писание, которое постоянно и последовательно отрицало эту тенденцию и защищало Божество от грубых антропоморфных и телесных категорий, но борьба эта, хотя и не столь жесткая, как в иудаизме и христианстве, носит затяжной характер, продолжаясь среди некоторых мусульманских сект.

С другой стороны, религия как таковая с антропоморфным пониманием Бога была отброшена и опровергнута многими мыслителями, философами и учеными современности. В дополнение к научным достижениям или научной метафизике и механистическому истолкованию природы, такое безразличие к религии, как упоминалось ранее, отчасти может быть отнесено к чрезмерной антропоморфной природе теистических представлений о Боге, особенно в иудаизме и христианстве. Светский человек, который не нуждается в антропоморфном, человекоподобном Боге с всевозможными ограничениями, хочет найти свои собственные решения в нашем мире. Он живет счастливо без ограничений со стороны Бога. Однако при всем этом в современном человеке существует сильное чувство отчуждения, изоляции, субъективизма, релятивизма и нигилизма. А также (и это страшнее), по словам Достоевского:

---

<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966). P. 221.

<sup>8</sup> Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (New York: Oxford University Press, 1995). P. 178.

«Если Бога нет, тогда все разрешено»<sup>9</sup>. Религиозные ценности в настоящее время совершенно никого не ограничивают. Моральные ценности не являются абсолютными, они весьма относительны и исчезают, по крайней мере в Соединенных Штатах и Европе, с беспрецедентной скоростью, в то время как семейные ценности преуменьшаются во многих частях развитого мира. В научном отчете CNN от 9 марта 2009 г. говорится, что Америка «становится менее христианской»<sup>10</sup>. Кроме того, сама религиозность и нравственность в современной Америке или Европе существенно отличается от практики двадцатилетней давности. Многие христианские догмы, такие как Троица, Воплощение и Первородный грех, а также моральные ценности, такие как сексуальная благопристойность, защита жизни и семейное достоинство, часто компрометируются или интерпретируются совершенно иным образом. Современная идея Бога не так благоговейно вдохновляет, как в прошлые века. Современный человек дистанцировался от трансцендентного Бога теизма. В мире существуют люди, сознающие Бога, но большинство человечества представляет точную картину того, о чем предостерегает Коран: «*Не будьте как те, которые забыли Аллаха, и Аллах заставил их забыть самих себя. Они — распутники*» (Коран, 59: 19)<sup>11</sup>.

Все, что обсуждалось выше, намекает на два отдельных обвинения сторонников теистического понимания Бога. Первое — это антропоморфизм. Эти постулаты не означают полного отрицания существования Бога, но любое материальное описание Бога, как утверждают сторонники этого обвинения, обусловлено и вытекает из понимания человеком его собственной природы. Те, кто со времен Ксенофана настаивал на этом обвинении, утверждали, что Бог превосходит этот материальный мир и исключительно отличается от людей; потому любое описание Его с точки зрения человеческой природы, независимо от того, насколько велико Его почитание, исказит Его совершенство, и это хуже, чем отсутствие любого описания.

Другое обвинение — это «изобретение». Сторонники этого обвинения утверждают, что Бог выдуман и нет Его реального существования. Онтологически Он зависит от людей, поскольку они «изобретают» Его при помощи космической проекции их природы, характеристик и качеств. Стюарт Гатри отмечает, что если говорят, будто религия антропоморфизуется, это означает обычно, что люди приписывают богам человеческие качества или, утверждая существование богов, приписывают природе человеческие характеристики. В первом смысле религия делает богов человекоподобными, предоставляя им возможность символиче-

---

<sup>9</sup> Kevine J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Michigan: Zondervan, 1998). P. 368.

<sup>10</sup> <http://www.cnn.com/2009/LIVING/wayoflife/03/09/us.religion.less.christian/>

<sup>11</sup> Здесь и далее цитаты из Корана даны в переводе акад. И. Ю. Крачковского (*примеч. ред.*).

ского действия. В последнем случае религия делает природу похожей на человеческую, видя в ней богов. Чтобы понять глубину и реальность обвинения, нам необходимо дать определение соответствующим ключевым терминам, таким как «антропоморфизм» и «трансцендентность».

## **Антропоморфизм**

Антропоморфизм происходит от греческого *anthropos* ('человек') и *morphe* ('форма'). Это относительно современный термин (был введен в восемнадцатом веке). Для антропоморфизма характерна застарелая тенденция к сознательному или непреднамеренному проецированию человеческих качеств на природные явления или описание нематериальных «духовных» сущностей в физической и конкретно человеческой форме. Используемый в его религиозном смысле, этот термин обозначает универсальную склонность человека испытывать, выражать и взывать к божественному в человеческих формах или категориях. Антропоморфизм может означать приписывание Богу человеческой формы или членов.

Ученые-эмпирики, пытаясь ограничить пределы Бога и религии, а тем самым и влияние Церкви на интерпретацию природы человека и его окружения, способствовали обвинению в чрезмерных визуальных образах или физическом антропоморфизме, распространяя его на все аспекты Бога, и полагали их сопоставимыми с человеческими. Обвинение в антропоморфизме было настолько сильным, что оно превратилось в виртуальную охоту на ведьм, когда какой-либо Божественный атрибут или Божественное качество, связанное с человеческой сферой, каким бы нравственным или духовным оно ни было, именовалось просто антропоморфизмом. Выдвинутое за его собственные пределы, обвинение лишилось всякого достоверного смысла, вне его реального контекста ставось простым упреком или средством выражения неприязни.

## **Воплощение или инкарнация**

Воплощение является разновидностью антропоморфизма, в которой Бог может быть описан в человеческих категориях и формах, не являясь в представлении человека «по нашему образу и подобию». Но термин «воплощение» особо указывает на представление о человеке как истинном образе Бога. Иаков Нойшнер так определяет инкарнацию: «Представление Бога во плоти как телесное, единосущное в эмоциях и добродетели с людьми и разделение по способам и средствам действий, осуществляемым смертными»<sup>12</sup>. Христианское учение об Иисусе как од-

---

<sup>12</sup> Jacob Neusner, *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1988). P. 12.

новременно совершенном Боге и совершенном человеке олицетворяет кульминационный момент воплощения и, следовательно, телесности и антропоморфизма, хотя многие христианские богословы утверждают обратное. Если Бог может полностью воплотиться в историческом человеке и испытать человеческие ограничения даже до крайней точки мучительной смерти, тогда перед нами — вершина телесности.

Это представление о страданиях Бога, по-видимому, способствовало развитию теологии смерти Бога и подчеркнуло несоответствие его современной культуре и обществу. Логика понятна. Бог, который оставляет Иисуса на кресте, — это Бог, которому современный человек больше не доверяет. Какие есть гарантии, что тот же самый Бог не оставит человека, когда он больше всего будет нуждаться в Нем? Бог, который не мог простить вкушения запретного яблока и веками мучил миллиарды невинных мужчин, женщин и детей адским огнем, пока не случилось искупление через насильственное кровопролитие невинного, праведного человека, Иисуса, — этот Бог вызывает у современного человека серьезные сомнения, особенно в отношении Его справедливости, милосердия, любви к природе и действительности. Бог, неспособный устранить или даже подчинить грех, несмотря на искупление кровью через крест, не имеет отношения к современной культуре прагматизма, релятивизма и логического позитивизма. Такой Бог не имеет смысла и слишком таинствен, парадоксален и антропоморфен. В каком-то смысле смерть Бога в умах уже была неизбежной, когда произошла физическая попытка римлян убить Иисуса, рассматриваемого как воплощение Бога. Короче говоря, гуманизация Божественного иронично привела к обожевлению человека. Отбросив представления о божественном, человек должен найти свои собственные решения через свои личные знания и институты, не обращаясь за помощью или руководством к трансцендентальным сферам. Старое когнитивное недоразумение, заключающееся в обращении к Богу в периоды нужды, должно уступить решениям, предоставляемым наукой и технологиями.

## **Трансцендентность**

С другой стороны, «трансцендентность» — это термин, который обычно используется для обозначения непрерывного predeterminedного руководства Бога, превосходящего, выходящего за пределы этого материального мира, подчеркивая Его отделение и возвышение над этим миром. Трансцендентность является самым значимым атрибутом среди всех божественных атрибутов, поскольку на нее опирается потусторонность божественности и сверхъестественности. Бог находится вне этой утилитарной сферы времени и пространства, поскольку Он является Создателем этого пространственно-временного космоса. Более того, тер-

мин «трансцендентность» означает, что Сам Бог и представления о Его существовании, Абсолютности, Силе и Власти не являются человечески сотворенными концепциями; поэтому они не могут быть истолкованы как бессмысленные и пустые термины, как это понимают эмпирики. Напротив, Бог и Его откровение являются фундаментальными источниками и основой осмысленности всего в этом мире.

Этимология слова «трансцендентность» демонстрирует происхождение его от латинского корневого *scando*, что означает ‘я поднимаюсь вверх’; когда к этому корню добавляются приставки типа *as*, *de* и *trans*, мы получаем слова *ascend* — ‘спускаемся’ и «трансцендируем». Таким образом, слово *transcend* буквально означает ‘что-то поднялось вверх из чего-то’ или что-то еще ‘поднялось выше’ и ‘вышло за пределы’. Это определение предполагает две вещи: разницу между тем, что превосходит, и тем, что превзойдено. Это также предполагает отношения или релевантность между ними. В качестве метафоры термин «трансцендентность» использовался для передачи множества разнообразных, хотя и родственных значений, поэтому точное значение его в любой конкретной работе будет определяться исходя из контекста, в котором он используется. В этом предприятии данный термин будет использоваться для описания Бога, Его исключительности и непохожести, а также для обозначения Его уникального способа взаимоотношений с миром, за исключением телесности. Бог превосходит мир не в том смысле, что Он находится вне мира, но в том смысле, что «Он находится над всеми конечными существами» и «не тождествен конечности бытия, Его сила не исчерпывается областью конечного бытия». Бог никогда не бывает в небытии подобно конечным существам, Он «превосходит структуру», непреодолимые необходимости как в пространственном, так и во временном отношении и свободен по отношению ко всем из них.

## **Трансцендентность: философская интерпретация**

Религиозная концепция трансценденции, о которой говорилось выше, отличается от интерпретации ее философами. Их представление о трансцендентности резко контрастирует с их концепцией божественной имманентности. В своих усилиях по поддержанию единственности Бога и очищению Его бытия от всех человеческих атрибутов или характеристик они заходят так далеко, что отвергают все Его взаимоотношения, а в некоторых случаях и власть над этим миром восприятия. Это крайнее понятие трансцендентности, начиная с пифагорейцев и платоников, проходя через Филона Александрийского и неоплатоников к большому числу философов и богословов из всех трех традиций, отождествляет Бога с тем источником божественной реальности, от которого вольно или невольно происходят все другие реальности, как свет, например, исходит от солнца.

## Имманентность

Термин «имманентность» означает присутствие Бога в этом мире, и считается, что он прямо противоположен термину «трансцендентность». «Имманентность» происходит от латинской основы *manere*, означающей 'оставаться', 'быть в наличии'. Добавление предлога «в» давало смысл 'оставаться в' или 'находиться внутри'. Следует отметить, что то, что остается в чем-то и находится внутри, отличается от того, в чем именно это находится. В противном случае одно будет просто частью другого. Помня об этом, можно утверждать, что термин «имманентность» не является полярной противоположностью термина «трансцендентность». В некотором смысле трансцендентность Бога предполагает отношения Бога с миром. Он превосходит, одновременно являясь Иным. Поэтому трансцендентный Бог связан с этим миром чувств как изначальный и единственный источник его творения и существования, как Творец и Опора. Он остается в мире материального и присутствует во всех аспектах его существования посредством Его вечной власти, знания, авторитета, защиты, любви и многих других бесконечных и абсолютных атрибутов и качеств, но онтологически Он полностью Иной, нежели мир. Поэтому, когда мы противопоставляем трансцендентности или превосходу над природою имманентность или принадлежность Бога миру, мы описываем только на неадекватном человеческом языке два аспекта одного и того же Бытия, которые отличаются друг от друга. Поэтому и трансцендентность, и имманентность не являются альтернативами. Обе они соотносительны, дополняют друг друга, поскольку каждая содержит некоторые элементы другой.

Такое теистическое понимание трансцендентности занимает центральное место в семитских религиях (иудаизм, христианство и ислам). Вера в такого трансцендентного Бога глубоко проникает в личность тех, кто верит в Него, и формирует всю их жизнь. Эта вера не то, что они могут держать в себе; в этом есть своего рода принуждение и неотложность. Все действия истинно верующих, по-видимому, формируются и продиктованы особым вероисповеданием, которое они имеют в отношении «трансцендентного», потому что для них Он, Единый, Неделимый, Совершенный, хотя и отличный от космоса, является единственным источником самого их существования и продолжает поддерживать и предусмотрительно направлять их.

Подходы, принятые последователями этих семитских традиций в отношении антропоморфных и телесных изображений этого «трансцендентного» Бога, в определенной степени различаются. Иудейское Писание (еврейская Библия, Ветхий Завет) наполнено антропоморфическими выражениями и изображениями Бога, хотя средневековые еврейские богословы и философы, такие как Саадия ибн Иосиф Гаон (Saadia Gaon, 882–942), Моисей Маймонид (1135–1204), и многие ученые нашего времени пытались устранить или, по крайней мере, свести к ми-

нимуму эти библейские антропоморфизмы с помощью различных методов интерпретации. С другой стороны, распространенность антропоморфизма в Библии делает такие интеллектуальные попытки поверхностными. Доγμα христианства о Христе и воплощении также антропоморфна. Несмотря на множественные указания в христианской традиции на трансцендентность Бога и Его уникальность, присутствие таких явлений, как воплощение, и частое употребление таких выражений, как Отец, Сын, Бог в человеческом образе, Бог на земле, Матерь Божия, лицо и руки Бога, оставляют оттенки телесности в человеческом разуме. Ислам подчеркивает трансцендентность Бога, и его писание остро защищает трансцендентного Бога от любых оттенков телесного и физического антропоморфизма.

В следующих главах мы подробно рассмотрим трансцендентальные и антропоморфные тенденции, содержащиеся в еврейской Библии (в Ветхом и Новом Заветах) и в Коране.

## Глава вторая

### АНТРОПОМОРФИЗМ И БИБЛИЯ (Танах)

Понимание Бога, характерное для еврейской Библии, а следовательно, и для иудейской традиции, является объединением антропоморфических и трансцендентальных тенденций. В текстах Ветхого Завета Бог представлен как Высшая реальность, в то же время Его часто описывают в конкретных антропоморфных и телесных терминах. Эти две полярные тенденции идут бок о бок во всей Библии. Несмотря на то, что классические пророки прилагают усилия по сокращению использования антропоморфных выражений и делают больший упор на трансцендентные элементы в Божестве, в Ветхом Завете едва ли найдется страница, в которой нельзя найти антропоморфизм или его признаки. Существует явный прогрессивный элемент в теистических понятиях еврейской Библии. Различные типы понятий могут быть найдены в отношении Бога в различных книгах Ветхого Завета. Анимизм, многобожие, генотеизм<sup>13</sup>, монолатрия, национальный монотеизм и универсальный и этический монотеизм — все эти «измы», как утверждается, практикуются израильтянами на различных этапах их истории и в большинстве случаев игнорируются, если не санкционированы библейскими писателями.

Некоторые современные ученые не видят подтверждения единства Бога, Его уникальности и трансцендентности даже в Первой Заповеди

---

<sup>13</sup> Генотеизм — политеистическая религиозная система с верховным божеством. Термин введен немецким религиоведом М. Мюллером (1823–1890). В отличие от монолатрии, допускает поклонение иным божествам, кроме верховного (*примеч. ред.*).

(Шема)<sup>14</sup>. Они оспаривают тот факт, что это может оказаться молатрией или монояхвизмом, а не строгим монотеизмом. Утверждают, что монотеизм, гораздо более сильная вера в то, что только один Бог существует повсюду, не был раскрыт на горе Синай, поскольку Шема не отрицает существования богов кроме Яхве и не утверждает единственности существования Яхве. Очень сложно найти трансцендентальное монотеистическое высказывание во всем Пятикнижии. Исторически говоря, евреи от Античности до современности приводили Первую Заповедь для подчеркивания единства Яхве. С другой стороны, внимательный читатель легко мог бы обнаружить необычную напряженность в Пятикнижии в отношении единства, неделимости и уникальности Бога. С одной стороны, подчеркивается единство и уникальность Яхве, с другой же стороны, это единство серьезно подрывается демонстрацией не только существования других богов, но также признания Всемогущим Богом существования их для других народов (при этом Израиль сохраняется для Него самого). Яхве — не универсальный Бог человечества, а национальный Бог Израиля; один Бог среди многих разных богов (приписываемых другим народам), за исключением того, что Он уникален среди них.

Очевидно, что большинство западных антропологов, психологов, социологов и ученых, которые интерпретируют религию как психологическую иллюзию или социологическую потребность, явно взаимодействуют с местным, национальным, антропоморфическим и прогрессирующим понятием Бога, как это представлено большинством авторов Ветхого Завета. Действительно, среди Писаний всех развитых религий, таких как иудаизм, христианство и ислам, Библия изображает Бога в самых локальных, антропоморфных и телесных терминах. Несомненно, христианское богословие воплощения является кульминацией антропоморфного, телесного и в его определенных интерпретациях политеистического понятия божества, хотя в христианском Новом Завете не содержится большого количества антропоморфных выражений. На самом деле антропоморфное богословие воплощения является всего лишь одной из интерпретаций новозаветного материала, хотя она является самой популярной среди христианских верующих. Богословие Корана очень трансцендентно и не поддается эволюционной схеме прогрессивного развития от анимизма до многобожия, к молатрии, к монотеизму.

Именно в Библии акцент на антропоморфном божестве заложен глубоко и до такого уровня, что Бог в древнем библейском периоде открыто представлен в антропоморфных терминах, с настолько ясным приписыванием Ему человеческих качеств и атрибутов, что даже Десять Заповедей были написаны «перстом Божиим». Некоторые из используе-

---

<sup>14</sup> Отрывки из Торы, утверждающие единственность Бога: Втор. 6: 4–9; 11: 13–21; 15: 37–41 (*примеч. ред.*).

мых антропоморфизмов грубы и вопиющи, изображая Бога как воплощающего физические человеческие характеристики и чувства, даже действующего так же, как человек (детали в некоторых местах весьма наглядны), оставляя за собой богословскую проблему того, как интерпретировать их самих, их воздействие и как воспринимать их — как нежелательных или нет. Эти и другие элементы рассматриваются в настоящей главе.

В еврейской Библии Бог появляется в человеческом облике, ест, пьет, отдыхает, восстанавливает силы. Например, в хорошо известном библейском столкновении Бог борется с Иаковом, он вывихнул бедренную кость Иакова и даже показал себя слабым, неспособным физически доминировать над Иаковом, вплоть до того, что наконец попросил Иакова отпустить его, когда рассветет. В результате этой борцовской схватки Бог меняет имя Иакова на Израиль, что означает «он борется с Богом».

Ранние израильтские традиции приписывают Богу видимую человеческую форму. Действительно, большинство смертных, человеческих, физических и психических категорий, по-видимому, присутствуют в еврейском Боге: у Бога есть тело; на равнинах Мамре Он предстает перед Авраамом в мифо-антропоморфной форме; Авраам приклоняется к земле, предлагает Богу воду, просит Его позволить ему омыть Его ноги, принять кусок хлеба, и Бог отвечает на просьбу Авраама и отведывает хлеба (Быт., 18: 1–9). В этом тексте Бог предстает перед Авраамом с таким антропоморфическим реализмом, что Авраам не признает его до словесного самораскрытия Яхве. В Исходе (33: 11) Моисею разрешено видеть воплощение Бога как «столпа облачного» и говорить с Ним лицом к лицу, как человек говорит с другом. Старейшины Израиля тоже видели Бога (Исх., 24: 9–10).

Таким образом, теофания (имеется в виду явление Бога) — обычный случай в Танахе. Многие библейские теофании представляют собой либо конкретные антропоморфизмы, либо подкатегории физического антропоморфизма, такие, как предполагаемый антропоморфизм. И многие из этих теофаний изображают полную близость Бога к людям, главным образом с точки зрения человеческой формы, но с разной степенью ясности и человеческого воплощения. Стоит также отметить, что если Бог изображается как гремящий гром, молния или заоблачные дали, это не означает, что у Него нет физической, человеческой формы или тела. Скорее, это значит, что грешным евреям не дано смотреть на Его сияющую славу их безнравственными глазами, это является привилегией единственно самых праведных из них, кто все еще может физически смотреть на прославленную, величественную форму Бога.

Таким образом, Богу приписывается большинство человеческих органов и чувств, за исключением сексуальности. У Бога есть голова (Ис., 59: 17, Пс., 110: 7), волосы на Его голове подобны чистой шерсти (Дан.,

7: 9). Его лицо упоминается 236 раз. Божьи глаза упоминаются 200 раз. У него есть нос (Быт., 8: 21), так что он выпускает «дым из ноздрей» (Пс., 18: 8), у него есть обоняние (Исх., 25: 6). Часто упоминается Божье ухо (Числ., 11: 1, 2 Цар., 22: 7, Пс., 86: 1). Говорят, что у Бога есть уста: «С ним я буду явно говорить из уст в уста» (Числ., 12: 8); у Него есть губы, язык и дыхание. Он плачет, рыдает, жалуется (Иер., 9: 10), Он совершает ошибки, зло и раскаивается в них (Исх., 32: 11–14). Никто не может, читая еврейскую Библию, не прийти к выводу, что авторы предполагали физическое сходство Бога и человека и что этот человек был создан как физическое подобие Божества.

