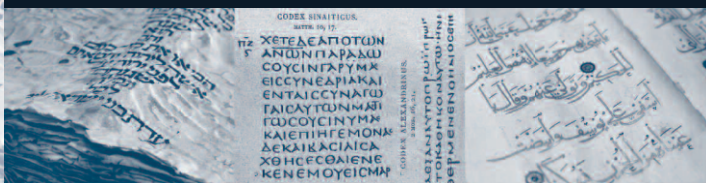


Антропоморфні ОПИСИ ВСЕВИШНЬОГО
ПОНЯТТЯ БОГА В ЮДЕЙСЬКИХ,
ХРИСТІЯНСЬКИХ ТА ІСЛАМСЬКИХ ТРАДИЦІЯХ

ANTHROPOMORPHIC
DEPICTIONS of

God

*The Concept of God in Judaic,
Christian and Islamic Traditions
Representing the Unrepresentable*



Zulfiqar Ali Shah

Серія МІД «Книги у скороченому викладенні»

АНТРОПОМОРФНІ ОПИСИ ВСЕВИШНЬОГО

*поняття Бога в юдейських, християнських
та ісламських традиціях*

Зульфікар Алі Шах

*Книга надрукована за підтримки
Асоціації освітнього розвитку*

*Центр ісламознавчих досліджень
Національного університету
«Острозька академія»*



Міжнародний Інститут Ісламської Думки

Острог — 2020

Anthropomorphic Depictions of God:
The Concept of God in Judaic, Christian, and Islamic Traditions:
Representing the Unrepresentable
Zulfiqar Ali Shah

Антропоморфні описи Всевишнього:
поняття Бога в юдейських, християнських та ісламських традиціях
Зульфікар Алі Шах

© Міжнародний Інститут Ісламської Думки, 2020

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

ISBN:

Переклад: Віталій Щепанський
Редакція: Михайло Якубович
Обкладинка: Шіраз Хан
Верстка: Гасан Гасанов

«Антропоморфні описи Всевишнього: поняття Бога в юдейських, християнських та ісламських традиціях» Зульфікара Алі Шаха – це монументальне дослідження, яке вперше було опубліковане (повністю) у 2012 році. У ньому детально аналізуються питання антропоморфізму в трьох авраамічних релігіях, які викладаються в текстах Біблії, Нового Заповіту та Корану.

Протягом усієї історії християнство та юдаїзм намагалися осмислити Бога. Порівнюючи позицію ісламу та це осмислення, автор звертається до юдейського та християнського світогляду та того, яку форму обрав кожен із них для своєї першої повної невідомості зустрічі з Богом – наскільки вона уявляється результатом фактичного писання та в якій мірі є продуктом богословських дебатів і поглинання елліністичної філософії. Шах також досліджує потужну антропоморфну точку зору ісламу й ісламський богословський дискурс про таухід, а також імена Бога й те, що мається на увазі під мусульманським розумінням Бога та Його атрибутів. Описуючи як це стало наріжним каменем мусульманського дискурсу з юдаїзмом та християнством, він критикує богословські висловлювання та інтереси, які розчинялися і послаблювалися, суперечили суворому монотеїзму. Оскільки в доктрині відділення Церкви від держави обговорюється, чи існує Бог, питання про антропоморфізм набуває величезного значення. Пошуки Бога, особливо в наші часи, почасти є надзвичайним інтелектуальним прагненням. Для доктора Шаха антропоморфні концепції та тілесні описи Божественного є, можливо, одними з визначальних факторів сучасного атеїзму. Отож, він зрештою робить висновок, що постмодерністське прагнення до Бога не буде придушене старими антропоморфними та тілесними концепціями Божественного, які просто звели Бога до космосу, з визначеною історичною функцією та вказаним

місцезнаходженням, зменшивши інтелектуальну та духовну силу того, що є сутністю Всевишнього, змусивши душу зменшити сенс Священного й тим самим віру в Нього.

Робота доктора наук пана Шаха надає плідний ґрунт для досліджень або обговорення цієї історично ключової теологічної проблеми.