Бывают моменты, когда Бог описывается в трансцендентальных антропоморфизмах, где Он изображается в человеческих формах и качествах, но все же пребывает на небесах. Он восседает на особом троне, едет на херувимах, возделывает сад, изучает Тору, председательствует в божественном совете и даже говорит с людьми непосредственно с этой небесной сферы. Некоторые из антропоморфных выражений являются образными или метафорическими по своей природе, поскольку они поддаются лингвистически принятым метафорическим интерпретациям. Многие, однако, являются телесными и антропоморфными до предела. К сожалению, многочисленные библейские ученые путают эти конкретные и буквально телесные фразы, пытаясь дать им образные или репрезентативные интерпретации, прибегая к каким-то очень произвольным средствам. Так, например, у нас есть ученые умы, пытающиеся синтетически привязать свое искусственное и развитое понимание Бога и Его природы к текстам еврейской Библии, — подход, который полностью опровергает первоначальное намерение, а также контекст Писания.

Истоки библейского антропоморфизма лежат в Книге Бытия, первой книге еврейской Торы и христианской Библии. В стихе 1: 26 говорится, что Бог провозглашает «*na'aseh 'adam beselmenu kidemu-tenu*» («сделаем человека по образу Нашему, по подобию Нашему»). Многие ортодоксальные экзегеты пытаются истолковать этот стих духовно, утверждая, что образ и подобие, упомянутые в стихе, относятся не к физическому, а к духовному аспекту. Однако оригинальные слова на иврите не поддаются интерпретации. Еврейские слова *selem* ('образ') и *demute* ('образ') в основном обозначают внешнюю форму, а не внутренние духовные атрибуты.

Поэтому еврейский Бог подобен человеку и очень часто действует как человек. Эта идея богочеловеческого сходства изобилует в еврейской Библии, так же как и антропоморфные образы. Таким образом, Бог, как и человек, «изменчив», свободно «локализован в пространстве и времени», движется, изменяется и реагирует на изменения. Далее, Бог еврейской Библии также изменяет Свои мысли и Свои решения. Например, пророк Моисей записан как заставивший Бога раскаяться в некоторых жестких решениях и изменить Свое мнение. Временами Бог предстает как трайбалист, с расистским подтекстом, а в других случаях — как агент

по недвижимости, заинтересованный больше имущественными правами, чем молитвой. Он заключает соглашение с Авраамом, обещает дать обетованную землю ему и его потомству навсегда в качестве наследства для них, но каким-то образом или не может, или не желает выполнить это обещание. Он советует Моисею и израильтянам грабить египетских соседей — отнимать у них золото, серебро и одежду. Очень часто Он представляет стремления евреев и национальную повестку дня, в некотором смысле проецируя их неудачи, мечты и страхи на космос. Таким образом, еврейский Бог, как мы видим, это не абсолютный трансцендентный и совершенный Бог теизма, а, скорее, несовершенный, телесный и смертный Бог, продукт Его смертных творцов — тех, кто написал Ветхий Завет.

Этический монотеизм не был главным интересом евреев на ранних этапах истории. «Генотеизм» — пожалуй, лучший термин для обозначения патриархального понимания Бога. Монолатрия, или монояхвизм, сменяет генотеизм с приходом Моисея, который в то же самое время, кажется, и сеет семена библейского монотеизма, хотя и не в строгом смысле этого слова. Его Яхве — ревнивый Бог, хотя Его вселенная не свободна от существования других богов. Более того, его Яхве не свободен от антропоморфных атрибутов и качеств, кажущихся смело представленными как в антропоморфических, так и в физических терминах. Антропоморфная тенденция очень заметна даже в текстах более поздних пророков, которые выступали за строгий монотеизм и предлагали яростную оппозицию идолопоклонству и идолам. Их Бог представлен не в грубых материальных терминах, но все еще явно в телесных и антропоморфных определениях, т. е. отражающих идеи о том, что Бог сотворил человека по Своему образу и подобию. Существует много библейских утверждений, которые, если принять их за чистую монету, представляют Бога в трансцендентных терминах. С другой стороны, трансцендентность Бога не защищена от возможной эксплуатации и компромиссов. Таким образом, та же самая Библия, которая категорически отличает Бога от смертных, также во многих случаях изображает Его с соответствующими качествами и атрибутами, как простого смертного. Кажется, существует напряженность между антропоморфизмом и трансцендентностью во всей еврейской Библии, но это напряжение не является решающим в отстранении от антропоморфных описаний Бога.

Более того, еврейская община в целом не была обеспокоена присутствием этих антропоморфных выражений в их Писаниях до натиска греческой философии, особенно в первом веке до нашей эры. Даже позднее мысль еврейских мудрецов, воплощенная в Талмуде, хотя и не без исключений, по-видимому, принимает библейские антропоморфизмы. Письменная Тора, или Талмуд, — фундаментальный труд книжников, являющийся упорядоченной записью Устной Торы (часть Торы, которая была дана Моисею в устной форме и передавалась устно из поколения в поколение), а также высказываний и диспутов еврейских муд-

рецов, живших в период Второго Храма и несколько столетий после его разрушения, — очень важна для иудейской традиции. Еврейские мудрецы полагали, что Бог открыл Моисею Устную Тору, или Закон, и именно это означает термин *Halakha LeMoshe MiSinai*. В Талмуде Бог изображен сидящим на высоком благородном троне в самой дальней части Святилища. Он спрашивает у рабби Ишмаэля: «Сын мой, благослови меня». Мидраш изображает евреев как видящих Бога воином или ученым-писарем. Евреи на Красном море могут указать на Бога пальцами: «Они видели Его образ так, как человек может смотреть своему другу в лицо». Бог носит традиционный тфилин, Он молится и изучает Тору. Он рычит, как лев, и говорит: «Горе детям, за грехи которых Я разрушил Мой дом и сжег Мой храм и изгнал их по народам мира». Бог следует строгому режиму дня и упражняется с Левиафаном.

Согласно Талмуду, «день состоит из двенадцати часов; в течение первых трех часов Святой, благословен Он, занимает Себя Торой, в течение вторых трех Он сидит в суде над всем миром, и когда Он видит, что мир настолько виновен, что заслуживает уничтожения, Он пересаживается с места Правосудия на место Милосердия; в течение третьей четверти Он кормит весь мир, от рогатого буйвола до выводка вредителей; во время четвертой четверти он упражняется с Левиафаном...»

У него также есть ночной график, и он слушает песнь ангелов. Он неоднократно оплакивает и проливает слезы из-за разрушения Храма в Иерусалиме и расселения израильтян, и звук слышен из одного конца света в другой. Он разбивает руки, чтобы утолить свою боль и ярость. Он плачет о судьбе Израиля и разрушении Его Храма в тайных покоях. Он ежедневно плачет о трех бедах: первая — потеря первого Храма, вторая — разрушение второго Храма и третья — Израиля, который был изгнан со своего места. Раввины признают кощунственную природу этих дерзких заявлений относительно Бога. Это видно из их собственных признаний: «Если бы Писание не говорило так, то язык, который произносит это, должен быть разрезан на ленты»<sup>15</sup>. Тем не менее они продолжали повторять миф божественной скорби, боли и плача, как если бы это было существенной частью библейского изображения Бога. Наконец, сам Бог приходит, чтобы умиловать Иерусалим и судить через огонь. Трудно найти такой пример Божьего наказания и очищения в любой другой семитской традиции.

Бога часто изображают как плачущего. Он попросил Иеремию вызвать посольство патриархов — Авраама, Исаака и Иакова, — чтобы утешить Его. Могущественный повелитель Вселенной изображен как беспомощный король, который не может защитить Своих детей, защитить Свое Святилище, установить службы Себе и т. д., оплакивая открыто согласно своей погрязшей гордости. Он плачет во внутренних пала-

---

<sup>15</sup> Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford: Oxford University Press, 2003). P. 164.

тах и нуждается в человеческом патриархальном утешении наедине, чтобы избежать насмешек других народов. Более того, проблема не в незначительных или мягких антропоморфизмах, таких как видение, наблюдение, любовь, забота, помощь и т. д., поскольку они являются важными атрибутами необходимого общения между Богом и человеком. Трудность возникает, когда мы приходим к конкретным антропоморфизмам, которые выходят за рамки цели модальности и изображают Бога как человекоподобную фигуру. В *мидраше* (толковании) на книгу Бытия (*Берешит Рабба*) (ок. 400–450) сообщается, что Рав Хошайа сказал: «Когда Святой, благословен Он, создал первого человека, ангелы-служители приняли его за бога, потому что человек был по образу Божию, и хотели говорить пред ним „Свят Господь Саваоф“»<sup>16</sup>. Объясняя Исход 15: 3, в котором утверждается: «Господь — муж брани; Господь — его имя», Талмуд без колебаний изображает Бога как реального человека. «Слово „человек“ означает не что иное, как Святой, благословен Он, как сказано: „Господь муж брани“». Этому, по словам раввина Иакова Ньюнера, Он соответствует.

Подводя итог: еврейский Бог — абсолютно телесное божество с бесчисленными человеческими ограничениями. Ни в коем случае, ни в какой форме раввинское богословское представление о Боге не напоминает Всемогущего, Всезнающего и Независимого Бога монотеистической трансцендентальной теологии. Скорее окажется, что раввинистическая концепция Бога является отражением религиозных и политических стремлений иудаизма. Судьба Бога соединена с еврейской судьбой. Он страдает от их страданий и сожалеет об их неудачах. Это скорбящее и плачущее божество едва ли можно назвать Всемогущим Богом Вселенной.

Эллинистическая мысль побудила ряд еврейских ученых интерпретировать антропоморфные выражения образно. Например, Аристокл (150 г. до н. э.) и Филон Иудей (Филон Александрийский) (20 г. до н. э. — 40 г. н. э.) отстаивали аллегорическую интерпретацию, чтобы исключить антропоморфные отрывки, настолько, что Филон полностью лишил своего Бога всех таких приписываний. Позднее, в Средние века, Саадия Гаон (882–942), Бахья ибн Пакуда (1040) и Иехуда ха-Леви (1075–1141) неистово выступали против библейских антропоморфизмов. Наконец, мы приходим к Моисею Маймониду (1135–1204), который выдвинул догмат о бесплотности Бога и объявил своих противников идолопоклонниками и еретиками. Этими антропоморфическими выражениями, по-видимому, действительно озадачивались средневековые еврейские философы, и это в основном объяснялось полемическим наступлением на них мусульманских спекулятивных теологов. Несмотря на то, что Маймонид был авторитетным деятелем среди многих евреев, его интеллектуализация иудейского Бога не получила одобрения среди

---

<sup>16</sup> Neusner, *The Incarnation of God*. P. 15.

его единоверцев, которые отвергли его бестелесное божество. Они считали его эллинистическую доктрину противоречащей исторически подтвержденной и санкционированной Писаниями антропоморфной традиции еврейства в целом. Следовательно, та же антропоморфная тенденция существовала и в последующих поколениях.

Более отвратительная форма антропоморфизма встречается нас в период *Гаоним*<sup>17</sup>. Самая чудовищная книга этого периода — «*Шу'ур Кома*» «Измерение высот» Бога. В ней Божество описывается как огромное существо в человеческом обличье и вне всякой пропорции. Измерения каждого члена (шея, борода, правый и левый глаз, верхняя и нижняя губы, лодыжки и т. д.) приведены в парасагах<sup>18</sup>. Только «эти парасаги не такие, как у нас, ибо небесный парасаг измеряет миллион локтей, каждый локоть четыре пролета, и каждый пролет доходит от одного конца мира к другому». «И, — говорится в книге Разиэля, — благословен тот, кто знает эти измерения, ибо он имеет долю в будущем мире»<sup>19</sup>.

Библейские ученые и богословы, не отрицая присутствия и грубых форм антропоморфизма в Библии, пытаются объяснить некоторые причины, по которым они считают это необходимым. Первая и наиболее часто упоминаемая причина — предположение, что человеческий ум не способен представить Бога, так как Он Сам в Себе. Вторая причина — отсутствие философского духа у древних людей, так что у них не было выбора, кроме как воспринимать Божество как живого, активного, личного и индивидуального Бога, восприятие которого требует антропоморфного изображения. Третья причина — практическая природа еврейского народа, их энергичность и лингвистическая структура их языка.

Если традиционно считается, что еврейская Библия является истинным откровением или вдохновением Бога, тогда мы можем спросить, как же Бог, Создатель человеческой природы и Проявитель Его Воли, может быть не способным информировать людей в правильных терминах и категориях? Что Он собой являет и как Он должен быть представлен? Почему Он прибегает к грубым и наивным антропоморфическим выражениям? В конце концов, Он наделил людей способностью и возможностью признать фундаментальные факты и истины о Себе как о Высшей Реальности и Истине. Фактически именно само существование та-

---

<sup>17</sup> Период «мудрецов Вавилонии» (589–1040) — этап развития иудейской традиции, когда главными ее центрами становятся *ешивы* (религиозные школы) Междуречья в Суре и Пумбедите (*примеч. ред.*).

<sup>18</sup> П а р а с а г — древняя единица расстояния, равная четырем или шести километрам.

<sup>19</sup> Suffrin, A. E. “God,” James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, John A. Selbie, ed. (Edinburgh: Kessinger Publishing, 1925-1940). Vol. 6. P. 296. For an Islamic interpretation of the Rabbinic theology see: Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Hazm al-Zahiri, *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal* (Cairo: Maktabah al-Salam al-Alamiyyah, n. d.). Vol. 1. P. 161 ff.

кой телесной терминологии указывает на библейское Писание как результат человеческой деятельности. Само по себе предположение о развивающемся или эволюционном откровении в грубых антропоморфных выражениях, вызванных неспособностью человека познать Бога или представлять Его в неантропоморфных терминах, вытекает из другого предположения, а именно что эти части Библии являются словами и представлениями человека, а не Божественным откровением. Человеческое ограничение и неспособность понять сущность Бога не должны быть поводом изображать Бога в конкретных человеческих формах и очертаниях; посредством форм и качеств, которых, как все согласится, в Нем нет. Всегда можно изобразить любовь Бога, Его милосердие и заботу, не заставляя Его стонать или плакать. Значение Торы можно подчеркнуть разными способами и кроме как утверждением, что Бог читает 24 книги в течение всего дня и Мишну в течение ночи. Невозможно понять взаимосвязь ежедневного трехчасового режима занятий Бога с Левиафаном и оправданий, что люди не могут Его понять! Как ни странно, ситуация, кажется, заключается в другом. В этой ситуации человеческие существа, похоже, понимают Бога и знают слишком много подробностей о Нем, даже Его личный график вплоть до мелочей. Правильное общение, а также тайна Бога, возможно, не допускают такой фамильярности. Трансцендентный Бог намного выше таких ограничений.

Ко всему прочему, нефилософская природа человека или нации не требует, чтобы Бог был представлен в терминах, категориях и характеристиках, которые совершенно неуместны и вредны для самого определения и концепции Его трансцендентности и единства. Более того, как уже обсуждалось, это подкрепляется тем фактом, что, используя тот же еврейский язык, люди из одной нации и культуры воспринимали и представляли Бога в трансцендентных, нефизических, неантропоморфных терминах. Имеется в виду, что если бы антропоморфизм был присущ природе языка или практическому требованию евреев или даже был обусловлен энергичностью еврейского народа, тогда это было бы всеобъемлющим универсальным явлением. Но это не так. Тогда зачем это делать? По иронии судьбы те же ученые, которые, с одной стороны, утверждают, что патриархи, или Моисей, или, по крайней мере, великие пророки были монотеистами в строгом смысле этого термина, с другой стороны, похоже, оправдывают использование примитивных, грубых выражений для визуализации и понимания Бога, чтобы извлечь из них какой-то смысл. Но, строго говоря, у нас не может быть двух путей. Если, как утверждают эти ученые, природа или решительность древних персоналий, таких, как Моисей или другие пророки, не мешает им придерживаться высокого представления о Боге, оно не должно и не могло быть ведущим фактором для грубых антропоморфизмов библейского повествования. То же самое можно сказать о природе ранних обществ с точки зрения их концепции Бога.

Проблема состоит в том, что Библия считается Словом Бога дословно, а не трудом ранних евреев или еврейского народа. Тем не менее временная отдаленность обществ, ограниченность структуры языка и его композиции или любой другой фактор могли иметь отношение только к человеческой деятельности, поскольку Бог не искажает факты и не скрывает истину. Более того, эти причины нельзя реально назвать единственными причинами объяснения библейских антропоморфизмов. Необходимо оставить место для других рациональных предположений причин и оснований для объяснения присутствия и яркости грубо реалистичных человеческих антропоморфизмов, а также библейских недоумений и расхождений.

Далее, эти факторы действительно не могут заявляться как единственные причины, объясняющие библейские антропоморфизмы. Должно быть место другим логичным предположениям, причинам и основаниям, чтобы объяснить присутствие и жизнеспособность грубо реалистичного очеловечения, как и библейских несоответствий и конфузов.

Фактически главной причиной и объяснением существования последнего было бы признание роли человеческого фактора в составлении и передаче еврейской Библии, и это на самом деле широко признается в наше время.

Евреи веками считали Моисея компилятором, вернее, передатчиком законов Пятикнижия, изданных самим Богом. Эта традиция была перенята и христианами. Восьмой основной принцип Моисея Маймонида состоял из следующих слов: «...Тора произошла от Бога. Мы должны верить, что вся Тора была дана нам через Моисея, нашего Учителя, полностью от Бога...»<sup>20</sup> Потому это было безошибочное Слово Божье. Эти слова кристально чисты и достаточно сильны, чтобы говорить за себя. Евреи до начала Нового времени твердо верили в божественное происхождение и Моисеево авторство всей Торы и в ее непогрешимость, неизменность и вечность. Хотя звучали голоса против такого буквального взгляда на Тору. Отклики на антропоморфичность Библии включали труды как христианских теологов, таких как Св. Климент («Гомилии», или «Псевдогомилии»), Св. Иероним — создатель канонического латинского текста Библии, и Феодор Мопсуестийский<sup>21</sup> — один из наиболее значительных богословов Востока, так и некоторых еврейских ученых, таких как Исаак ибн Яшуш<sup>22</sup>, Раши<sup>23</sup>, Давид Кимхи<sup>24</sup> и Авраам ибн Эз-

---

<sup>20</sup> Isadore Twersky, *A Maimonides Reader* (New York: Behrman House, 1972). P. 420.

<sup>21</sup> Феодор Мопсуестийский (ок. 450–428) — реннехристианский теолог и епископ Мопсуестийский (город в Киликии, историко-географической области на юго-востоке Малой Азии), друг свт. Иоанна Златоуста.

<sup>22</sup> Абу Ибрагим Исаак ибн-Иашуш (982–1057/58), иначе именуемый Ицхаки — отличный знаток логики, еврейской грамматики и богословия (*примеч. пер.*).

ра<sup>25</sup>, Андреас Карлштадт<sup>26</sup>, Андреас Мазнус<sup>27</sup> и Исаак де ла Пейрер<sup>28</sup>, Ричард Саймон, Томас Гоббс и затем Спиноза в семнадцатом веке. А в век разума, в восемнадцатом столетии, было установлено, что произошла потеря авторитета Библии как богодухновенного Писания. Начиная с эпохи Просвещения либеральные учёные нещадно критиковали тех, кто учит, что Моисей был тем вдохновенным автором, который написал первые пять книг Библии. Такие ученые, как Юлиус Вельгаузен<sup>29</sup>, смогли проанализировать, противопоставить и, наконец, разрушить идею божественного и сверхъестественного происхождения Торы. В настоящее время, по мнению Р. Э. Фридмана, «вряд ли кто-нибудь из библеистов в мире активно работает над проблемой, которая утверждает, что Пятикнижие было написано Моисеем или кем-то одним»<sup>30</sup>.

«Документальная гипотеза» Юлиуса Вельгаузена произвела революцию в области библейских исследований в целом и в исследованиях Пятикнижия в частности. С тех пор большинство критиков Пятикнижия утверждают, что это сложное произведение, созданное с разными интервалами, с противоречиями, несоответствиями и разными литературными стилями, поэтому оно не может быть работой одного человека (Моисея), как это утверждалось на протяжении веков. Оппозиция к критическому изучению или изучению Библии исходит от Церкви, а также от евреев, но новая теория повлияла на последователей обеих религий, что привело к расколу в отношении авторитета Торы. Также стало очевидным, что авторы, редакторы и составители еврейской Библии создавали библейского Бога по своему образу и подобию.

Суммируя и проецируя эти выводы и рассуждения на наше время, мы можем смело утверждать, что именно понимание Библии на иврите

---

<sup>23</sup> Рабейну Шломо Ицхаки (1040–1105) — крупнейший средневековый комментатор Талмуда и один из классических комментаторов Танаха, духовный вождь и общественный деятель еврейства Северной Франции (*примеч. пер.*).

<sup>24</sup> Давид Кимхи (1160–1235) — средневековый филолог, гебраист, раввин (*примеч. пер.*).

<sup>25</sup> Авраам ибн Эзра (1093–1167) — еврейско-испанский философ, автор знаменитых комментариев к Торе (*примеч. пер.*).

<sup>26</sup> Андреас Карлштадт (1482–1541) — немецкий протестантский религиозный писатель, богослов, полемист, проповедник, соратник, а позднее оппонент Мартина Лютера (*примеч. пер.*).

<sup>27</sup> Андреас Мазнус (1514–1573) — фламандский католический экзегет, один из основоположников историко-литературного исследования Библии (*примеч. пер.*).

<sup>28</sup> Исаак де ла Пейрер (1594–1676) — французский гугенотский теолог. Критиковал Моисеево авторство Пятикнижия (*примеч. пер.*).

<sup>29</sup> Юлиус Вельгаузен (1844–1918) — выдающийся немецкий библеист и ориенталист (*примеч. ред.*).

<sup>30</sup> Richard E. Friedman, *Who Wrote the Bible?* (New Jersey: Prentice Hall, 1978). P. 28.

и прогрессивный или эволюционный характер ее концепции Бога могут быть факторами, объясняющими безрассудное и беспечное отношение современного человека к Трансцендентному Богу традиционной религии.

Более того, библейские данные, по-видимому, не категорически опровергают теорию проекции, но, скорее, подчеркивают ее, так как человеческий элемент настолько доминирует в нескольких частях Библии, что кажется очевидным, что авторство может быть приписано только людям, о чем говорят перенесение собственных образов, качеств и категорий на Бога и представление о Нем как о себе. Мы оставляем последнее слово Робину Лейну Фоксу, который довольно кратко формулирует это: «В Писании этот Бог не раскрывает себя: человеческие авторы создают его, как он предположительно должен был бы создать их, по своему образу и подобию»<sup>31</sup>.

## Глава третья

### АНТРОПОМОРФИЗМ И НОВЫЙ ЗАВЕТ

Определенно христианское понимание Бога основано на утверждении, что Бог наиболее полно раскрывается через то, о чем заявляют христиане: его самооткровение — в жизни, учении, смерти и воскресении Иисуса Христа. Окончательное откровение о христианстве заключается не в том, что Иисус есть Бог, а в том, что Бог есть Иисус. Если сущность христианства заключается в том, что Бог проявил себя наиболее полно в языке и реальности человеческой жизни, из этого неизбежно следует, что христианское понимание Бога предметно и в буквальном смысле телесно и антропоморфно. Историческая человеческая личность, Иисус из Назарета, был одновременно Богом, и человек требует в качестве своего необходимого условия, чтобы божественность могла находить самовыражение и самовоздействие через «форму человека», то есть через то, что является переводом двух греческих слов: *морфей антропос*. Чтобы показать, что это действительно подразумевается в утверждениях исторического христианства, необходимо подчеркнуть две вещи: во-первых, документы Нового Завета в основном сосредоточены на жизни и делах Иисуса Христа как центра христианской религии; во-вторых, исторические формулировки христианской доктрины, изложенные ранними Отцами Церкви и последующими поколениями христиан признанные нормативными, учат доктрине спасения, согласно которой необходимо, чтобы Христос был истинно Богом и истинно чело-

---

<sup>31</sup> Robin L. Fox, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible* (New York: Penguin Books, 1992). P. 360.

веком, чтобы действительно был одним. Эта популярная доктрина на самом деле является вершиной телесной мысли в семитском сознании.

Иисус исторически существовал среди евреев, уважал их Писание, считал себя исполнителем их закона, боролся с еврейской религиозной иерархией и утверждал, что был послан к потерянному овцам Дома Израиля. Возможно, были особенности, характерные для понимания Иисусом Бога и Его трансцендентности, но концепция в целом, вероятно, не будет противоречить еврейскому пониманию Божества. Ранние христиане, очевидно, унаследовали темы Божественного превосходства и монотеизма от окружавшего их развитого иудаизма, а это значит, что единство, неповторимость и возвышенность Бога-Создателя с некоторыми антропоморфическими проблемами, как обсуждалось в предыдущей главе, должны были быть бесспорной предпосылкой изначальной церковной традиции веры. Из имеющихся исторических данных можно сделать вывод, что Церковь использовала одну и ту же трансцендентальную монотеистическую предпосылку против политеистов, гностических эманационистов и маркионистов-дуалистов<sup>32</sup>, чтобы опровергнуть их искажения монотеизма.

Подобно Клименту Александрийскому, многие из Отцов Церкви настаивали на том, чтобы антропоморфные выражения еврейской Библии понимались и воспринимались метафорически. Так, например, Святой Василий Кесарийский (330–379) истолковал Бога, отвернувшего «Свое лицо», когда Он оставил кого-то наедине с трудностями, Григорий Назианзин истолковал Божье «лицо» как Его присмотр, надзор, Феодорит — как Его благосклонность и восстановление свободы, а Иоанн Дамаскин — как Его проявление и самооткровение посредством бесчисленных дел.

С другой стороны, в Новом Завете очень мало антропоморфных выражений: перст Божий (Лк., 11: 20), уста Бога (Мф., 4: 4), вид Бога (Лк., 16: 15), земля как опора для ног Бога (Мф., 5: 35) и т. д., и почти все эти выражения можно интерпретировать метафорически. Несмотря на это, многие Отцы Церкви, такие, как Валентиниан и Тертуллиан, придерживались телесной и антропоморфной концепции Божества. Даже Иринея Лионский находит образ Бога в теле человека. Спустя два столетия после Климента, Святой Августин все еще боролся с сильной антропоморфной и телесной тенденцией, которая казалась укоренившейся как среди христиан, так и в самой Церкви.

Это в дополнение к тому факту, что Новый Завет не сосредоточен на Всемогущем Боге. Он — христоцентричен. Бог Вседержитель/Отец занимает в общей сложности всего 2,5 % Евангелий, в то время как повествования остальных Евангелий связаны с Иисусом в различной степени, т. е. упоминаются его личность, учения, его ученики, его последо-

---

<sup>32</sup> Последователи учения раннехристианского гностика Маркиона Синопского (85–160) (*примеч. ред.*).

ватели, его диалоги с еврейскими первосвященниками и фарисеями и т. д. (Марк отдает только 0,2 % глаголам, относящимся к объекту, которым является Бог Отец в своем Евангелии, у Матфея они занимают 0,6 %, у Луки — 1,1 % и у Иоанна — 0,6 %). Существует, таким образом, огромная концентрация на одном объекте — Иисусе из Назарета. Он описывается разными терминами, понятиями и способами. К нему обращаются как к Сыну Человеческому, Сыну Божьему, Слову, Пророку, Мессии, Заступнику или Господу и, возможно, даже как к Богу.

Если бы не было сосредоточения на личности Иисуса или если бы Новый Завет был систематическим или единообразным в отношении характера приведенных выше описаний, возможно, в критическом изучении или обсуждении антропоморфизма в Новом Завете не было бы необходимости. Но авторы Нового Завета настолько одержимы личностью Христа, что они, кажется, отражают все другое, даже Бога, через это зеркало. Существует настолько полное слияние Божественности и человечества в лице исторического Иисуса, что для традиционных христиан Иисус является одновременно и полным Богом, и совершенным человеком. Это воплощение, распространение божественности и человечества в слабом человеческом существе является кульминацией божественного телесного и антропоморфического реализма. Более того, существует такое разнообразие описаний в отношении Иисуса, что чрезвычайно сложно привести его к единой унифицированной, общепризнанной форме или концепции. Поэтому христология, или значимость Иисуса и его связь с Богом Вседержителем образуют основную область нашего изучения антропоморфизма в Новом Завете.

В Новом Завете основной вопрос, связанный с трансцендентностью Бога и антропоморфизмом, — это христология, то есть учение о личности и божественности Христа. Современная наука глубже расходится в вопросе о божественности Христа, а также о толкованиях личности Иисуса, чем христиане прошлых поколений. Почти все старые христологические вопросы и тенденции, которые церковные учения часто объявляют ересями, можно практически проследить в категорических выражениях во многих современных христологических дискуссиях и дебатах. Многие из старых христологических ересей фактически включены в современную христианскую мысль без особого колебания или обвинения.

Для христиан до конца XIX в. было привычным верить в божественность Иисуса Христа. Церковь, а также христианское население в целом всегда утверждали, что Иисус провозгласил себя Сыном Божьим, второй персоной Божественной Троицы, и прожил совершенно смертную (но безгрешную) жизнь среди человечества. В этом Боге во Христе мы достигаем вершины антропоморфной и телесной концепции Божества. Если Бог воплощается в лице Христа, ест, пьет, спит, чувствует печаль и в конечном счете был распят, то в этом физическом воплощении мы имеем самый сильный случай для реальности божественной телесности в ее чистом смысле.

Главная проблема традиционного христианства на протяжении столетий заключалась в том, как сохранить трансцендентность Бога и в то же время достичь спасения через воплощение и распятие Христа как Бога. Это неловкий парадокс, из которого нет выхода. Здравый смысл игнорируется. Удивительно, но даже в настоящее время есть ученые, которые утверждают, что хотя Иисус был божественным и фактически осознавал свою личность, тем не менее это воплощение каким-то образом не приводило к факту многобожия или божественной телесности. Казалось бы, это противоречит человеческому разуму.

Дело в том, что традиционная христианская теология Троицы оказалась не в состоянии удовлетворительно решить основную проблему, то есть отношения человека Иисуса Христа с трансцендентным, неделимым, уникальным, вечным и Единым Богом. Есть много умозрительных догадок и работ относительно этой запутанной проблемы, но они определенно не удовлетворительны для человеческой логики. Независимо от того, принимаете ли вы радикально социальную концепцию Троицы каппадокийского движения<sup>33</sup> или доктрину единения Троицы Барта<sup>34</sup>, по-прежнему никто не способен отделить Троицу от телесного и конкретного антропоморфизма. Воплощение Бога в человеческой фигуре Христа, будь то в способе Его существования или через одну из персон Божества, — это совершенно явные случаи телесности. Трудность заключается в том, что традиционное христианство почти всегда ставит личность Христа как Божественную, как Второе Лицо Троицы, которое равноценно во всех отношениях Богу, одновременно заявляя, что человечность Иисуса является равной почти во всех отношениях (исключая грех) с человечеством. Эта позиция парадоксальна, противоречива и игнорирует логику. основополагающий принцип христианства тем не менее мало привлекает современное рациональное мышление и как таковой непонятен для современного человека, который тщательно изучает детали, вооружившись строгими критериями. Многие современные христианские ученые и богословы, похоже, не готовы отрицать или осуждать традиционные притязания, но еще не понимают, как доказать их обоснованность или даже разумность современному уму. Вынужденные прибегать к порочному кругу, они выдвигают свои требования без логического обоснования их и тем самым повторяют во многих случаях

---

<sup>33</sup> Каппадокийцы — Отцы Церкви второй половины IV в. (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский). Сформулировали официальное учение о Троице Восточной Церкви, заключающееся в том, что Бог Отец, Бог Слово (Бог Сын) и Бог Святой Дух — это три ипостаси, или три лица, одной сущности — Бога Троицы. Они отличаются отношением друг к другу: Отец — это единственное начало, Бог Слово вечно «рождается» только из Отца, а Святой Дух вечно «исходит» только из Отца (*примеч. ред.*).

<sup>34</sup> Карл Барт (1886–1968) — швейцарский кальвинистский теолог. В учении о Троице подчеркивал единство ипостасей Бога как результирующую деятельность Отца, Сына и Святого Духа (*примеч. ред.*).

мнения, которые обсуждались в начале века или были отброшены как еретические. Ни в том ни в другом случае нельзя отрицать обвинения в антропоморфизме, телесности и, в некоторых случаях, в троебожии.

Источником этого парадокса, возможно, является Новый Завет. Ни одно слово из Нового Завета не было написано или утверждено самим Иисусом. Писания Нового Завета были продуктом последующих поколений, созданным разными авторами в разных местах, сообществах и временах. Новый Завет в его нынешнем виде, количестве и порядке не был доступен ранним христианам на протяжении веков после ухода Иисуса и его учеников. Эти книги были написаны для особых потребностей конкретных групп людей, и идея объединить их в один авторитетный том была запоздалой и не в духе авторов. Одним из главных факторов могло быть существование уже составленной еврейской Библии. Компиляция, сбор и идентификация этой конкретной группы сочинений (процесс канонизации) как отдельного и авторитетного свода, были результатом сложного развития христианской Церкви. Церкви потребовалось 367 лет для составления списка писаний и канона, который содержал бы все канонические Новозаветные Писания настоящего времени.

Апологеты Нового Завета широко расходятся в вопросе, касающемся процесса составления и истории канона Нового Завета — авторов, мест, источников и дат. Традиционные или ортодоксальные ученые заявляют, что Новый Завет является абсолютно аутентичной и вдохновенной работой учеников, приписывают почти все писания Нового Завета ученикам, или апостолам. Современные ученые, следуя формальной редакционной, литературной критике и историческому подходу к Новому Завету, не соглашаются с традиционным взглядом на подлинность и Божественную природу Писаний Нового Завета. Они утверждают, что книги Нового Завета — это не труды непосредственных учеников Иисуса, а сочинения, составленные через долгое время после их жизни авторами, нам в основном неизвестными. Они утверждают, что обстоятельства сочинения (автор, время, место, случай и любые более конкретные обстоятельства) не известны ни в одном из Новозаветных Писаний, кроме Посланий Павла. Далее они утверждают, что Иисус никогда не просил своих учеников излагать что-либо в письменном виде. После его воскресения ученики были заняты проповедью о конце мира и пришествии Царства Божьего и поэтому меньше всего интересовались записыванием слов Иисуса. Более того, вера в то, что эсхатологический и пророческий Дух Божий действовал среди них, заставил первых христиан сосредоточиться больше на устной передаче и проповеди, чем на написании Евангелий.

Следовательно, слово или традиция передавались в устной форме до второго поколения, когда с течением времени энтузиазм относительно Второго пришествия Иисуса поостыл. Когда его задержка вызвала ряд проблем, книги начали записываться. В этот промежуток времени

появились и были добавлены в старый свод новые изречения. Евангелия появились примерно через 50–60 лет. Кроме того, Новый Завет был написан не просто биографами, сообщавшими исторические события в их первоначальной форме. Они отвечали на определенную «жизненную ситуацию» (*Sitz im Leben*), означавшую, что они могли преследовать свои интересы. Они были богословами своего времени и делали общим достоянием смысл послания. Поэтому попытка составить картину жизни, которая лежит за сорока-шестидесяти-семидесятилетней историей до написания Евангелий, не может принести существенных результатов на пути к достоверности. Была огромная пропасть между тем, что Иисус рассматривал и представлял сам, и тем, как ранняя Церковь интерпретировала его как Христа, Господа или Сына Божьего. Тогда можно понять, что эти книги — просто интерпретации события существования Христа и не дают нам точной и достоверной информации о том, что Иисус проповедовал о себе и кем он на самом деле был. Процесс формирования канона продолжался в течение столетий. Канон на Западе был зафиксирован в пятом веке под влиянием Святого Августина и Иеронима. Для греческой церкви на Востоке вопрос был решен императором Константином. Он приказал Евсевию подготовить 50 экземпляров Писания, которые будут использоваться в новой столице. Таким образом, 27 новозаветных книг, включенных в эти копии, получили полуофициальное признание.

Теперь, читая Новый Завет как книгу, мы фактически читаем список книг, некоторыми из христианских епископов одобренных и утвержденных под имперским давлением через более чем триста лет после смерти Иисуса. Три века — это долгий промежуток времени. Очевидно, было бы невероятным приводить защиту, руководство и утешительную работу Святого Духа, исключая людей со всеми их человеческими ограничениями, стоящими за самими буквами книг Нового Завета. Единственный убедительный вывод, который можно сделать, — это то, что авторы, составители и канонизаторы Нового Завета были, в конце концов, простыми людьми.

На основной вопрос «Что вы думаете о Христе?» писатели Нового Завета отвечали различными вариантами. Он — пророк, господин ангелов, он — Христос, Мессия, Сын Человеческий, Сын Божий, *Кириос* в значении «Господь», и он, согласно Евангелию от Иоанна, является *Логосом* или *Теосом*, традиционно переводимым как «Бог». Это обозначение чрезвычайно важно для нашего изучения антропоморфизма, потому что если Иисус украшен всеми величественными атрибутами Бога (божественность, вечность, абсолютное космическое Господство), считается равным Богу и, наконец, обозначается реальным титулом «Бог», после всего этого невозможно сказать, что понятие Нового Завета о божестве/Иисусе не является антропоморфическим или телесным.

Кажется, что, когда Церковь решила отдать предпочтение богословию Логоса или Теоса перед другими христологическими понятиями и согласилась, что Иисус был Богом, особенно в свете Пасхального опыта, *теос* Иоанна, который он мог использовать как средство коммуникации, был наделен абсолютными смыслами *ho theos* (Бог). Этот переход подчеркивает исторический факт, что развитая христология и твердая божественность Иисуса не были оригинальной идеей Иисуса или его непосредственных учеников. Своим происхождением и содержанием она обязана поздним христианским представлениям об Иисусе в свете Пасхального опыта. Ее более поздние абсолютные увертюры и гамбиты чисто теологически мотивированы.

Процесс обожения Иисуса был постепенным, продолжавшимся веками, как и процесс канонизации Нового Завета. После того как Церковь решила, что Иисус был Божественным в свете Пасхального опыта небесного Иисуса, они тщательно отобрали те Евангелия и другие материалы, которые, как полагали, поддерживали позиции Церкви. В противном случае взаимоисключающие христологические концепции Иисуса как пророка, ангела, Мессии и Господа были метаморфизированы, чтобы описать человека с божественными атрибутами и качествами в конечном счете как божество. Поэтому человечество и божественность как-то слились в историческом человеке, Иисусе из Назарета, что явилось высшей иллюстрацией и кульминацией антропоморфизма и телесности. Корпус текстов Павла и Иоанна оказался удобным для создания контекста, терминологии и концептуальных рамок для более поздних христиан, чтобы те совершили опасный прыжок. Это означало, что, возможно, из-за влияния христологии Иоанна и Павла апостольские Отцы не колеблясь признали божественность Иисуса. Например, Игнатий без сомнений назвал Иисуса Богом.

Похоже, что некоторые из новозаветных книг, особенно если они поняты в свете более поздних теологических событий, вероятно, возвели Иисуса Христа в статус собственно божества и сделали его в определенных местах равным Богу. Несмотря на то, что эти отрывки содержат различные толкования, возможность более поздних христологических притязаний на абсолютную божественность (подобие Отцу во всех отношениях) сомнительна, особенно в свете монотеистических отрывков в новозаветных книгах. Далее, есть несколько отрывков, особенно в Синоптических Евангелиях, которые подчеркивают абсолютное единство и уникальность Всевышнего Бога (Мк., 12: 29–32). С другой стороны, в текстах есть места, которые приводят к подчинению Иисуса Богу Отцу и принятию его в крещении (Лк., 6: 12, 10: 22, 3: 22; Мф., 19: 17, 11: 27; Ин., 7: 29–33; Мф., 3: 16–17).

Здесь нужно добавить, что все вышеупомянутые отрывки не доказывают глубокую и абсолютную божественность Иисуса, в которую верят

многие традиционные христиане. Производная, конечная или подчиненная божественность — это не то же самое, что абсолютная божественность. Кроме того, хотя эти отрывки можно трактовать как дающие божественный статус Иисусу, тем не менее они оставляют ряд важных вопросов, неразрешенных относительно отношений Иисуса с Богом и людьми, истинной природы и сущности Бога, монотеизма, тритеизма, антропоморфизма, телесности и трансцендентности.

Ранняя Церковь не колеблясь приписывала Иисусу полномасштабную божественность, включая указание абсолютных божественных титулов, действий, атрибутов и функций. Это приписывание божественности не вызывало многих проблем, пока вера оставалась ограниченной христианами, заинтересованными исключительно в спасении. Это был только Бог, и никто, кроме Бога, не мог принести спасение человечеству, охваченному грехом. Проблема возникла, когда Церкви пришлось столкнуться с внешним миром и доказывать значение и мудрость христианского учения. Ибо тот, кого христиане называли Богом, был также тем, кто родился, жил обычной естественной жизнью в течение тридцати или около того лет, ел, пил, страдал и был безжалостно распят. Таковы были реалии, свидетелями которых была сама Церковь. Заявления язычника-философа Цельса, жившего во II в., точно определили проблему: «Его последователи сделали из него Бога... Идея о нисходящем Боге бессмысленна. Почему Бог сошел для оправдания всего? Разве это не делает Бога изменчивым?» Он неистово атаковал христианство и его теологию воплощения и назвал ее «враждебной ко всем положительным человеческим ценностям».

Изнутри тоже было давление. Во-первых, эта путаница вызвала некоторые из самых ранних доктринальных разногласий в самой Церкви, а затем заставила Церковь стать более пунктуальной. Внутреннее давление требовало логической защиты и понятных объяснений противоречивых позиций, особенно для предотвращения жестоких нападений иудеев и язычников. В раннем христианстве такие заявления, как «вера — не в страданиях, а в действии», были подняты Маркионом, Птолемеем и гностиками. Маркион, например, абсолютно отрицал человечность Иисуса. Его Иисус был слишком возвышен, чтобы быть заключенным в тюрьму плоти. Это было одно из верований Маркиона — докетизм<sup>35</sup>.

Церковь, пытаясь защитить паству Христову, не могла сама избежать проблемы, которую она пыталась решить, — проблемы докетизма. Сама Церковь подчеркивала божественность Иисуса до такой степени, что разделительная линия между его человечностью и божественностью оказалась преждевременно размыта. Отец Церкви Климент Александ-

---

<sup>35</sup> Д о к е т и з м — учение, утверждающее, будто то, что Иисус имел физическое тело и физически умирал, только *казалось*, но на самом деле он был бестелесным, чистым духом и, следовательно, не мог физически умереть.

рийский был «близок к границам докетизма»<sup>36</sup>. Чем больше и жестче Церковь подчеркивала божественность Иисуса, используя концепцию Бога, тем труднее становилось доказывать, что Иисус из Назарета был также Сыном Божиим и одной природы с Богом. Церкви не удалось спастись от мягкого докетизма, который проходит через христологию древней церкви<sup>37</sup>.

Христианство, чтобы доказать свою интеллектуальную ценность и предотвратить атаки язычества, греческой философии и иудаизма, не имело другого выбора, кроме как быть более точным в своих учениях относительно отношений между Богом Отцом и Иисусом Христом. Евреям нехристианам и язычникам трудно было понять утверждения строгого монотеизма, с одной стороны, и божественности Иисуса Христа, включая его страдания и распятие как Бога, — с другой. Христианские апологеты, такие как Иустин Мученик, Феофил, Татиан, Аристидис и Афинагор, ответили на эту довольно неловкую ситуацию философскими предположениями, чтобы оправдать истину христианства. Они попытались провести довольно четкую грань между Богом и Иисусом, используя тогдашние философские концепции. Иустин, самый известный из них, настаивал на том, что хотя Иисус и пришел от Бога, он не был идентичен Богу. Иисус был Богом, рожденным от Бога. Он был божественным, но не в первоначальном смысле. Его божественность была производной<sup>38</sup>. Он был уже существующим Логосом, Божиим агентом в творении, через которого были созданы все творения. Поэтому его можно было назвать Господом и поклоняться как божественному, но с точки зрения второго порядка<sup>39</sup>. Другие апологеты, такие как Татиан и Ипполит, последовали за Иустином в его идеях трансцендентности Бога, его неизменности и инаковости, сохраняя христологию Логоса.

Апологеты явно изображали Логос, как того требует труд творения, в подчинении Богу Отцу. Они также явно ограничили Логос по сравнению с Самим Богом, чтобы гарантировать непременную идею монотеизма. В этой интерпретации Логоса апологетами были следы среднего платонизма<sup>40</sup>. Логос был понят в отношении космоса и мира, чтобы подчеркнуть абсолютную трансцендентность Бога, невидимость и непознаваемость. Всемогущий Бог был слишком трансцендентен, чтобы на-

---

<sup>36</sup> Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria: The 1886 Bampton Lectures* (Oxford: Clarendon Press, 1968). P. 102.

<sup>37</sup> Jurgen Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1974). P. 89.

<sup>38</sup> Richard A. Norris, ed. and trans., *The Christological Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980). P. 7.

<sup>39</sup> John N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (New York: David McKay Co., 1972). P. 72.

<sup>40</sup> Средний платонизм — период развития философии Платона после закрытия IV академии, с 87 г. до н. э. до становления неоплатонизма в III в. (примеч. ред.).

прямую общаться с людьми и миром. Логос, продукт Божьей творческой воли, был подчиненным посредником, производным богом. Церковные отцы, подобные Тертуллиану (160–220) и Оригену (185–254), явно поддерживали позицию апологетов в отношении вторичных, подчинительных и производных, отношений Христа с Богом. Превосходство Бога и *монархия* сохраняются, поскольку Сын использует силы и правила, данные ему Отцом<sup>41</sup>. Сын вернет это Отцу, когда мир кончится. Отец является гарантом *монархии*, Сын перемещается на второе место, в то время как Духу назначается третье место. Троица Тертуллиана не метафизична, а экономична или динамична по своей природе. Только Отец остается вечным трансцендентным Богом, в то время как другие два существа исходят из *unitas substantiae*<sup>42</sup>, потому что у них есть задача, которую они должны выполнить. Его концепция единства также не математическая. В Божестве нет подразделения. Это более философски, более органично, поскольку есть конструктивная интеграция в Божестве воли и лиц. Именно Тертуллиан ввел в христологию понятие «лицо»<sup>43</sup>.

Ориген также подчеркнул производную, опосредующую и вторичную роль Иисуса. Он приравнивал исхождение Логоса от Отца с исхождением воли от ума. Акт воли не отсекает что-либо от ума и не вызывает разделения внутри него. Логос тогда имеет второстепенное значение и заслуживает второстепенного почитания. В этом случае Ориген не допускает поклонения любому порожденному бытию, такому как Христос, но санкционирует поклонение только Богу Отцу, Которому молился даже Христос. Молитвы, предлагаемые Христу, должны передаваться Отцу через посредство Христа. Бог превосходит и Христа и Духа так же, как они превосходят царство низших существ<sup>44</sup>.

Ириней (202) и Климент Александрийский (150–215) были, пожалуй, более традиционалистами, чем философами. Они не искали интеллектуальных интерпретаций, чтобы обозначать отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом, предпочитая вместо этого полагаться на традиционную терминологию, а не на философские понятия. В многочисленных случаях они широко расходились с апологетами в том, что касается понимания христологии Логоса, и для обоих Логос, воплотившийся в Иисусе Христе, был не меньше, чем Сам Бог. Для Ириней думать о Логосе в производных терминах и подчинять его Богу или думать о нем как о другом существе, как это делали апологеты, было вредно для его душеспасительной работы и, следовательно, невозможно. Он полностью идентифицировал Логос, или Сына, с Отцом. Короче говоря, Ло-

---

<sup>41</sup> Quoted from Norris, *The Christological Controversy*. P. 114.

<sup>42</sup> Субстанциальное единство (лат.) (*примеч. ред.*).

<sup>43</sup> Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, John Bowden, trans. (Atlanta: John Knox Press, 1975). P. 119, p. 125.

<sup>44</sup> Arthur C. McGiffert, *A History of Christian Thought* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960). Vol. 1. P. 223.

гос — это Бог, но Бог явленный, а не Бог недоступный и отделенный от мира <sup>45</sup>.

Мы можем завершить эту часть обсуждения, отметив, что до II в. н. э. парадигма христианского Бога в целом и учение о Личности Христа не были четко фиксированными, скорее, они были гибкими, текучими и запутанными. Идеи подчинения, производности и вторичности ранга Христа были распространены среди вдумчивых христиан, таких как Иустин и Ориген. С другой стороны, традиционалисты, равно как и ортодоксальная церковь, если мы можем использовать этот термин, больше склоняются к Единству, Равенству и Вечности Христа, и это наравне с Богом Отцом. Последнее не имело места без присущих ему смятений и проблем и, кроме того, было формой возможного докетизма. Таким образом, их обвиняли в телесности, антропоморфизме, многобожии, а также в иррационализме даже их языческие противники, такие, как Цельс.

Неопределенный докетизм Церкви нашел свое окончательное выражение у монархиан-модалистов <sup>46</sup>, которые строго поддерживали божественное единство, отождествляя Иисуса с Богом, Создателем, Отцом Вселенной. Любое предположение о том, что Иисус, Слово или Сын, был иным или отличным от Отца, казалось модалистам неизбежно ведущим к двоебожию. Это был Праксей (около 210), а затем Ноэт, оба из Малой Азии, они придали этому убеждению настоящее богословское значение около 200 г. н. э. Они утверждали, что весь Бог присутствует в Иисусе. Савеллий (215) <sup>47</sup> стал самым громогласным и важным теологом движения. Их позиция была довольно простой. Нет Бога, кроме Единого Творца и Вседержителя мира, как сказано в Писании. Христос был Богом. Тогда он и есть тот Создатель, которого люди называют Отцом. Они использовали такие свидетельства идентичности, как «Я и Отец — одно», и подчеркивали абсолютное сходство и идентичность Иисуса с Богом. Они обвиняли ортодоксальных христиан в троебожии.

Эта экстремальная позиция и точность в отношениях Иисуса с Богом, возможно, были ответвлением ортодоксальных учений и основополагающей двусмысленности. Поклонение Иисусу с абсолютными титулами, такими как Господь, и ясность в названии «Бог» могли бы привести кого угодно к исключению различий между Иисусом и Богом. Нам говорят, что такие фразы, как «Бог рождается», «страдающий Бог» или «мертвый Бог», были настолько распространены среди христиан, что даже Тертуллиан, несмотря на всю свою враждебность к монархианам-

---

<sup>45</sup> McGiffert, *A History of Christian Thought*. Vol. 1. P. 144.

<sup>46</sup> М о д а л и з м — одно из антиринитарных течений христианства во II–III вв. (*примеч. ред.*).

<sup>47</sup> С а в е л л и й — епископ Птолемаиды Пентапольской, основатель савеллианства — учения о Лицах Святой Троицы, признанного еретическим (*примеч. пер.*).

модалистам, не мог избежать их использования. Основное различие между двумя сторонами — это точность и систематизация. Монархиане-модалисты систематизировали популярную христианскую веру во Христа ясным и точным образом. Это был смелый шаг к тому, чтобы придать точный богословский оттенок довольно двусмысленному христианскому религиозному языку. Церковь не могла принять его из-за его опасных последствий. Это были всего лишь наивная телесность и патрипассионизм<sup>48</sup>, хотя они и защищали божественность Иисуса, а также монотеизм — цель, к которой стремилась Церковь, сама же Церковь не могла одобрить столь смелые термины из-за последствий. Если весь Бог присутствует в историческом Иисусе, тогда трансцендентность Бога обнуляется. Доникийская церковь стремилась утверждать, что каким-то образом часть Бога не была воплощена и поэтому позволила Богу превзойти Его полное присутствие в Иисусе. Но для ищущих спасения верующих эта путаная позиция была неприемлема.

Антропоморфные и «телесные» отрывки Ветхого Завета сыграли важную роль в интерпретации триединой божественности. Бог был известен как трансцендентный также в греческой философии, это бы высмеяло антропоморфное или любое другое представление о Боге как рудиментарное или языческое. Вторичное, производное божественное существо учения платонизма было изначально полезно для сохранения абсолютной трансцендентности Бога и избежания обвинений в язычестве. С другой стороны, такого рода понятие божественности не было приемлемым для целей спасения. Простые верующие, предпочитающие собственное спасение Божественной трансценденции, принесли Его в жертву на алтаре своих грехов. Это напряжение оставалось неотъемлемой частью всей истории христологии. Учитывая, что на карту поставлены трансцендентность и невыразимость Бога, защитники православия, за исключением Папы Зефирина (ум. 217), осудили монархиан-модалистов как еретиков. Хотя антропоморфная позиция монархиан продолжала проявляться даже после ее осуждения, на протяжении всей христианской истории люди часто осуждались за отрицание божественности Христа, но редко — за отрицание различия между Отцом и Сыном. Отрицать первое в общем представлялось нехристианским; отрицать последнее — только неразумным. Несмотря на сильную оппозицию, модализм, или кристально чистое антропоморфное понятие Бога, оставался широко распространенным явлением, особенно среди простодушных рядовых христиан. Это принималось большинством простых людей и находилось в гармонии с доминирующим благочестием того времени.

Между тем другой тип монархианства стал актуальным как на Востоке, так и на Западе, и он подвинул вопрос об отношениях Иисуса с Богом к другой крайности. На Западе Феодот (ок. 190) учил, что Иисус был

---

<sup>48</sup> Патрипассионизм — учение Савеллия и его последователей, заключающееся в том, что Бог Отец страдал на кресте, как и Сын (*примеч. ред.*).

человеком. Иисус был рожден от девственницы в результате особого повеления Бога через посредство Святого Духа. Его девственное рождение не сделало его богом или божественным существом. Бог испытал его благочестие в период земной жизни, а затем позволил Святому Духу сойти на него во время крещения. У Бога была цель для него, и Он готовил его для достижения этой цели. Иисус стал Христом во время его крещения и в результате его призвания, а не из-за его небесной природы или божественности. Кроме того, Иисус превосходил все человечество в добродетелях и стал авторитетом для них. Его усыновление никоим образом и не способствовало растворению его человечности, и не делало его Богом. Он всегда оставался послушным слугой Бога. Феодот впоследствии был охарактеризован как основатель отвергающего Бога бунта, адопционизма. Адопционисты использовали библейские монотеистические отрывки, евангельские отрывки, говорящие о различиях и субординации и, наконец, совершенно ясные евангельские отрывки, которые подчеркивают слабую человеческую природу Иисуса, его земную природу. Они смогли также найти баланс между трансцендентностью и спасением человечества через искупительную смерть Христа. Однако их идеи не соответствовали ортодоксии.

На Востоке это движение было в значительной степени рождено под руководством Павла Самосатского (200–275), епископа Антиохии, столицы королевы Зенобии Пальмирского царства. Он заметил, что Иисус не имел сущностной божественной природы. Его природа была чисто человеческой, поскольку он был человеком «снизу», а не «сверху», имеющим божественную природу. У Иисуса было нормальное человеческое рождение, оно переросло в знание и мудрость. Логос Бога вдохновил его свыше и жил в нем как внутренний человек. Иисус не потерял ни человечность, ни человеческую природу. Она всегда оставалась в нем доминирующей. Он был очищен, воспитан и управлялся Логосом. Соединение Логоса и Иисуса было сущностным единством, слиянием или взаимопроникновением не природы, а, скорее, воли и качества. Мария не родила и не привнесла божественный Логос, но человека Иисуса, так же, как и всех других людей. Более того, не Логос, а Иисус-человек был помазан в крещении Духом свыше.

Иисус был особенным в том смысле, что он жил под постоянной Божественной благодатью особой степени. Его уникальность заключалась в единстве с Богом его характера и воли, а не его сущности или природы.

Точно так же нам разрешено говорить о предсуществовании Иисуса в связи с его благостью и в смысле предшествующей степени Бога. Ясно, что Павел Самосатский не верил в Божественную природу Иисуса. С другой стороны, в дополнение к его адопционизму, он стремился доказать, что предположение о том, будто Иисус имел божественную природу или был от природы Сыном Божьим, наносило ущерб монотеизму, поскольку это вело к двойственности в Божестве. Павел изъял из бого-

служения все церковные псалмы, которые в каком-либо смысле выражали сущностную божественность Христа. В результате Павел был осужден на Антиохийском поместном соборе, состоявшемся в 269 г., а не на предыдущих соборах, не принявших решения по этому вопросу. Он был объявлен еретиком, потому что отрицал существование Иисуса-Бога и его единство с Богом, или, другими словами, его истинную божественность.

Хотя оба типа монархианства были осуждены как еретические, они по-разному оспаривали и подталкивали ортодоксию к осмыслению огромных трудностей, связанных с их пониманием единства и трансцендентности Бога, а также с попыткой прояснить ее в умопостигаемых терминах. Отцы Церкви настаивали на своем понимании относительного единства Бога, придерживаясь своей христологии Логоса. К концу третьего столетия логоцентричная христология стала общепринятой во всех частях Церкви и нашла свое место в большинстве вероисповеданий, оформившихся в тот период, особенно на Востоке.

Хотя официальная христология Логоса, или вера в божественную природу Иисуса, избавилась от богочеловеческого учения динамического монархианства, его учение не прошло бесследно. Лукиан и Арий были вдохновлены толкованиями и логикой епископа Павла. Арий начал публичную дискуссию о природе Христа и его отношении к Богу и вызвал сильное волнение. Арий утверждал, что Бог один — и как субстанция, и как личность. Он является единственным вечным и непреходящим существом. Логос, предсуществовавшая сущность, есть просто создание. Было время, когда его не было, и тогда он был создан Отцом из ничего. То, что верно относительно сыновних отношений, верно для Иисуса — Сына Бога Отца. Отец существовал до Сына. Сын Иисус был создан Отцом из субстанции, которая не существовала до создания Иисуса. Арий использовал такие библейские свидетельства, как Ин., 14: 28, где Иисус категорически заявил, что Отец «больше меня», и Ин., 17: 20–26, где Иисус побуждал учеников становиться «единым, как мы едины». Арий утверждал, что ученики могли быть едины с Богом или Иисусом не в плане воплощения Божественной природы или субстанции, но в воле. Точно так же единство Сына с Отцом было в воле, а не в Божественности или сущности. Кроме того, 1 Кор., 8: 5–6 цитировалось, чтобы различать Бога и Христа. Бог совершенен, но Сын Божий продвигается в мудрости и познании и, следовательно, изменчив. Сына можно назвать Логосом, но его следует решительно отличать от безличного вечного Логоса или Разума Бога. Сущность Сына не совпадает ни с сущностью Бога, ни с сущностью человеческих существ. Сын, воплотившийся в Иисусе, является первым из всех созданий и, следовательно, на порядок выше, чем любое другое существо, будь то ангелы или люди. Из-за того, что он делал во время своей земной жизни, сохраняя непоколебимую преданность Божественной воле, Сыну были даны слава и господство, и

его даже можно было бы назвать Богом и поклоняться. Но отождествлять его с Божьей сущностью — значит совершать богохульство.

Это учение Ария о «полубоге» было отвергнуто сторонниками ортодоксальной христологии Логоса и побеждено как ересь.

Это внутреннее противоречие между трансцендентными воззрениями и искуплением через жертвенную смерть Бога было источником беспокойства обеих сторон. Ариане в некотором смысле предпочитали трансцендентность Бога их собственному обожению и предполагаемому искуплению. Официальная сторона могла жить с этим напряжением и осмысливать его при помощи искусственных построений и иррациональных предпосылок. Именно это было достигнуто на Первом Никейском соборе Афанасием Великим, выдвинувшим возражения против Ария и его доктрины отдельной природы Христа, — и христология Логоса раз и навсегда одержала победу над её противниками. В 325 г. н. э. император Константин созвал Никейский собор — Первый Вселенский, и председательствовал на нем. Цель собора была — разработать положения веры для объединения Церкви. Никейский символ веры заявлял, что «Отец и Сын имеют одну и ту же субстанцию» (*homoousios*). И когда логоцентричная христология одержала полную победу, традиционный взгляд на Высшее Божество как на одно лицо и вместе с тем на реальную и полную человеческую природу Искупителя был осужден как неприемлемый для Церкви. Хотя Арий был осужден как лукавый еретик и считался таковым на протяжении веков, но его искренние заботы о христианстве и его подлинное понимание библейских отрывков и монотеистической трансцендентальной истории не могли быть опровергнуты. В действительности кроме синхронизации и систематизации ранних представлений о трансцендентном в открытой и последовательной форме Арий ничего нового не проповедовал. Более того, он вынудил ортодоксию выйти из ее зоны комфорта, чтобы заставить её последователей взглянуть на реальности, с которыми она не была ни рада, ни готова встретиться. Реакция ортодоксии была пропорционально разрушительной. Ортодоксы обвинили Ария в искажении Писания, но не заметили, что сделали то же самое. Кроме того, они были вынуждены принять небиблейский и совершенно философский, а также парадоксальный термин *гамузия* — богословское понятие, выражающее единство божественной природы (сущности) в Лицах Отца, Сына и Святого Духа.

Традиционное христианство уже давно избегает реальных поисков и вопросов относительно его представлений о трансцендентальном монотеизме и его понимания личности Христа. Во имя мистерий и парадоксов оно долго сбивало с толку многих рационально ориентированных верующих. Арий привнес эти истинные проблемы в общественную сферу, тем самым вторя тревогам масс. Это был реальный источник его популярности. Сегодня у него могло быть много последователей даже среди современных христиан, мирян и духовенства. Короче говоря, Арий был одной из тех предприимчивых, но утонченных душ, которые

пытались найти решение проблемы отношений Христа с Всемогущим Богом, используя точное изложение и ясность мысли, — факторы, которые для Церкви уничтожили бы «тайну» воплощения. Эта тайна была поддержана Никейским собором.

Никейская формула является докетической<sup>49</sup>, противоречивой и телесной. Для А. Гарнака это «абсурд»<sup>50</sup>. Это явно подрывало истинную человечность Иисуса усилиями по поддержанию жесткой божественности Иисуса. Действительно, история христианской догмы после Никейского собора — это история создания концепции веры в Богочеловека. Потомки последовали за ним в определении христианства как веры, сосредоточенной вокруг искупительных деяний Иисуса, Богочеловека, при этом как восточное, так и западное христианство преданно придерживалось более широкой основы никейской христологии, хотя здесь и там были представлены небольшие различия. К сожалению, это не был ни Святой Дух, ни экуменический синод из трех сотен епископов, которые руководили работой Собора. Это вводил император Константин, его сильная рука, и это был решающий фактор, хотя на словах временами к ним относились с почтением. Неудачно также и то, что позднее христианство придавало большое значение и авторитет решениям и положениям Собора, религиозный характер которых казался более склонным к политической конъюнктуре и борьбе с арианством, чем к чему-либо еще.

Центральной фразой этого фундаментального христианского исповедания является *homoousios* — Единосущный — одной субстанции с Отцом. Хотя очевидно, что этот богословский термин не был адекватным богословским решением. Это было решение мирянина, чтобы придать чистоту и абсолютную божественность Христу без большой точности, объяснения и рациональности. Он не сохранил границ между Христом и трансцендентным Богом — исходным понятием иерархической эманационной Троицы, описываемой ранними отцами-платониками, и не сберег таинства ее тайны, запертой в своем футляре. Скорее, это принесло в публичную сферу искупительное монархианское понимание, уверенно навязывая при этом четкие условия. В результате эту доктрину вместе с ее защитниками Афанасием и Маркеллом обвинили в савеллианстве.

Энергично это оспаривая, ариане утверждали, что подобная аналогия и идентичность абсолютно не подходят для отношений между Богом и Логосом. Свою позицию они обосновали следующим: 1) Бог Отец был самосуществующим, неисходящим, вечным, в то время как Сын был Созданный Отцом. Поэтому Отец и Сын не могли быть пол-

---

<sup>49</sup> Докетизм — учение, утверждавшее «иллюзорность» человеческой природы Иисуса, его мук и смерти на кресте (*примеч. ред.*).

<sup>50</sup> Adolf V. Harnack, *History of Dogma*, Neil Buchanan, trans. (New York: Dover Publications, 1961). Vol. 4. P. 46.

ностью равными; 2) Отец не был ни зачат, ни рожден, в то время как Сын был зачат и произведен на свет; 3) Отец родил Сына, Бога, в то время как Сын не породил другого Сына. Как могли неприсходящий Отец и рожденный Сын быть равными? Арианские рассуждения были логичными, рациональными и систематическими. С другой стороны, у традиционных апостольских Отцов, таких как Афанасий Великий, многое было нелогичным и запутанным, кроме того, ответы их были противоречивы. Их учение сделало Сына нерожденным и рожденным, нерожденным как часть всего Божества, но порожденного Отцом, как отношения внутри Троицы. Гарнак справедливо утверждает, что «никакая философия в действительности не имела формул, которые могли бы представить в понятной форме положения Афанасия»<sup>51</sup>. То же можно сказать и о последующей христианской тринитарной мысли в целом.

Христианство вошло в залы власти, но политическая власть не была реальным решением нерешенных богословских сложностей. Эти глубокие богословские перипетии продолжали преследовать руководство Церкви, а также верующих. Очевидно, что четкое учение о Троице было включено в Никейский символ веры, хотя было сделано лишь одно неопределенное утверждение относительно Святого Духа, Третьего лица Святой Троицы. Божество Христа (центральная проблема нашего изучения антропоморфизма в христианстве) было полностью сохранено и было застраховано как от теологической, так и от философской критики, которая ранее дискредитировала модализм. Все пути, ведущие к божественному состоянию Христа, Спасителю, и импульсы, ведущие к Его возвышению до наивысшего возможного места и почитания, что и Самого Бога, получили зеленый свет без осуждения его поклонников за политеизм, обскурантизм или антропоморфизм. Не было такого акцента на равную божественность Святого Духа. Недавно добавленный пункт Никейского символа веры остался неопределенным и неоднозначным. С другой стороны, поскольку Никейский символ веры на Соборе был принят под давлением Константина вопреки позиции подавляющего большинства присутствовавших епископов, он не урегулировал богословский спор о божественности Святого Духа. Сущность Иисуса была определена, но Собор не смог уточнить роль или природу Святого Духа, предполагаемого равного и вечного члена Божественной Троицы. Собор фактически обеспечивал политические или дипломатические решения богословских проблем. Произвольные решения Собора временно помогли заглушить конфликтующие эмоции и интерпретации без значительного долгосрочного богословского результата или удовлетворения. Первоначальные утверждения о том, что решения Собора были направлены Провидением Святого Духа, что так называемый Святой Дух утвердил решения Собора как выражение божественной воли, вскоре были разоблачены и признаны неверными. Это перевернуло все с ног на

---

<sup>51</sup> Harnack, *History of Dogma*. Vol. 4. P. 47.

голову. Святые Собора были превращены в виновных императорским декретом, а виновные объявлены святыми. Арий с его так называемыми еретическими взглядами был удостоен чести, а Афанасий был сослан. Слова Иеронима «весь мир стонал от изумления, обнаружив себя арианцем» не являются преувеличением<sup>52</sup>. И снова императорская власть сначала в лице Валентиниана (364), а затем Феодосия (380) пришла на помощь Никейскому символу веры с некоторыми изменениями и дополнениями на Константинопольском соборе в 381 г.

Здесь следует упомянуть каппадокийских Отцов — Василия Великого (ок. 330–379), его младшего брата Григория Нисского (ок. 335–394) и Григория Назианзина (329 — ок. 390), известных трактованием тринитарной формулы. Отцы-каппадокийцы разработали догмат о Троице, который был утвержден на Втором вселенском соборе (381 г.). Суть его заключается в следующем: Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой Дух — это три ипостаси, или три лица, одной Сущности — Бога Троицы. Ипостаси Троицы отличаются отношением друг к другу. Отец — это единственное начало, или единственный источник, всего, что существует в мире, в том числе Слова и Святого Духа. Полностью соглашаясь с Афанасием Великим в приписывании Иисусу Христу истинной и надлежащей божественности, признавая его в том же веществе и природе, что и Отец, они не соглашались с ним в вопросе о лицах. Согласно Афанасию, Отец, Сын и Святой Дух — это одна и та же сущность, находящаяся в трех отношениях. Поскольку человек может быть отцом, сыном и братом, существом Бога может быть Отец, Сын или Святой Дух. Каппадокийцы не согласились. Они утверждали, что Отец, Сын и Дух были тремя равноподобными лицами, настаивая на их единстве, но в то же время независимости лиц.

Эта тринитарная каппадокийская аналогия является одним из двух основных типов учений, которые использовались на протяжении всей христианской истории для объяснения понятий Троицы. Каппадокийцы начинают с рассмотрения трех лиц, как мы только что видели, в то время как августиновская теория подчеркивает соравную Троицу, различая лица в терминах их внутренних отношений внутри субъекта (например, память, воля, интеллект или любовь, любящий — *amans* — и объект любви — *quod amatur*). Оба типа являются неудовлетворительными и содержат несколько недостатков. Первый, например, может привести к вульгарному тритеизму, в то время как последний может привести к савеллианству или унитаризму. Независимо от степени протеста против совечности, общей деятельности и общей воли трех лиц, трудно назвать теологию, основанную на таком определении общей природы Троицы, монотеистической. Хотя каппадокийская тринитарная формула Божественности — одна субстанция в трех лицах (*ипостасях*) или три независимые реальности — получила название «научной» формулы, она не смог-

---

<sup>52</sup> W. H. C. Frend, *The Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1985). P. 157.

ла обеспечить сколько-нибудь доходчивого решения проблемы относительно сущности исторического Иисуса и его отношения к Богу. Слова, используемые для различения ипостасей Вечной Троицы, были, как заметил Пауль Тиллих, «пустыми»<sup>53</sup>. Эта формула может и не привести к докетизму, савеллианству или модализму Афанасия, но это может привести к чему-то более катастрофическому, а именно к тритеизму.

Итак, очевидно, что Отцы Церкви настаивали на истинной, совершенной, полной божественности Иисуса Христа. Они стремились поддерживать два противоречащих друг другу принципа, т. е. трансцендентность и невыразимость Бога в фигуре Бога Отца и полное воплощение Бога в человеческой фигуре Христа. Все объяснения, данные для разъяснения этого, или любое другое толкование выдают бесспорные телесность и антропоморфизм. Невозможно утверждать, что человек, который прожил истинную, историческую и полную человеческую жизнь, был на самом деле воплощением Бога, а затем стремился избежать обвинения в телесности и антропоморфизме или опровергнуть его. Это становится еще более очевидным, когда мы переходим к обсуждению воли и природы личности Иисуса Христа, которые были в центре более поздних споров. Это было, и всегда являлось, христианским желанием возможности искупления, которое привело их к провозглашению и поддержанию божественности Иисуса Христа. Ранние Отцы Церкви протянули нить к Константинопольскому собору, и эта общая нить и заинтересованность соткали христианское учение, что было необходимо для защиты подлинной божественности Христа одновременно с попытками сохранить трансцендентность Бога. В то же время всегда оставался вопрос о человечности Христа. Невозможно было отрицать эту человечность, поскольку, согласно Евангелиям, Иисус был исторической реальностью. Как только Церковь через различные попытки наконец пришла к выводу, что Иисус был Богом и полностью божествен, она столкнулась с необходимостью каким-то образом примирить это божественное/человеческое единство, найти баланс и интерпретировать эти отношения. Трудность исследования ипостаси Христа одновременно как божественной, так и человеческой привела одних к докетизму, других — к адопционизму<sup>54</sup>. Признание абсолютной, чистой божественности для Иисуса сделало проблему более острой и настойчивой.

Всего через несколько десятилетий после Никейского собора маятник качнулся в другом направлении. Речь теперь шла уже не о предсуществовании Сына или о взаимоотношениях Бога Сына с Отцом, а, скорее, о соотношении Бога и человека в лице исторического Иисуса. Формула воплощенного Бога Собора считалась слишком метафизиче-

---

<sup>53</sup> Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, Carl E. Braaten, ed. (New York: Simon & Schuster, 1968). P. 78.

<sup>54</sup> Сторонники этого учения утверждали, что человек Иисус превратился в Сына Божьего во время крещения, когда в него вошел Святой Дух (*примеч. пер.*).

ской, чтобы быть понятной частью реальной человеческой истории. Если Иисус действительно был воплощенным Богом, то какова была его настоящая природа — человеческая или божественная? Человеческая история не имела параллелей для объяснения этой инкарнационной парадигмы, посему как понять это при помощи логических человеческих понятий?

Аполлинарий (310–390), епископ Лаодикийский и близкий друг Афанасия, предложил в некотором роде рациональное решение этой сложной проблемы. Он свел долгое время принимавшуюся александрийскую христологию воплотившегося Слова к его логическим пределам. Как уже упоминалось ранее в отношении Афанасия и Никейского символа веры, абсолютная божественность Христа считалась необходимой для обеспечения искупления, и было твердо установлено, что только истинный Сын Божий может открыть Бога человеку. Придерживаясь этой христологии воплощенного Слова, Аполлинарий утверждал, что этот акт искупления невозможен без обожения человека Иисуса Христа. Поэтому он утверждал, что Иисус имел только одну тео-антропную, или богочеловеческую, природу. Он утверждал, что Божественное Слово заменило нормальную человеческую душу в Христе, что плоть Христа была «божественной плотью», или «плотью Бога», и была надлежащим объектом поклонения. Это была практически явная докетическая тенденция, подразумевающая, что Христос не был настоящим человеком, но только казался им, кульминация всей телесной тенденции, которая все время была частью церковного мышления, но часто и скрывалась. Это означало, что Христос в своем воплощении сохранил свою божественную душу, природу, или *ousia*, и не принял человеческую разумную душу, или природу. Это «монофизитство», как его позже называли, было еще одним выражением монархианства<sup>55</sup>.

С другой стороны, представители Антиохийской школы бросили вызов «монофизитству» или аполлинаризму своей научной христологической догмой. В целом интерес антиохийцев к Иисусу был скорее этическим, чем искупительным. Иисус не был бы идеальной этической моделью, если бы он не был в полной мере человеком со свободной волей и подлинной человеческой личностью. Их христология соответствовала схеме «Слово-человек», а не александрийской схеме «Слово-плоть». Они подчеркивали совершенную человечность Христа. Чтобы согласовать свои представления с логоцентричной христологией и никейской доктриной о подлинной божественности Христа, у них не было другого выбора, кроме как утвердить две природы Христа: одну — полностью человеческую, другую — полностью божественную, каждую с полной индивидуальностью и всеми качествами и способностями, которые этому сопутствуют. Ни одна из них не смешивается с другой. Они реши-

---

<sup>55</sup> Henry Chadwick, *The Early Church* (New York: Dorset Press, 1967). P. 198.

тельно отрицали трансформацию, или трансмутацию, Логоса во плоть, считая, что божественная природа не изменила человеческую природу. Иисус, имея человеческую природу, по благодати и свободной воле мог следовать божественной природе. Поэтому можно сказать, что Мария родила Бога. Это явно было метафорическим, а не сущностным обозначением.

Антиохийская школа является еще одним отражением противоречивой природы Новозаветных Писаний. С одной стороны, антиохийцы подчеркивают трансцендентальный монотеизм и слабую человечность Иисуса, подчинение Богу Всемогущему, в то время как в других случаях они, по-видимому, приписывают Иисусу особый божественный статус. Традиционалисты, стремящиеся достичь спасения через искупительную смерть Иисуса и их собственный союз с божественностью, склонялись к интерпретациям Иоанна и подталкивали их к их пределам. Рациональных верующих всегда беспокоила опасность, которую этот подход представляет для трансцендентального монотеизма и этического благочестия. Христианство — это понятие и результат этих диаметрально противоположных тенденций, а также проблем. Многим неискушенным и искренним верующим приходилось платить за противоречивый характер текстов Писания. Несторий (381–451) — хороший пример этого богословского кошмара.

Спор о личности Христа возник в пятом веке, когда Несторий, представитель младшего поколения Антиохийской школы, стал епископом Константинополя (428). Он протестовал против широко распространенной среди масс, особенно среди монахов в окрестностях столицы, тенденции превозносить Деву Марию как Богородицу или Богородицу. Несторий отмечал, что «Бог не младенец двух или трех месяцев от роду», и считал, что у Иисуса две природы. Он утверждал, что до союза человека и Логоса в Иисусе человек был в обличье, отличном от Логоса <sup>56</sup>. Согласно Несторию, это был «совершенный», «точный» и «непрерывный» союз <sup>57</sup>. В отличие от александрийского христологического подхода, который поддерживал «ипостасный или природный» союз, его взгляд на союз был как на «волитивный». Несторий был подвергнут анафеме Пятым Вселенским собором в Константинополе (533) из-за обвинений в ереси о двух естествах и двух лицах.

С точки зрения нашего исследования становится очевидным, что традиционное христианство ради спасения и искупления всегда намеревалось распять Бога и отрицало все попытки сделать распятие страданием простого человеческого существа. Это совершенно прозрачный материализм, и он не мог поддерживаться на основе спекулятивной теоло-

---

<sup>56</sup> Quoted from Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 3rd edn. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970). Vol. 1. P. 452.

<sup>57</sup> John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Brothers, 1958). P. 314.

гии или каких-либо логических усилий в одиночку. Это потребовало поддержки государства, а эксплуататорская политическая власть подавляла все разумные и пытливые запросы. Далее, этот акт хулы на Бога (термин Нестория) мог быть осуществлен не Святым Духом, как всегда утверждало так называемое Православие, а, скорее, политическими силами светских и временами языческих императоров.

В заключение стоит процитировать знаменитый отрывок из Нестория, который писал:

Я искренне желаю, чтобы даже анафематствованием меня они могли избежать хулы на Бога [и чтобы те, кто так избежал этого, исповедовали Бога, святого, всемогущего и бессмертного, а не изменяли образ нетленного Бога во имя образа тленного человека и смешивали язычество с христианством... но чтобы Христос был признан в истине и по природе Богом и Человеком, будучи по своей природе бессмертным и непреходящим, как Бог, смертным и преходящим по своей природе, как Человек, — не Богом в обоих естествах, и не Человеком в обеих природах. Цель моего искреннего желания в том, чтобы Бог был благословен на земле, как на небесах]. Но для Нестория пусть будет анафема. Только пусть люди говорят о Боге, когда я молюсь за них, чтобы они могли говорить. Ибо я с теми, кто за Бога, а не с теми, кто против Бога, которые с показным проявлением религии упрекают Бога и заставляют его перестать быть Богом <sup>58</sup>.

Слова Нестория говорят сами за себя. Как в мире может кто-то, кто считает Марию Божьей Матерью, принимает, что Бог Логос провел девять месяцев в утробе женщины, вырос как младенец, жил полноценно человеческими потребностями, взывал к Богу с мольбой об оставленности: «О Боже мой! О Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» — и умер на кресте, отрицать обвинения в язычестве? Это было и остается реальным вызовом и камнем преткновения для общедоступного христианства.

Церковь пыталась решить эту тайну при помощи Халкидонской формулы, согласно которой Иисус имел полную божественную и полную человеческую природу. Это была всего лишь попытка решить давнюю христологическую проблему, но ни в коем случае ни по образу, ни по форме она не обеспечивала логических или понятных категорий, чтобы удовлетворительно отвечать на вопросы о личности человека или о внутренних проблемах отношений. Фактически это было более предположение, чем объяснение, что Христос был одновременно совершенным Богом и совершенным человеком. Вопрос о том, какого рода человеком он был, если он не имел греховной природы, не был ни поставлен, ни разрешен. Его человечность не была полной человечностью, как у обычных людей, а его божественность не была такой, как у Отца.

---

<sup>58</sup> G. R. Driver, L. Hodgson, eds. and trans., *The Bazaar of Heraclides Nestorius* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1925). P. 370.

На самом деле все это была мешанина самонадеянной бестолковщины, а не рациональное богословие.

Образ Иисуса с двумя головами (человеческой и божественной) — странная монструозная фигура. Она более непонятна и в большей степени подвержена острым вопросам и странностям, чем даже позиции докетов или монархиан. Невозможно логически определить демаркационную линию между Богом и человеком, настаивая на их единстве, как утверждает традиционная догма. Например, кто определяет, когда действует Бог в Иисусе, а когда человек в Иисусе управляет своими действиями? Нет ни правильных наставлений, ни какой-либо конкретной формулы, данной в Писании. Святой Дух так часто подавлялся или обходился императорами и церковными иерархами, что претензии на абстрактное провидение не имеют реального смысла в этом отношении. Является ли фигура, умирающая на кресте, Иисусом-человеком или Иисусом-Богом? Если Богом, то к какому Богу, кроме него самого, он взывал? Если умирающая фигура была Иисусом, то спасение не является совершенным. Халкидонская формула была столь же теологически проблематичной, как и предыдущие христологические формулы, если не больше, чем они. Было заявлено, что исторический человеческий Иисус имел две разные природы — как совершенного человека и как совершенного божества, объединившихся в одном Богочеловеке-Логосе, Сыне Божьем. Более того, он был непохожим на обычных людей, потому что он был безгрешным. Противоречие ошеломляет! Иисус — человек, но не такой, как люди. Если личность Христа состоит из двух естеств, двух волей, но на самом деле идентична божественной природе и знанию, а не человеческой природе, то вполне оправданно спрашивать, как это делает Морис Уайлс, насколько подлинным является это человечество и «насколько подлинно человеческой является так определяемая человеческая воля?»<sup>59</sup>.

Тем не менее, несмотря на присущие ей недостатки, халкидонская концепция единого существа с двумя головами или двойной природой (человеческой и божественной) оставалась официальной доктриной Церкви до наших дней. Мир еще не видел теолога или философа, который может разрешить эти противоречия и объяснить в понятных терминах халкидонское учение о личности Христа. Если вы не можете решить проблему, просто примите ее. Это вера за счет человеческой логики и интеллектуальной точности.

Нелогичность, невозможность, противоречивость не могут быть оправданы во имя парадокса, это оскорбление человеческого разума. Вера — это изложение Истины, и она должна быть подтверждена фактами, она не может их создавать. Скрываться за дымовыми завесами тайны, слепой веры, мистицизма, духовности и/или провидения Духа и т. д. — значит

---

<sup>59</sup> John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (Philadelphia: The Westminster Press, 1977). P. 5.

превращать Писание в нонсенс и просто создавать благоговение перед тем, что отдает дань первобытному суеверному менталитету. Более того, это прерогатива веры, что она становится доступной для всех, а не только для немногих избранных, способных понять интеллектуальные искажения, основанные на мистерии доктрин. На самом деле история тринитарной догмы настолько насыщена политическими интригами, первостепенными потребностями государства, эксплуататорскими элементами, движущимися по коридорам власти, и т. д., что фактическое Писание, кажется, играло вторую роль в сравнении с политической целесообразностью. И монолитный отпечаток доктрины существовал так долго, что все теперь воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Дело в том, что в Троице мы либо имеем изложение нелогичной истины, либо не осмеливаемся осмыслить ересь и богословский скандал громадной величины. И третьего не дано.

На протяжении всей своей истории христиане пытались спасти трансцендентного Бога от телесности и антропоморфизма, но их стремление к спасению очень часто приводило к обратному. Вероятно, это было одним из факторов, которые привели к исламской версии трансцендентности и монотеизма, отмечает К. Армстронг, «с удивительной быстротой распространившейся по всему Ближнему Востоку и Северной Африке. Многие из его восторженных новообращенных в этих землях (где эллинизм был чужаком) обратились с облегчением от греческого тринитаризма, который выразил тайну Бога в чуждой им идиоме, и приняли более семитское понятие о божественной реальности»<sup>60</sup>.

## Глава четвертая

### АНТРОПОМОРФИЗМ И КОРАН

В исламе Бог представляется недостижимым: Он — трансцендентный и величественный. Вера отмечена строгим и бескомпромиссным этическим монотеизмом, означающим абсолютную Единичность, Единство, Уникальность и Трансцендентность Бога в его самом высоком и чистом смысле, и эта вера формально и недвусмысленно устраняет все понятия политеизма, пантеизма, дуализма, монолатрии, генотеизма, тритеизма, тринитаризма и вообще любые постулаты или представления об участии людей в божественности Всевышнего. Таким образом, это универсальная истина, что основное понятие ислама всегда подчеркивало абсолютную трансцендентность и единство Бога, избегая телесных представлений и антропоморфных образов Его бытия. Однако это понимание трансценденции не является абстрактным в философском

---

<sup>60</sup> Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine Books, 1994). P. 131.

смысле этого термина, поскольку в Коране используется множество поэтических выражений, чтобы установить своего рода божественную, но неопределенную модальность в отношении Бога, чтобы сделать трансцендентное божество имманентным и живым и позволить предоставлять широкие возможности для развития содержательных отношений с Ним. Эта неопределенная модальность достаточна для удовлетворения человеческих коммуникативных потребностей. Существует несколько выражений Корана, которые, если воспринимать их буквально, могут привести к слегка антропоморфическим представлениям о Божестве, и эти, казалось бы, антропоморфные выражения стали центром дискуссии мусульманских теологов на протяжении веков. Следовательно, фразы, относящиеся к «руке», «лицу», «глазам» Бога, хотя и очень немногие, большинством мусульманских ученых считаются мистерией и либо часто принимаются в том виде, в каком они есть, с добавлением *bila kayf* (букв.: 'без как', а в переносном смысле, «так, как это подходит Его величю и трансценденности»), либо интерпретируются метафорически. Принятие *bila kayf* этих фраз всегда сопровождается абсолютным отрицанием любого сходства между Богом и Его творениями (антропоморфизм) с акцентом на божественную инаковость и трансценденность Бога. Полное подчинение нравственной воле этого трансцендентного и уникального Бога и есть ислам.

Божественная трансценденность — это суть Корана. Миропонимание в Коране делит реальность на две общие сферы: Бога и не-Бога. Бог есть Вечный Создатель, и ничто не похоже на Него. Он навсегда остается трансцендентальным Иным, лишенным какого-либо сходства, похожести, партнерства и связей. Он есть то уникальное Сущее, которое можно назвать только Реальностью и Бытием, поскольку все, что помимо Него, получает свою реальность, существование и бытие от Него. Аллах, арабское слово для Бога, семантически является наивысшим сфокусированным словом Корана. Мироззрение Корана является теоцентрическим в своей основе. Онтологически ничто не может противостоять Ему. Он всегда остается трансцендентным Иным, который руководит всем сущим как его Господь и Создатель. Все, кроме Него, является Его творением и стоит ниже Его в иерархии бытия.

Другая сфера состоит из всего отличного от Бога. Это порядки времени-пространства, творчества и опыта. Онтологически эти порядки всегда остаются несоизмеримыми. Творец не спускается в область пространства-времени и опыта, чтобы объединиться, воплотиться, рассеяться или слиться с существами, и не могут существа вознестись к онтологическому единству или воссоединению с Творцом. Он всегда остается совершенно возвышенным трансцендентным Иным. Это концепция Корана о божественном Единстве. Это нить, которая проходит через всю суть Корана и является сущностью Корана. Все концепции, идеи и идеологии Корана сплетены вместе, чтобы точно определить, проработать и описать это учение об Объединении, Единстве и Трансцендент-

ности Бога и побудить человечество установить с Ним значимые и правильные отношения. В Коране так много внимания уделяется Единству, Уникальности и Всемогуществу Бога, что, кажется, ни один камень не остался неперевернутым, чтобы сделать этот кристалл ясным даже при беглом чтении. Более того, концепция Корана — монотеизм — не является ни развивающейся, ни двусмысленной. Это нельзя назвать ни сбивающим с толку, ни противоречивым, оно является монотеистическим и теоцентрическим в подлинном смысле слова. Это апофатично, утвердительно, рационально, нормативно и самоочевидно. Монотеизм Корана начинается не с монолатрии или с утверждений о существовании или Единичности Божества. Он начинается с абсолютного отрицания всех понятий, видов, идей, представлений и иллюзий божественности или божества, отличных от Единого и единственного Божества, начинается с кредо ислама *Ая Илляха илля Алах- шахады*, или формулы исповедания, которая происходит от самого Корана. Весь Коран является комментарием к этим четырем словам или их развитием. Первая часть этой декларации, *Ая Илляха*, отрицает существование всякого и любого ложного бога и осуждает ложную преданность, поклонение и идеи зависимости от таких богов. Исповедание веры (*шахада*) — это приверженность радикальному трансцендентальному монотеизму.

В первой части шахады существование, а также реальность любого божества и объекта поклонения абсолютно отрицаются. При взрывном «нет» все намеки множественности, несамодостаточности божества и божественности сразу же разрушаются. Третье слово признания веры — *илля* — это ссылака и перешеек между тем, что отрицается, и тем, что утверждается. Все, что отрицается, окончательно восстанавливается четвертым словом — Аллах. Это означает, что нет реальности, нет бога, нет самодостаточности кроме Аллаха, истинной Реальности.

Вторая часть шахады содержит прямую отсылку к миссии и пророчеству Мухаммада (да пребудет с ним мир и благословение Аллаха). В нем говорится: «*Мухаммад Расул Аллах*» — «Мухаммад — Посланник Бога». Истинная Реальность исторически показана через миссию и пророчество Мухаммада (да пребудет с ним мир и благословение Аллаха). Пророк Мухаммад (да пребудет с ним мир и благословение Аллаха) является проводником божественного Послания, а не отражением божественной Личности. В Коране исламская унитарная формула с ее формой *Ла-илляха* встречается 41 раз. Это в дополнение к многочисленным другим формам (23 различные формулы), которые Коран использует для отрицания какого-либо божества или божественности в любой форме, кроме Аллаха. Провозглашение данного исповедания — это провозглашение единства Бога, уникальности и трансцендентности. Возможно, именно поэтому она упоминается в Коране и в пророческой традиции (*Сунна*) чаще, чем любая другая фраза.

Коран категорически отвергает христианское понятие о Троице или разделении лиц в Боге и утверждает, что он ниспослан для очищения от

иудейских и христианских излишеств, направленных против Бога. Христианская традиция утверждала, что верила в монотеизм, но для Корана христианское вероучение о Троице и воплощении было явным нарушением божественного единства и трансцендентности. Стоит отметить, что эти заявления в Коране резко отвергают как августиновское, так и каппадокийское толкование Троицы. Коран обвиняет христианскую догму в размывании трансцендентного пространства утилитарной сферой желания и необходимости.

Библия, а также понимание иудаизмом/христианством Бога оставили много нерешенных проблем, и послание Корана появилось, чтобы очистить запутанное, фальсифицированное, даже мистическое понимание Божества, содержащееся в таких идеях, как воплощение, телесность и физический антропоморфизм, которые стали в них превалировать. Монотеистическая теология не является чем-то новым в истории западных религиозных традиций. Тем не менее радикальный монотеизм ислама предлагает конкретные решения трудных и тернистых проблем природы Бога, свободы и предопределения, отношений добра и зла (теодицея) и разума и откровения. Исламский акцент на абсолютной трансцендентности Бога и совершенном единстве весьма выделяется среди семитских традиций.

Кроме утверждения единства, уникальности и трансцендентности Бога, подтверждая это снова и снова, Коран агрессивно атакует все формы идолопоклонства, молатрии и многобожия. *Ширк* — акт придания чего-либо или кого-либо Богу — согласно Корану является единственным непростительным грехом. В дополнение к ужасным предупреждениям против *ширка* Коран категорически отрицал существование богов как божеств, отличных от Всемогущего. Поэтому боги, которым поклонялись помимо Аллаха, — не что иное, как человеческие изобретения, не имеющие собственной самостоятельной реальности. Следует подчеркнуть, что Коран не удовлетворяется только тем, что нападает на все виды политеизма, но неоднократно подчеркивает, что ложные боги не имеют своего собственного бытия, являясь не более чем продуктом воображения своих поклонников. Никто не обладает какой-либо долей силы или способности приносить пользу или вредить людям, кроме как с разрешения Аллаха.

Коран категорически опровергал все виды политеизма, генотеизма и ассоциативизма, помимо решительного утверждения трансцендентной инаковости Единого Бога. Насколько сильными и убедительными аргументами утверждается в Коране понятие *таухид*, настолько же сильными и неопровержимыми доказательствами отвергаются политеизм, генотеизм и ассоциативизм. Коран не ограничивается одними лишь утверждениями Единства и Единственности Бога и Его абсолютного Суверенитета. Он использует различные аргументы, как логические, так и космологические, для обоснования таких утверждений. Коран подразумевает множество методов, процессов, техник, мыслительных процессов и ког-

нитивных категорий, чтобы утвердить точку трансцендентной уникальности Бога Всемогущего. Он защищает уже самообъясняющую и убедительную концепцию дополнительными мерами и параметрами, чтобы в этом отношении не было никаких сомнений или путаницы. Поскольку вера в строгий монотеизм является первичным актом, необходимым для спасения человечества в целом, Коран представляет такую веру очень простым, прямолинейным и логичным образом. Бесчисленные отрывки из Корана, описывающие эту веру, настолько просты и ясны, что никакой внешней помощи не требуется для того, чтобы развить суть их акцентов. В этом отношении они самоочевидны и самодостаточны, а также являются последовательными, систематическими и методическими. В отличие от Ветхого Завета, в Коране нет слоев развивающегося или эволюционного откровения или противоречивых тенденций. Монотеизм Корана является доскональным, трансцендентальным, уникальным и систематическим по самой сути. Это внешнее, а также внутреннее единство Бога описано в исламе словом *ат-таухид*.

Когда термин *таухид* используется по отношению к Богу Всемогущему, это означает осознание Божественного единства и трансцендентности во всех действиях человека, прямо или косвенно связанных с Богом. Это вера в то, что Аллах — Единый и Единственный, без сотоварища в Его владычестве и Его действиях (*фубубиййа*), Один, без подобия по Своей сущности и атрибутам (*асма' ва сифат*), и Один, без соперников в Его божественности и в поклонении (*улухиййа/ибада*). Наука *таухид* вращается вокруг этих трех составляющих элементов, бездействие любого из них порой перекрывает категории, сводит на нет сущность и миссию науки, а также вероучения. Эти три категории *таухида* называются *таухид аз-дхат* ('Единство сущности'), *таухид ас-сифат* ('Единство атрибутов') и *таухид ал-афал* ('Единство действий'). Единство Бога, согласно Корану, подразумевает, что Бог есть Абсолют в Своей личности (*дхат*), Абсолют в Его атрибутах (*сифат*) и Абсолют в Его действиях (*аф'ал*). Единство Его сущности означает, что нет ни множества богов, ни множественности людей в Божестве; Единственность атрибутов подразумевает, что ни одно другое существо не обладает одним или несколькими божественными атрибутами в абсолютном смысле; Его Единство в делах подразумевает, что никто не может совершить то, что совершил Бог, или то, что Бог может совершать. Здесь можно добавить, что это трехстороннее разделение таухида обязано своим происхождением Корану, поскольку его материал полностью носит коранический характер, хотя упомянутые выше конкретные имена были результатом более поздних богословских интерпретаций.

В иудаизме и христианстве концепция Бога в большей или меньшей степени связана с ограничениями Его творений, как это видно из предыдущих глав. Ислам решительно провозглашает, что Всемогущий Бог, Трансцендентный и Преславный Господь и Покровитель всего сущего, намного выше обладания какими бы то ни было тварными атрибутами,

приписанными Ему человеком. Он не связан ни с какими ограничениями человеческих существ или любых других Его творений. Он не имеет ни формы, ни тела, ни телесных, ни физических признаков, особенностей или характеристик.

Скорее, Его атрибуты бесконечны и абсолютны. Они намного превосходят любые ограничения, несовершенства и недостатки, такие, как начало или конец, порождение или рождение, физические размеры или потребности, как потребность в пище, отдыхе или продолжении рода и т. д. Он есть Тот, Кто дает такие измерения и характеристики своим созданиям, не разделяя их ни в малейшей степени.

Это третье измерение ат-таухида специально направлено в сторону иудейских и христианских компромиссов в отношении божественной трансценденции. Иудаизм, христианство и ислам составляют последовательные моменты семитского сознания в их длительном марше через историю носителей божественной миссии на земле. Отождествляя себя с первоначальным нетронутым Посланием, которое Бог дал человечеству, ислам выступает как корректирующий элемент, обнаруживающий изъяны в еврейской и христианской концепции представления Бога, очерченной в исторических документах, принятых обеими конфессиями как Священные Писания. Ислам считает эти документы ответственными в компрометации божественной трансценденции и, следовательно, самой грубой ошибке против семитского сознания.

Ислам осуждает иудаизм за то, что он связывает Бога с «Его избранным народом», предоставляя ему милости, несмотря на его безнравственность, его лишения и жесткость (Втор., 9: 5–6). «Связанный» бог, связанный в любом смысле или степени, не есть трансцендентный Бог Авраама и Моисея. Аналогичным образом ислам обвиняет христианство в серьезном искажении правильного понимания божественного единства, переформулировав его как триединое Божество, используя гамбит воплощения как оправдание для совершения эксцессов против Бога и навязывания Ему бесчисленных ограничений. Итак, существует большая пропасть концептуальных различий в отношении доктрины о божественной трансценденции, которая и отделяет ислам от иудаизма и христианства.

Ислам подчеркивает, что Бог, по самому определению Его реальности, не может быть просто сверхъестественным или сверхчеловеческим существом, направляющим мирские дела с небес, одновременно разделяя их по свойствам, потребностям и качествам. Ибо Бог есть не что иное, как Творец, Создатель и Законодатель этой обширной Вселенной, Тот, Кто поддерживает ее в соответствии с Его бесконечной мудростью, знанием и генеральными планами. Бог бесконечно превосходит все, что человеческий ум может воспринимать или понимать или что чувства земного человека улавливают, воображают или объясняют. Бог намного превосходит любое сходство или сопоставимость с любым из Его тво-

рений. Этот особый акцент на Божественной трансцендентности — то, для чего предназначена третья категория *ат-таухида*. Бог един в Своих Именах и Атрибутах. Его Имена, Действия и Атрибуты превосходят человеческие имена, действия и атрибуты настолько, насколько Его Бытие превосходит их бытие. Абсолютный Творец предельно превосходит относительные действия и атрибуты Его творений. Это подразумевается в первом утверждении исламского вероучения о том, что «нет божества, кроме Бога». Помимо отрицания придания Богу каких-либо сотоварищей в Его поклонении, руководстве и суде Вселенной, в нем также содержится отказ от возможности существования любого существа, представляющего, олицетворяющего или каким-либо образом выражающего божественное Бытие. Коран предписывает фундаментальный трансцендентальный критерий в следующих стихах: «...нет ничего подобного Ему...» (Коран, 42: 11), «...и не был Ему равным ни один» (Коран, 112: 4). Устанавливая фундаментальный принцип божественной инаковости, эти отрывки закладывают основу возможной божественной модальности. Единый и Единственный Бог является самым милосердным, сострадательным. Его знание распространяется на все видимое и невидимое, настоящее и будущее, ближнее и дальнее, бытие и небытие: на самом деле эти относительные контрасты даже не относятся к Абсолютному Богу. Он непознаваем в Его существе, хотя познан через Его Имена и Атрибуты. Эти Прекрасные Имена и Атрибуты являются единственным источником и основой возможной божественной модальности. Возможно, именно поэтому Коран и Сунна взяли на себя обязательство установить границы этой модальности (Прекрасные Имена Аллаха), чтобы избежать путаницы и излишеств.

Именно это представление об абсолютной трансцендентности Бога отразилось в исламском искусстве, языке и во многих других аспектах исламской цивилизации и культуры. Ислам всегда был и есть на страже, постоянно находясь в готовности выступить против любой телесности, антропоморфизма или любой формы сопоставимости, разделяя божественное и небожественное. Исламское искусство, в отличие от христианского искусства и, в некоторых редких случаях, от еврейского искусства, избегало сенсорных, антропоморфных или телесных изображений Бога во все времена и в любых местах. Ни одна мечеть никогда не содержала объектов, изображений или статуй, даже отдаленно связанных с божественностью и не только. Те же строгие меры предосторожности были приняты в отношении исламского языка. Исламский богословский дискурс (*God-talk*) вращается строго вокруг терминологии Корана, несмотря на существование и фактическое взаимодействие между огромными географическими, языковыми, культурными и этническими различиями, охватывающими мусульманский мир.

*Ат-таухид* со всем его многократным акцентом предназначен не просто для того, чтобы превозносить Бога и воспевать Его славу.

Он также не предназначен для того, чтобы требовать особой благодарности с именем Бога, пользоваться особыми привилегиями во имя Бога или утверждать превосходство над Его созданиями. Ни один из этих элементов не подразумевается в кораническом понимании монотеизма. Это скорее ответственность, чем привилегия. Он предназначен для того, чтобы создать правильный ответ в человеке, ответ, который необходим для поощрения человека к преобразованию человеческого общества, времени и пространства в соответствии с божественными моральными правилами. Единство Бога ведет к единству Его творения. Никакое превосходство не предоставляется по признаку происхождения, этнической принадлежности, цвета кожи, вероисповедания, финансового или социального положения. Основные права человека, такие как достоинство, свобода, равенство и справедливость, повсеместно предоставляются всем людям в соответствии с их гуманностью. Правильные отношения с Богом являются единственной гарантией справедливых и правильных отношений между людьми. Связь между человеком и его Богом на основе любви обеспечит морально чистое человеческое общество.

С другой стороны, любое неправильное понимание того, кто есть Бог, или неправильные отношения с Ним приведут к дисбалансу в отношениях между людьми. Исламский трансцендентальный монотеизм, если его правильно понимать и применять в духовном смысле, может гарантировать этически сбалансированное и заботливое человеческое общество. Он основан на человеческой ответственности, социально-политической и экономической подотчетности и всеобщей справедливости.

Кроме того, кораническая концепция трансцендентального монотеизма не является эволюционной. Она изначальна и универсальна. Коран наделяет это моралистическое понимание монотеизма универсальным измерением, утверждая, что это было то же самое Послание, которое было открыто всем пророкам и народам с начала времен. *«Мы отправили к каждому народу посланника: „Поклоняйтесь Аллаху и сторонитесь язычества“»* (Коран, 16: 36). Сообщение является вневременным, неизменным и универсальным. Так Ной, один из древнейших пророков, был отправлен к своему народу с посланием: *«Мы отправили уже Нуха к его народу, и сказал он: „О народ мой! Поклоняйтесь Аллаху, нет у вас другого божества, кроме Него! Я боюсь для вас наказания дня великого“»* (Коран, 7: 59). Все последующие пророки и посланники Бога приняли и передали одно и то же послание (см.: Коран, 7: 65–93). Эта тема очень часто встречается в Коране. Десять Заповедей, данные Моисею, были произнесены Иисусом в Нагорной проповеди и повторены (в полной мере) Мухаммадом (да пребудет с ним мир и благословение Аллаха) в Коране. Шалом древних евреев — это салам и ислам Корана. Исходное послание Иисуса о спасении было не чем иным, как «следовать заповедям»: любите Бога и любите своего ближнего, — поэтому мы можем утверждать, что это суть универсально-го монотеистического сознания.

Слово «ислам» означает покорность и мир: подчинение нравственной воле Единого и Трансцендентного Бога и мир с Творцом и Его созданиями. Ислам утверждает, что он звучит в унисон с первоначальными посланиями пророков Моисея и Иисуса, но не приемлет исторических иудейских и христианских понятий божества. Еврейская библейская антропоморфическая концепция Яхве (Бога) и вера в христианстве в триединого Бога неприемлемы для ислама, поскольку они рассматриваются как скомпрометировавшие трансцендентность и единство Бога. Считается, что исламское Писание, Коран, было ниспослано как корректирующая мера, чтобы не только исправить политеистические концепции Бога, но также прояснить и изменить еврейские и христианские компромиссы в отношении трансцендентности Бога. Ислам определяет источник этого компромисса в исторической фальсификации предыдущих откровений (как преднамеренной, так и непреднамеренной) и утверждает, что исправил ошибки посредством откровения Корана, вернув первоначальную чистоту посланию, которое было дискредитировано и искажено. Ислам также утверждает, что избежал исторических ошибок, которые привели к смешению или привнесению человеческих слов к Словам Божьим. Действительно, вера считает историческую достоверность, текстовую чистоту и торжественное сохранение первоначального Священного Писания ключевыми гарантиями, сохраняющими трансцендентность Бога и правильное восприятие Его человечеством.

Несмотря на активный упор на трансцендентность, уникальность и недоступность Бога, иногда даже до ревности, в Коране содержится всего несколько стихов, живописный стиль которых, если воспринимать их буквально, мог бы приписать определенному человеку атрибуты или действия Бога. Эта группа стихов часто называется *муташабихат*, что означает 'двусмысленные', 'неясные', 'метафорические' стихи, в отличие от стихов, называемых *мухкамат*, значения которых прочно и четко установлены. Этот набор неясных стихов был предметом большого экзегетического, а также богословского спора в поздней исламской богословской мысли. Хотя в основном мусульмане всегда отрицали и опровергали любые антропоморфные представления о Боге, определенные люди и секты стали жертвой умеренно антропоморфной концепции Божества.

Здесь следует отметить, что рассматриваемая антропоморфная тенденция не является ни грубой, ни наглядной, не является проблемой вообще в сравнении с абсолютным телесным или физическим антропоморфизмом. То, что мы имеем, это своего рода относительно утонченный антропоморфизм, который вкрадывается в мысли некоторых традиционалистов, таких как Абу-л-Хасан Мукатил ибн Сулайман ибн Башир ал-Балхи<sup>61</sup> и некоторые ранние шиитские деятели, такие как Хишам ибн

---

<sup>61</sup> Абу-л-Хасан Мукатил ибн Сулайман ал-Балхи (ум. 767) — один из ранних *муфассиринов* (толкователей Корана), известен использованием аллегорического толкования (*тавил*) (*примеч. ред.*).

ал-Хакам <sup>62</sup>. Несмотря на их буквальный характер, Мукатил метафорически интерпретировал многие коранические фразы, и эта интерпретация могла привести к телесному пониманию Бога, если принимать ее буквально. Труды Мукатила нуждаются в дальнейшем изучении, поскольку полемический характер источников, из которых мы узнаем о его предполагаемых антропоморфических воззрениях, заставляет сомневаться в их полной надежности. Его экзегеза Корана, которая теперь доступна, представляет его по-другому. Согласно Хишаму, Бог обладает телом, но оно не подобно другим телам, это означает, что между божественным телом и небожественными телами не существует сходства. Сторонники этого предполагаемого антропоморфизма рационализировали свои высказывания предположением, что, поскольку все существующие вещи имеют тела, доказательством существования Бога будет приписывание ему тела, но, конечно, не подобного другим телам <sup>63</sup>. Мы здесь почти не имеем дела с явным антропоморфизмом, потому что ни в коем случае и ни в какой форме эти теоретики не сравнивали Бога с Его созданиями, полностью не размывали грань между божественной и небожественной сферами. Единственное, в чем они виновны, — это, по-видимому, в некотором замутнении строгих демаркационных линий, разделяющих две сферы, и это во многом связано с их склонностью к буквализму и с острым чувством необходимости доказывать существование Бога. Результатом этой ошибочной спекуляции было жестокое наказание со стороны правоверных мусульман, которые называли их корпореалистами <sup>64</sup>, защищая и подчеркивая с большим рвением четко представленную, хорошо охраняемую и бескомпромиссную трансцендентальную природу Коранического Послания.

Важно отметить, что термин «антропоморфизм» применяется здесь в качестве грубого эквивалента для использования мусульманами терминов *ат-ташбих* и *ат-таджсим*. Два возможных взаимозаменяемых термина передают материальное или чувственное восприятие, а также могут быть дифференцированы на более высоком, более утонченном уровне. Термин *ат-ташбих* означает акт сравнения Бога с небожественными существами (воплощение, представление божества в телесном виде), в то время как *ат-таджсим* главным образом фокусируется на объекте сравнения. Мусульманские понятия *ат-ташбих* и *ат-таджсим* противоречат современному западному употреблению термина «антропоморфизм». На Западе выражение «антропоморфизм» обычно охватывает все попытки представить Бога в человеческих категориях, будь то телесные, эмоцио-

---

<sup>62</sup> Хишам ибн ал-Хакам — раннешиитский ученый, сподвижник имамов Джафара ас-Садыка и ал-Казыма, обосновывал необходимость имамата (примеч. ред.).

<sup>63</sup> Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qasim ibn Ibrahim* (Boston: Brill, 1996). P. 3.

<sup>64</sup> Корпореалисты — сторонники телесности (примеч. ред.)

нальные или рациональные. Исламские термины больше ориентированы на чувственные, материальные и телесные аспекты, хотя и не полностью игнорируют рациональное или эмоциональное сходство. Божественные эмоциональные или рациональные атрибуты абсолютны, в то время как то же самое в людях относительно и конечно. Они используются в отношении Бога исключительно для целей экзистенциальных — подтверждения, модальности и осмысленных отношений между человеком и Богом. Они являются лингвистическими потребностями, результатом человеческих ограничений и должны восприниматься как метафорические выражения или фигуры речи, а не размышления о божественной природе или сущности.

Примером этой категории коранических отрывков и словосочетаний является употребление в Коране слова *вадж*, буквально означающего 'лик' по отношению к Богу, оно встречается в общей сложности в 11 стихах (5 раз как «*Лик Аллаха*» (Коран, 2: 115; 2: 272; 30: 38; 30: 39; 76: 9), «*лику своего Господа*» (Коран, 13: 22), однажды как «*лик твоего Господа*» (Коран, 55: 27); «*лику Господа его высочайшего*» (Коран, 92: 20) и 3 раза как «*лику Его*» (Коран, 6: 52; 18: 28), «*Его Лица*» (Коран, 28: 88). Интересно отметить контекст, в котором эта фраза встречается в нескольких стихах Корана. Например, в 2: 272 говорится: «...*Что бы вы ни потратили из добра, — то для самих себя, и вы тратите только из стремления к лику Аллаха*». В 13: 22 говорится: «...*которые терпели, стремясь к лику своего Господа, и продолжали молить, и давали из того, чем Мы их наделили, и тайно и явно, и отгоняют добром зло*»). Из всех этих стихов и других, таких как 30: 30, 30: 43 и т. д., очевидно, что употребление слова «Лик» применительно к Богу является более символическим, чем буквальным, что побуждает многих мусульманских экзегетов и ученых интерпретировать его как сущность Аллаха, или «ради Него». Эта интерпретация подтверждается другими стихами Корана, в которых говорится: «*И не призывай вместе с Аллахом другого бога. Нет божества, кроме Него! Всякая вещь гибнет, кроме Его лика. У Него решение и к Нему вы будете возвращены!*» (Коран, 28: 88). В 55: 26–27 мы читаем: «*Всякий, кто на ней, исчезнет, и останется лик твоего Господа со славою и достоинством*». Невозможно толковать эти аяты буквально и не имеет смысла говорить, что все исчезнет, кроме Лица Бога. Экзегеты Корана согласны с тем, что упомянутое здесь слово *вадж* (Лик) относится к Самому Богу Всемогущему, а не к какому-либо органу или телу.

Это показывает, что в Коране содержатся фразы, которым не могут быть приданы якобы буквальные значения. Писание ясно ставит герменевтический (интерпретационный) вызов. Поэтому рациональные способности, а также рассмотрение общей библейской схемы и конкретный контекст и намерение, лежащие в основе таких выражений, должны использоваться надлежащим образом, чтобы расшифровать истинные значения этих поэтических выражений. По-видимому, антропоморфные выражения используются просто для того, чтобы подчеркнуть реаль-

ность и существование Бога, особенно для индивидуумов, таких как политеисты меккане, которые были погружены в поклонение идолам и телесные концепции божественности. Голая трансцендентальная концепция божества была бы неуместна и непостижима для них. Эти выражения дают нечеткую отправную точку и божественную модальность, и вскоре чувства остро напоминают о явных ограничениях человеческого восприятия и понимания в связи с утверждением «ничто не похоже на Него». Буквалистический подход будет просто акцентировать телесные аспекты этих библейских фраз, поскольку буквализм обычно склонен воспринимать чувственный опыт в качестве своей системы отсчета. Следовательно, любая номинальная буквальная интерпретация этих антропоморфных выражений служит лишь для того, чтобы свести Коран к статусу идола, что сводит на нет цель Корана — очистить веру от поклонения идолам. Такие фразы должны интерпретироваться образно в свете других стихов Корана и в соответствии с установленными правилами арабского языка. Отсутствие этого приведет к логическому, а также теологическому тупику. Метафорическое разграничение, или *та'виль*, — это способ толкования, который превосходит элементарный, буквальный и поверхностный смысл текста, чтобы заменить его вторичным и метафорическим смыслом. Человеческие языки часто допускают по меньшей мере два уровня значения, т. е. буквальный и метафорический. Арабский язык в значительной степени богат этими двумя уровнями значений, то есть очевидным (*хакики*) и метафорическим (*маджаз*). Потребность в метафорическом значении возникает тогда, когда возникает логический или теологический тупик, например, когда некоторые индивиды решают интерпретировать как телесные определения в аятах о трансцендентном Боге. Как говорилось ранее, этот факт был неизвестен ранним мусульманам, потому что было очевидно, о чем говорится в стихах, то есть буквально не лицо Бога, но Его Бытие, и никогда это не было проблемой для первого поколения мусульман. Скорее, Откровение Аллаха было кристально чистым, с таухидом, так четко прописанным, что он не мог быть оспорен ни на каком уровне. Эти категории возникли в результате того, что некоторые из них без каких-либо доказательств принимали буквалистскую перспективу, несмотря на контекст стихов и нюансов арабского языка, категорически требующих иного толкования.

Возникает вопрос, почему в Коране или Сунне используются такие фразы, которые, возможно, создают ненужную напряженность в отношении значения. Простой и понятный ответ заключается в том, что этого требуют лингвистические и человеческие ограничения. Коран — это Книга руководства для человечества, а не книга изолированной метафизики. Чтобы обеспечить релевантность для людей, он должен использовать фразы, подходящие для человеческого понимания. Это, пожалуй, лучший вариант, чем чистое трансцендентное единство, лишённое использования человеческого воображения, релевантности и взаимодей-

ствия. Следует иметь в виду, что в Священном Писании не всегда много значений. Именно контекст и намерение языка определяют, обеспечивая подсказки, метафорическую или иную интерпретацию. Никакое насилие над установленным семантическим, грамматическим и филологическим характером текста в процессе метафорических интерпретаций не допускается, должен выполняться утомительный процесс лингвистического и текстологического анализа, соответствующий выводам лексикографов, грамматистов, филологов, литературных экзегетов, поэтов и литературных критиков. Абсолютно запрещены произвольные аллегорические толкования, которые не следуют тщательному и вдумчивому анализу, в которых отсутствуют научные инструменты или которые переводят текст в произвольные причудливые интерпретации без значительной языковой или текстовой поддержки. Человеческий разум и логическое обоснование должны следовать за откровением, а не заменять, вытеснять или аннулировать его.

В заключение скажем: в Коране парадигма Создателя поддерживает прекрасную грань между Богом и всем, что не является Богом, придерживаясь концепции Его трансцендентности, уникальности и инаковости. Это понятие не есть ни чистое единство, ни абстракция, но живое и требовательное понятие, которое делает Бога релевантным для «здесь и сейчас» посредством подчеркивания Его имманентности через модальность, которую она обеспечивает бесчисленными стихами Корана. Модальность и язык, по существу, структурированы таким образом, чтобы обеспечить множество возможностей для общения, не создавая при этом Бога, напоминающего мир, который он создал, или исчезающего в нем. Этот тип трансцендентальной концепции повсеместно распространен в Коране, в Сунне, а также во всей истории исламской цивилизации. Все крупные мусульманские мыслители, в определенной степени даже философы и буквалисты, похоже, следовали той же линии: чувство и вера в трансцендентное Божество, которое таинственно, невыразимо и непознаваемо по Своей сути, но в то же время очень близко к Его созданиям благодаря Его знанию, силе, милосердию и любви. Хотя существует языковой разрыв и в некоторых терминах Корана. Он предназначен для свидетельства неадекватности и несовершенства человеческого языка, несказанной тайны Бога и полной зависимости человечества от Бога и Его откровения, чтобы достичь какого-либо достоверного знания о Его сущности <sup>65</sup>.

Систематическая кораническая парадигма Бога является доказательством подлинности Корана. В плане компиляции Коран очень непохож на современную Библию. Во-первых, Коран был освящен, записан, тщательно сохранен и сформирован в канон с момента его ниспосла-

---

<sup>65</sup> Ismail R. al-Faruqi, Lois L. al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986). P. 100.

ния, то есть с самого начала. Христианская и еврейская концепция создания канона Писания в течение продолжительного времени чужда мусульманам, которые рассматривают Коран как последнее и окончательное откровение Бога человечеству. Мусульманские источники согласны с тем, что текст Корана был полностью зафиксирован в памяти и записан при жизни Пророка. В конце своей жизни, пишет ал-Фарук, «у Мухаммада было около 30 000 современников, которые полностью или частично слышали и запоминали Коран. Некоторые из них могли читать и писать, а Коран частично или полностью записывали». То, что пророк Мухаммад (САС\*)<sup>66</sup> осознавал божественную природу и инаковость Корана с самого начала своей миссии, достаточно полно подтверждено историческими фактами и признано западными учеными. По-видимому, он довольно рано начал практиковать диктовку отрывков из Корана своим последователям — сколько необходимо было, пока они не выучивали их наизусть. Эта практика запоминания текста Корана повсеместно используется миллионами мусульман в каждом поколении со времен Пророка.

Также востоковеды признают, что искусство письма было активно распространено в Мекке в связи с ее меркантильной атмосферой. Пророк использовал писцов, чтобы записать Откровение, это также является фактом, широко подтвержденным исторически и признанным западной наукой. Это происходило и когда он отправился в Медину. Из этих фактов и других аутентичных традиций ученые-мусульмане делают вывод, что весь текст Корана был записан еще при жизни Пророка. Они также единодушно считают, что сам пророк Мухаммад был ответственным за расположение стихов в сурах. Многие западные ученые, такие как Мьюр, Бертон и Смит, соглашаются с этими выводами. Например, епископ К. Крэгг отмечает, что «нет места серьезным сомнениям в том, что то, что здесь находится, в значительной степени было тем, что сказал Пророк, или то, что он сказал в условиях коранического вдохновения, не находится здесь»<sup>67</sup>. Другие востоковеды, Триттон, Гибб, считают, что Коран был записан при жизни Пророка частично. Уатт говорит, что «большая часть Корана была записана в различных формах при жизни Мухаммада»<sup>68</sup>.

Здесь уместно упомянуть, что Абу Бакр (халиф в 632–634 гг.), который сменил пророка Мухаммада, умершего в 632 г., поручил собрать все существовавшие записи. Специальной коллегией под руководством Зай-

---

<sup>66</sup> С А С — Салла-л-Ла́ху ала́йхи ва саллам («да благословит его Аллах и да приветствует!»). Эта формула произносится при упоминании имени пророка Мухаммада.

<sup>67</sup> Kenneth Cragg, *The House of Islam* (California: Dickenson Publishing Co. Inc., 1969). P. 7.

<sup>68</sup> William M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970). P. 37.

да б. Сабита был подготовлен список Корана, постепенно вытеснивший другие записи и впоследствии признанный каноническим. Зайд ибн Сабит использовал свои знания, он слушал и записывал айаты Корана еще при жизни Посланника Аллаха — постепенно, слово за словом, и этот труд был выполнен. Зайд собрал все письменные тексты Корана, проверил их, сравнил с тем, что хранил в памяти (он был хафизом), использовал другие защитные меры и создал единый том. Усман (халиф в 634–656 гг.), который сменил Умара, поручил Зайду ибн Сабиту составить в письменной форме транскрипцию текста в соответствии со стандартным диалектом меккан. Поэтому в течение короткого промежутка времени в 12 лет после смерти Пророка, как утверждает ал-Фарук, или около 18 лет, как утверждает Уотт, был официально создан полный текст Корана, собранный в один том, который был доступен в столичных городах халифата и разъяснялся опытными мударрисами и хафизами.

С тех пор текст Корана оставался нетронутым. Джон Бертон заканчивает свою книгу следующими словами: «Только один текст Корана когда-либо существовал. Это общепризнанный текст, на основании которого молитва мусульманина может быть действительной. Таким образом, единый текст уже всегда объединял мусульман. ...То, что мы имеем сегодня в наших руках, — это мусхаф Мухаммада»<sup>69</sup>. Существует только один текст, доступный всем мусульманам, без каких-либо исключений. По мыслям ортодоксальных мусульман, сохранение текста Корана подобным образом является не чем иным, как чудом Аллаха, и на самом деле прочным чудом. Действительно, сам Коран в части, относящейся к раннему мекканскому периоду, приводит обещание Аллаха защищать его: «Ведь Мы — Мы ниспослали напоминание, и ведь Мы его охраняем» (Коран, 15: 9). И именно благодаря этому божественному обетованию и чудесному характеру и неповторимости Корана никто не смог что-либо внести в его текст. Следовательно, в руках всех мусульман только один текст Корана, общепризнанный текст, обладающий нормативным авторитетом для всех.

Коран считается представленным в семи вариантах декламации, или *кира'а*. Эти варианты декламации были одобрены и допущены самим Пророком, потому что они были близки к племенным или местным лингвистическим традициям, другими словами, цель состояла в том, чтобы облегчить чтение для мусульман. Эти варианты не несут значительных отличий ни в смысле, ни в структуре, ни в формате стихов. А. С. Триттон отмечает:

Есть семь или десять различных «чтений» Корана. Это по большей части то, что подразумевает английское слово, различные способы произнесения текста, элидирования или ассимиляции определенных букв.

---

<sup>69</sup> John Burton, *The Collection of the Qur'an* (London: Cambridge University Press, 1977). P. 239–240.

Записываются многие варианты вокализации, но они настолько незначительно различаются, что этими различиями можно пренебречь: они не имеют существенного значения для смысла <sup>70</sup>.

Кроме того, арабский, изначальный язык Корана и Пророка (да пребудет с ним мир и благословение Аллаха), является одним из наиболее широко распространенных языков в современном мире, активно используемым миллионами в качестве своего основного языка. Фактически это единственный семитский язык, который оставался неизменно живым в течение тысяч лет и, более того, является единственным живым языком, который остался в основном неизменным в течение последних четырнадцати столетий. П. Хитти утверждал, что именно Коран «сохранил языковой облик. Так что, хотя сегодня марокканцы используют диалект, отличный от арабского или иракского, все пишут в одном стиле» <sup>71</sup>. На самом деле именно Коран, по словам Эспозито, был «...центральным элементом развития арабской лингвистики и послужил основой для развития арабской грамматики, лексики и синтаксиса» <sup>72</sup>.

Более того, в отличие от Библии, последователи Корана считают его Словом Божьим, дословно — откровением. Он является авторитетным и нормативным по отношению к самому определению слова, и, хотя мусульмане могут расходиться и расходятся в оценках по поводу значения и интерпретации слов Корана, они никогда не ставили под сомнение подлинность, правдивость и авторитетность текста и на протяжении всей своей истории без исключения единодушно считали каждую часть Корана и весь текст целиком Словом Бога. Они почитали его как высший определяющий принцип своих религиозных убеждений, фундаментальный источник их права, а также однозначный авторитет в вопросах веры и религии, никоим образом не подменяемый никаким другим авторитетом.

В заключение можно сказать, что простота, прямолинейность, последовательность и постоянство исламской божественной парадигмы происходят из исторической чистоты, подлинности и нормативного характера ее Священного Писания — Благородного Корана.

---

<sup>70</sup> Arthur S. Tritton, *Islam, Beliefs and Practices* (London: Hutchinson University Library, 1966). P. 18. See also: Ahmad Ali al-Imam, *Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins* (London: ИИТ, 2006).

<sup>71</sup> Philip K. Hitti, *The Near East in History* (New York: D. Van Nostrand Co., 1961). P. 194.

<sup>72</sup> John L. Esposito, *Islam the Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1991). P. 23.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этом исследовании предпринята попытка продемонстрировать, как человечество сумело представить себе Бога в человеческих терминах, склоняющих религию к служению этой цели, а также раскрыть различное восприятие Божественного. Значительное место в данном труде отводится Священным Писаниям, которые, как я показал, были весьма дискуссионны, а также богословским спорам о том, следует ли и как интерпретировать используемый для описания Бога язык — метафорически или буквально.

В любом случае, как представляется, существует прямая и обратная связь между антропоморфизмом, приписыванием Богу человеческих характеристик и эмоций, визуализацией Бога в словесной или физической форме и строгим монотеизмом, имея в виду, что представления о трансцендентном и уникальном Боге вместе с внутренним сознанием Его Единства становятся все более разбавленными, а материальные аспекты вводятся и легитимируются.

И чем больше делается попыток «открыть» Бога, проводя бесконечные богословские исследования и устраивая горячие дебаты о Его природе, сути и существовании внешней формы, тем более неуловимым, «скрытым» Он становится. Эта обратная зависимость значительна благодаря факту своего существования и должна быть отмечена.

Поскольку двусмысленность порождает двусмысленность, а опасность распространения искаженного понимания Божьего единства и трансценденции усиливается после введения идей антропоморфизма, Коран принял ясный и чрезвычайно сдержанный подход. Настолько недвусмысленны стихи Корана, что одним из самых глубоких страхов ислама было нарушение каким-либо образом формы или принципов *таухида*, закрепленных в Коране и Сунне. Таким образом, в исламе Бог един, Единственный и Величественный, и мусульмане постоянно проявляют бдительность относительно *ширка*, когда Богу придают сотоварищей и ослабляется или фальсифицируется понимание Его Единства и Его трансценденности. С другой стороны, библейское понятие Бога антропоморфно, телесно и порой является вызовом человеческому интеллекту и логике.

Основные утверждения и выводы этого исследования кратко излагаются ниже:

- Парадигма Бога, представленная в изложении Библии на иврите, не является последовательной. Полярные тенденции вполне заметны. Трансцендентальный монотеизм присутствует, но он не представлен систематически, не разработан четко и не защищен полностью от возможных неправильных представлений. Он очень разбросан по всем книгам еврейской Библии. Нужно просеять множество противоречивых утверждений и заявлений, переработать чрезмерное количество информации и столкнуться со многими сложными проблемами, чтобы вывести

понятие абсолютной инаковости и трансцендентности Бога из текста еврейской Библии. И это не может быть сделано удовлетворительно без внешней помощи.

Антропоморфная концепция Божества, напротив, поразительно очевидна. Грубые и откровенные антропоморфные описания, атрибуты, качества и изображения изобилуют и настолько распространены во всем тексте, что даже поверхностное прочтение составит впечатление о Боге еврейской Библии как о бесспорно телесном. Многие из библейских антропоморфизмов наивны, полны конкретизации и реализма. Такие выразительные изображения не являются существенно необходимыми для такого рода модальности, присущей собственно религиозной коммуникации, за исключением того типа, который считает Бога абсолютно телесным. Бог представлен как тело, он ходит, разговаривает, ищет кого-то, проливает слезы и рыдает, отдыхает, борется, раскаивается, оплакивает и т. д. В некоторых случаях Ему приписывается также отсутствие силы, знания, милосердия, справедливости, беспристрастности, универсальности и так далее, другими словами, мы видим отрицание трансцендентности Бога. С другой стороны, многие человеческие ограничения, качества и категории приписываются ему так, что Он часто трактуется как человек, но более высокого ранга или гигантских пропорций. Многие отрывки могут быть интерпретированы метафорически, но подавляющее большинство из них не позволяют такого толкования без насилия над текстом. Временами создается впечатление, что перед нами творение человека, создавшего Бога по своему образу, подобно и форме, а не наоборот. Следовательно, Бог еврейской Библии не является Сущим, которого можно было бы считать «трансцендентным, совершенным» Божеством, а, скорее, слабым, страдающим многими несовершенствами и действительно являющимся сверхъестественным зеркалом для человека.

- Парадигма Бога еврейской Библии кажется развивающейся и эволюционной. Понятие Бога у более поздних пророков, особенно после восьмого века до нашей эры, является более сложным, систематизированным и унифицированным, чем в предыдущих трудах, хотя оно и не обязательно нетелесное или неантропоморфное. Эта пророческая концепция, как указано в Священном Писании, настолько же антропоморфна, как и предыдущие описания, но иным образом. Используемые антропоморфические выражения до некоторой степени уточнены и порой передают ощущение мистического опыта или духовного размышления. Многие из них легче переносят метафорическую интерпретацию, чем определения и понятия в так называемых Книгах Моисея и других ранних повествованиях. Тем не менее и они в конечном счете передают не что иное, как понятия и образы антропоморфного и несовершенного божества.

- Традиционный раввинистический ум очень близок к парадигме Бога еврейской Библии. Действительно, встречаются моменты, когда

раввинистический Бог кажется более антропоморфным, телесным, близким и ограниченным, чем Бог еврейской Библии.

- Философское и трансцендентальное мышление, в смысле нетелесности и неантропоморфизма, рассматривалось религиозным еврейством в целом как небиблейское. Такое понимание Бога не было популярным в иудейской традиции на протяжении веков после раввинского периода. Некоторые разумные мужи, такие как Филон и Маймонид, пытались включить философскую трансцендентность в еврейскую концепцию божественного (главным образом под внешним влиянием), но, к сожалению, не смогли убедить ортодоксию по поводу их трансцендентальных идей. Взгляды этих известных философов и богословов считались не соответствующими письменным текстам и еврейскому наследию.

- Нетрудно понять человеческую природу и происхождение антропоморфных библейских отрывков. Человеческое творчество, судя по всему, сыграло жизненно важную роль в создании этих антропоморфически ориентированных, телесно сконструированных и порой аморально настроенных текстов еврейской Библии. Этот человеческий фактор в происхождении и характере изложения Библии на иврите, игнорируемый на протяжении веков, был отмечен многими учеными-библеистами начиная с XIX в. Он стал стандартным объяснением, особенно в академических кругах, многих богословских, моральных и религиозных трудностей, представленных в текстах еврейской Библии.

- Невозможно логически доказать или рационально обосновать, что традиционные утверждения еврейской Библии — это несомненное Слово Божье, данное дословно. Современная критическая наука рассматривает это как слово человека или, в лучшем случае, косвенное вдохновение Словом Божиим, смешанное со словами человека. Наличие лабиринта многовековых аллегорических интерпретаций, полярных и противоречивых тенденций в отношении Божества является не доказательством глубин и бесконечных тайн этих проблемных мест, а, скорее, — свидетельством явных ограничений и несовершенства людей, их создавших, и беспредметности мышления. Существование всех этих проблем, сознательно или невольно признававшихся почти всеми библейскими учеными, доказывает, что еврейская Библия в ее нынешнем виде и форме не может безошибочно считаться Словом Божиим.

- Новый Завет, кажется, далек от мира гебраического дискурса и очень близок к эллинистическим образцам мышления и мировоззрению. Кроме того, это не теоцентрическое, а христоцентрическое изложение. В Новом Завете представлено большее разнообразие теологий (христологий), чем в Ветхом Завете, и не все они взаимно конгруэнтны. Эти богословские модели более проблематичны, расходятся и взаимно противоречат друг другу.

- Новый Завет — это не то, что Иисус сказал и написал о себе, и, вероятно, даже не то, что он понимал о себе. Это именно то, что пони-

мали и интерпретировали Церковь и поздние христиане по поводу того, кем был или должен был быть Иисус.

- Традиционная христианская теология воплощения является результатом более поздних многовековых размышлений, споров и событий. Это не является ни необходимым отражением того, что представляет текст Нового Завета, ни единственным результатом чисто богословского любопытства. Фактически культурные реалии, политические мотивы и личные повестки дня и вендетты сыграли значительную роль в формулировании формы и содержания и в богословии воплощения, четко обозначенном в Новом Завете в его развитом, традиционном и буквальном смысле. Никто не может доказать, что это суть текстов Нового Завета в целом, без внешних вторжений и произвольных толкований. Это может быть реконструировано на основе некоторых Новозаветных Писаний, но не без искусственных усилий и насилия над текстом со стороны тех, кто намеревается это сделать.

- Христианская теология воплощения, особенно в ее буквальном смысле, абсолютно телесна и антропоморфна и связана с трепетным почитанием триединого Божества. По сути, она формирует воплощение телесной мысли в религиозном сознании некоторых семитов. В воплощении практическое разделение между божественным и человеческим становится невозможным. На самом деле это божественное, Логос, который является доминирующим, видимым и почитаемым, в то время как человеческий Иисус уступает и скрывается где-то в тени. Тем не менее Бог часто востребован, но редко дается истинное и естественное существование Его. На самом деле Бог Отец, предполагаемый глава Святой Троицы и первоисточник всего, кажется, играет вторую роль по сравнению с Господом Иисусом Христом, предполагаемым вторым лицом Троицы, проявляется склонность к тому, что Бог Отец часто становится как бы невидимым. Христианство в его традиционно популярном смысле — это то, что буквально означает это слово. Это вера в Иисуса Христа и обожение Его личности. Превознесение этой исторической человеческой фигуры до статуса полной божественности представляет собой шаг назад в развитии христианства. Воплощение поистине антропоморфно и, безусловно, телесно, и что в конечном счете сделало христианство — так это опустило «Священное Совершенное Трансцендентное», священного Иного, Бога Вселенной в область несовершенства и профанации. Оно связало Его цепями несовершенства и фактически распяло Его дважды, физически и концептуально, обесценивая Послание Иисуса и вновь создавая его. Это крайнее насилие над концепцией Бога и над семитским монотеистическим сознанием.

- Теология воплощения парадоксальна. Столетия богословских дебатов, преодоления трудностей, споров и политических вмешательств, пытающихся выявить истинную природу Христа и его взаимоотношений с Богом, являются явными индикаторами и четкими доказательствами противоречивой природы этого христианского учения, всех неиз-

бежных серьезных проблем для человеческого интеллекта и рационального мышления. Нужно нарушать все логические категории и рациональные аксиомы, чтобы учесть притязания воплощения и представить их в умопостигаемых формах и категориях. Этих логических тупиков можно избежать только в том случае, если принять утверждение, что Евангелие Иисуса имеет больше общего с Богом Отцом и нашим отношением к нашим ближним, чем к личности самого Иисуса. Евангельское изречение о любви к Богу и любви к ближнему является единственным выходом из этих богословских кошмаров. Без такого откровенного и честного признания даже метафорические толкования воплощения в его традиционном облачении были бы вводящими в заблуждение и непостижимыми.

- Процесс компиляции и формирования канона Нового Завета был долгим и запутанным делом. Происходивший на протяжении столетий, охватывающий многие регионы, людей и их намерения, он, естественно, оставил очень много вопросов и неясностей нерешенными, ставя под сомнение текст Нового Завета, являющийся безошибочным словом Божиим. Лжесвидетельства, вставки, текстовое насилие и многие другие факторы (как указано в этом исследовании) вызывают серьезные вопросы в отношении чистоты текста и исторической достоверности Нового Завета. Все эти трудности в настоящее время хорошо известны большинству ученых-богословов. С учетом всего этого, а также длительного процесса формирования канона (что само по себе является основным доказательством вмешательства человека, манипулирования и некорректного использования новозаветного текста) пришло время принять и выделить человеческое происхождение и природу Новозаветных Писаний.

- В отличие от других Писаний, коранический канон возник в самом начале. Процесс компиляции не затрагивал его в течение столетий, а занимал небольшой промежуток в несколько лет, причем происходило это при жизни его изначальных последователей. Подлинность, чистота и универсальность его текста — это исторический факт, признанный как мусульманами, так и немусульманскими учеными и источниками. Многие вопросы и возражения по различным аспектам Корана поднимались многими немусульманскими учеными на протяжении столетий. В настоящее время среди тех, кто активно участвует в изучении Корана, существует единодушное мнение, что единство, универсальность и чистота текста Корана неоспоримы и являются, вне всяких сомнений, историческим фактом. Более того, сделанный Кораном вызов — создать послание, подобное Корану, до сих пор, после четырнадцати столетий, остается неотвеченным, хотя такие усилия предпринимались. С другой стороны, его претензии на божественную защиту, сохранение и чистоту текста, также сделанные четырнадцать веков назад, не были нарушены. Чистота, единство, целостность и универсальность его текста, сохраняющиеся в течение этих долгих веков, свидетельствуют о его божественном статусе: Коран является Словом Божиим.

- Совокупность фундаментальных научных установок, представлений и терминов, принимаемая и разделяемая научным сообществом и объединяющая большинство его членов относительно изложения Корана позволяет говорить, что природа Бога в нем — трансцендентна. Его монотеизм чист, строг и абсолютен. В Коране есть систематически хорошо объясненная концепция трансцендентности Бога, инаковости, уникальности и совершенства. Она поддерживается бесчисленными стихами Корана и обоснована различными методами и аргументами. В отличие от Библии, Коран защищен от возможных нарушений (таких как существование других богов в качестве истинных, их способность причинять вред или приносить пользу, разделение между ними власти, знания, или разделение личности, или любое другое разделение внутри Божества и т. д.). Более того, это не чисто абстрактное понятие трансцендентности, а сбалансированное и живое представление о Боге. Наличие трансцендентного Бога неизбежно благодаря бесконечному знанию, силе, любви, милосердию и другим положительным качествам, изложенным в тексте Корана. В отличие от Библии, кораническая парадигма последовательна. Существует только Один трансцендентный Бог, абсолютно совершенный в Своих Именах и Атрибутах. Хотя Он не известен в Своей сущности, Он явлен через Его знамения, качества и действия. Идея такого трансцендентного Бога последовательно передается всем текстом Корана. Его сильная этическая природа и эгалитарный тон также очевидны из самого текста Корана. Этический трансцендентный монотеизм Корана является систематическим и самодостаточным. Корану не нужны произвольные объяснения или внешняя помощь, чтобы представить и защитить свою парадигму Бога от возможных нарушений.

- Парадигма Бога Корана не является ни телесной, ни антропоморфной. Несколько на первый взгляд антропоморфных выражений Корана легко поддаются метафорическим интерпретациям, без изобретения фактов или метафор, которых нет в самом тексте. Такие неантропоморфные объяснения могут быть получены либо из контекста (или из текста Корана), либо через метафоры, обычно используемые в языке. Этот факт подтверждался многими мусульманскими учеными и богословами на протяжении веков. Кроме того, эти, казалось бы, антропоморфные фразы, если их интерпретировать в рамках параметров Корана, помогают создать необходимый механизм в процессе общения между Богом и человеком. Парадигма Корана способна создать эту модальность, не прибегая к выразительному антропоморфизму или телесности. Следовательно, ислам известен своей сильной антиантропоморфной позицией, и, кроме абсолютных буквалистов, магистральное направление исламской мысли всегда избегало и отвергало телесные и антропоморфные изображения Бога. Этот хрупкий баланс поддерживается хорошо сохранившимся текстом самого Корана.

Мое понимание состоит в том, что в эпоху интеллекта и научного исследования антропоморфизированность Бога фактически означает его смерть. Хотя это заявление, сформулированное в драматических выражениях, является, скорее, фактом, это, к счастью, не совсем так, потому что умирает антропоморфизированный Бог, но не монотеистический. По моему мнению, успех секуляристского мировоззрения в значительной степени заключается в его явном интеллектуальном призыве, когда он противопоставляется неинтеллектуальной версии Бога, т. е. Богу, контролируемому нашими пятью чувствами, и такому, который, по словам Ницше, заслуживает нашей «жалости». Для любого решения проблемы мы должны признать, что секуляризм — это не триумф интеллекта над суевериями, а, скорее, свидетельство глобального отчуждения человечества, утраты им цели и смысла жизни и потребности в трансцендентном Боге, более великом, чем человек и космос, в котором он живет.

В конце Средневековья в Старом Свете были четыре основные цивилизации. Из них три в настоящее время, в той или иной мере, секуляризованы. Но в одной из четырех цивилизаций, исламской, ситуация совершенно иная. По словам Э. Геллнера, «утверждать, что в исламе преобладает секуляризация, не является чем-то спорным, — это просто ложь. Ислам так же силен, как и сто лет назад. В некотором смысле даже, вероятно, намного сильнее»<sup>1</sup>. Геллнер приписывает эту стабильность и силу сопротивления «решительному и суровому монотеизму» ислама. Поэтому можно легко утверждать, что парадигма Бога Корана имеет потенциал противостоять современным атеистическим вызовам и предотвращать опасности, которые потрясли другие цивилизации до самой их сути. Парадигма Бога Корана носит систематический, моральный и трансцендентальный характер. Она больше фокусируется на человеческом спасении, благочестии и социально-политической и экономической реформации, чем на личности Мухаммада, Пророка ислама (да пребудет с ним мир и благословение Аллаха), или даже на Самом Боге. Эта позиция поистине универсальна по своему характеру и моральным последствиям и устраняет все возможности расовой предвзятости, существования понятий избранной нации, обетованных земель и других возможных ограниченных идентичностей. Внутреннее Божественное единство Корана гарантирует универсальное человеческое единство.

К такому представлению о Боге стремились все три семитские традиции, хотя текст Библии не соответствует этому. Подчеркивание в Божестве нетелесных и неантропоморфных элементов не будет ужасной несправедливостью по отношению к этим традициям. Скорее наоборот, это будет находиться в рамках основополагающих целей этих религиозных традиций. С помощью этой простой, но прекрасной концепции

---

<sup>1</sup> Earnest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London; New York: Routledge, 1993). P. 5.

Божества может быть частично преодолена широкая пропасть между отчужденным человеком и Богом и наука и вера могут сблизиться, если вообще не слиться в целое и, похоже, что совсем не фантастично для современной науки и философии, открыться вере в Бога. Например, Пол Чарльз Уильям Дэвис (род. 1946), физик, космолог и астробиолог, работающий в Аризонском государственном университете, решительно выступает против представлений о бесцельности и бессмысленности Вселенной. Дэвис также отмечает, что «хотя многие метафизические и теистические теории кажутся надуманными и ребяческими, они не кажутся более абсурдными, чем вера в то, что Вселенная существует и существует в той форме, в которой она существует, без каких-либо оснований... Мы действительно должны были здесь находиться»<sup>2</sup>. Дэвис подчеркивает необходимость воспринимать Бога менее антропоморфно и не иметь наивного образа Бога, но действительно думать о Боге как о трансцендентном «универсальном уме», «высшем целостном понятии», «Самобытии» или «Творческой силе» или как о «Математике». Он утверждает, что только Бог, который превосходит пространство и время и находится выше человеческих манипуляций, может иметь какой-либо реальный смысл и значимость для естественной деятельности, происходящей вокруг нас.

Я не говорю, что религия должна следовать концепции ученого о Боге или что откровение должно быть подчинено науке. Скорее, я хочу подчеркнуть, что грубое антропоморфное или телесное представление о Боге является великим препятствием, стоящим решительно между современной интеллектуальной мыслью и верой в Бога. Это в лучшем случае ослабило авторитет религии и Бога, а в худшем — уничтожило ее. Человеческий интеллект поистине не в состоянии переварить или примирить идею человека-Бога или человека, подобного Богу, потому что Тот, Кому мы поклоняемся, не может существовать в пределах нашей компетенции, Он больше, чем сама Вселенная. Антропоморфно-телесные концепции Божества, возможно, являются одним из ведущих факторов современного атеизма. Эту пропасть между религиозным сознанием и интеллектуальным мышлением можно значительно уменьшить, подчеркивая и настаивая на идее трансцендентного Бога как источника морали.

Трудность сегодня заключается не в вере как таковой, а в представлении Бога, которое является антропоморфическим и телесным, которое не привлекает интеллект и которое проявляется сразу слабым, без силы, бодрости или трансцендентности. Но есть решение. И это Бог Корана.

Коран предоставляет людям авторитет Всевышнего, Которого люди ищут и могут принять, изложенный языком, направляемым логикой, по-

---

<sup>2</sup> Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (London: Simon & Schuster, 1992). P. 231–232.

зволяющей непосредственным образом полностью и разумно понять и принять Божественное. Таким образом, Коран может внести больший, чем Библия, вклад в возрождение глобальной веры в трансцендентное Божество и в возрождение самой религиозности. Его принцип, сфокусированный на абсолютном Единстве, Единственности и Трансцендентности Бога в его самом высоком и чистом смысле и его безоговорочном отказе от антропоморфных образов и изображений Бога, предотвращающем опасности телесных представлений, не имеет аналогов и доступен людям как с высшим интеллектом, так и с самым простым. Это также свидетельствует о силе исламской веры, которая, бесспорно, выстояла против двойственного натиска запутанной атеистической философии и широко распространенного неверия в основы религии.

Ничто так не важно, как восстановление восприятия Бога как Величественного, Единственного, Одного и Единого, Создателя и Властителя Космоса и всего, что в нем содержится.

## Об авторе

**Зульфикар ‘Али Шах** имеет степень доктора философии в области теологии и религиоведения Университета Уэльса (Великобритания), и степень магистра в области исламоведения со специализацией в области сравнительных религий Международного исламского университета (Исламабад, Пакистан). Он преподавал как в данном университете, так и в Университете Уэльса и Университете Северной Флориды и владеет пятью языками, включая английский, арабский и урду. Доктор Шах активно участвует в межконфессиональном и внутриконфессиональном диалоге на протяжении более чем 25 лет. Служил в нескольких мусульманских общинах в Северной Америке в качестве их религиозного руководителя, а также в ряде других мусульманских организаций, таких, как ICNA (Исламское Общество Северной Америки), в качестве национального президента. В настоящее время доктор Шах — генеральный секретарь Совета фикха Северной Америки и религиозный директор Исламского общества Милуоки, штат Висконсин, он является известным оратором, приглашаемым на международном уровне для выступления по вопросам сравнительного религиоведения, богословия, ислама, Корана, Сунны, сравнительного *фикха* (право), мистицизма, исламской цивилизации, авраамических религий и современных проблем. Он является автором ряда научных статей и книг, включая «Астрономические расчеты и Рамадан: дискурс фикха».

## **ОГЛАВЛЕНИЕ**

**Про серию**  
3

**Введение**  
4

**Глава первая. Проблема антропоморфизма  
и определение категорий**  
6

**Глава вторая. Антропоморфизм и Библия (Танах)**  
16

**Глава третья. Антропоморфизм и Новый Завет**  
27

**Глава четвертая. Антропоморфизм и Коран**  
50

**Заключение**  
66

**Об авторе**  
74

Научно-популярное издание

Зульфикар ‘Али Шах  
**АНТРОПОМОРФНЫЕ ОПИСАНИЯ ВСЕВЫШНЕГО  
В ИУДЕЙСКОЙ, ХРИСТИАНСКОЙ  
И ИСЛАМСКОЙ ТРАДИЦИЯХ.  
ПРЕДСТАВЛЯЯ НЕПРЕДСТАВИМОЕ**

ISBN 978-5-85803-601-2  
(Петербургское Востоковедение)

Макет подготовлен издательством  
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я № 2  
*e-mail:* pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

Главный редактор — *О. И. Трофимова*  
Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*  
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*  
Корректор — *Т. Г. Бугакова*  
Дизайн обложки — *И. Т. Картвеллишвили*

Подписано в печать 23.02.2022. Формат 70×100 1/16  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем 4,75 печ. л.  
Тираж 500 экз. Заказ № 140

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано в типографии ООО «Литография Принт»  
191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14  
*web-site:* [www.litobook.ru](http://www.litobook.ru)  
*e-mail:* [info@litobook.ru](mailto:info@litobook.ru)

Серия «МИР СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМА» знакомит российского читателя с серией «Books-in-Brief», которая является собранием главных изданий Международного института исламской мысли, представленных в кратком изложении. Облегченный формат позволяет сэкономить время, однако дает читателю реальную возможность составить впечатление о полной версии каждой книги и помогает проникнуть в суть оригинала.

Серия состоит из своего рода синопсисов-обзоров полных изданий, которые, как мы надеемся, будут побуждать читателей к дальнейшему, более глубокому изучению оригиналов.

В настоящем издании анализируются вопросы антропоморфизма в трех авраамических религиях — иудаизме, христианстве и исламе.

На протяжении всей истории христианство и иудаизм пытались осмыслить Бога. Автор изучает, какую форму описания встречи с Богом выбрала каждая из этих религий: насколько та основывается собственно на Писании и в какой степени является продуктом богословских дебатов или церковных предписаний более поздних веков. Также исследуется мощная антиантропоморфическая позиция ислама и исламский богословский дискурс о таухиде и Именах Бога, а равно то, что это означает для мусульманского понимания Бога и Его атрибутов.

Для всех интересующихся современной богословской исламской мыслью.



ISBN 978-5-85803-601-2