ВСТУП

Ця робота є детальним викладом питань антропоморфізму й тілесності (опис Бога фізичним людськими термінами, категоріями або формами, які не відповідають Всевишньому) в юдаїзмі, християнстві й ісламі за текстами Біблії, Нового Заповіту й Корану. Це детальний аналіз подальшого розвитку богословської думки, тлумачення Писань та екзегетична критика в контексті антроморфізму й того, настільки суттєво вплинули на сприйняття Бога послідовники всіх трьох традицій. Бог створив людину у Своїй моральній подобі, тобто Він бажав, щоб людство прожило життя, яке б відзначалось справедливістю, рівністю, відповідним ставленням, взаємною повагою, симпатією, співчуттям і милосердям і т.д. Людство, з іншого боку, вирішило порушити навіть основоположні моральні заповіді Бога й відплатило тим, що «створило» Бога за образом і подобою людини, а скоріше, грубо звівши Неймовірного Трансцендентного Іншого в царство структури й простору, щоб служити лише прихованим замислам та егоїстичним бажанням. Насправді, діти Авраама (мається на увазі семітська свідомість) настільки персоналізували, націоналізували й наділили антропоморфними властивостями дивовижне Божество, що воно фактично стало просто більшою, сильнішою й смертоносною версією їх самих. Таким чином, людство без вагань передало Богу різноманітні індивідуальні, громадські та національні програми, практики, ідеї, симпатії й антипатії і т.д., щоб таким чином створити Абсолютне з кінцевих ідей національності, етнічної приналежності, раси, держави, ідеології й навіть теології. Піднімаючи до найвищих рівнів значення обмежених історичних явищ, таких як «земля», «раса», «історична особистість», або конкретне поняття Боже-

ственності й закону, що зрештою вдалось зробити людству, повинно було бути замінено Єдиним Абсолютом з безкінечно нижчими, зведеними багаточисленними абсолютами невід'ємно скінченної природи й цінності в порівнянні з Ним. Це ідолопоклонницьке починання, ця створена людиною ідея національного або персоніфікованого Бога обов'язково призвела б до бурної відповіді, шаленого спротиву та, зрештою, виродилась би в ніщо. Просвітлення – «деїзм», за яким йдуть науковий агностицизм й, нарешті, атеїзм, могло б стати кінцевим результатом. Оскільки наука невтомно розвивалася, а філософія світського гуманізму й матеріалізму замінила ідеї релігії та Бога, ставши новим культурним ідеалом, сміливі висловлювання, такі як твердження Карла Маркса про те, що релігія була опієм для народу, змогли більш глибоко проникнути в свідомість. Ключ до людського щастя тепер полягає в максимізації матеріальних потреб в цьому житті, а не в майбутній насолоді раєм після смерті. Забуваючи, звісно, що смисл існування релігії полягав в тому, щоб вирішувати проблеми сенсу життя, забезпечувати духовне та етичне вирішення матеріальних проблем і готуватись до життя після смерті, а не задовольняти людське его, жадібність, прагнення до розпусності й любов до миттєвого задоволення. Між іншим, те, що не можна виміряти, кількісно оцінити або просто спостерігати, виявилось застарілим. Відповідно, трансцендентальний Інший, який виступав проти й був поза утилітарною сферою й не віддавав Себе науковому факту, який доводиться емпірично, у свою чергу виявився непотрібним, а релігія просто відкидалась як продукт інфантильних страхів і переживань. Результатом була величезна й трагічна втрата віри, так що навіть американський богослов Харві Кокс насмілювався оголосити у своєму бестселері «Світське місто» смерть Бога й обожнення людства, а не велич Божества.

Проте статистика говорить більш промовисто, ніж заяви. Хоробрий новий світ західної ортодоксії, втілений в науковому раціоналізмі й світському гуманізмі, можливо, в певній мірі зміг знищити як Бога, так і релігію в нашій безпосередній свідомості, але йому не вдалося знищити людські страждання,

несправедливість та насилля. Дійсно, одні з найстрашніших воєн в історії людства велися під прапорами світських ідеологів та диктаторів, таких як Гітлер і Муссоліні. Хтось міг би заперечити, що надії Просвітництва померли в Освенцимі, романтизм соціалізму й комунізму – під час більшовицької революції 1917-го року, китайської революції й окупації Афганістану Росією, гламуру капіталізму й науки протягом двох світових воєн. Більше того, ідеї атеїзму останніх кількох століть самі ж породили більш глибокі проблеми, оскільки нігілізм і відсутність мети позбавили людину великої сили й надії, які можна отримати за наявності релігійного світогляду. Вони більш нелогічні й проблематичні, ніж віра в Бога, космічне творення й життя, сповнене метою.

Пошуки Бога невід’ємні від природи людини, тому що це пошук сенсу, цілі нашого існування. Обожнення людства не є рішенням цього всезагального прагнення. Істинне рішення полягає в таємничому, нескazanному й трансцендентному Іншому, Який є джерелом існування й остаточною відповіддю на жагу людини до пізнання. Істинне вирішення страждання, тривоги й туги людства полягає в правильній відповіді на це найвище джерело буття, а не в тому, щоб розбиратись в Його сутності або просто вірити в Його існування. Релігія – це глибоко суб’єктивне переживання, і тому Бог пізнається не через виміри, а через внутрішні почуття й спілкування. Така відповідь потребує участі усієї нашої сутності, набору духовних вправ і благочестивого, вірного, дисциплінованого й морального способу життя. і саме цей співчутливий спосіб життя дозволить людству вирватись з тенет самотності, жадібності, его й вузької індивідуальності, щоб відображати істинну єдність Всемогутнього Бога, сприяючи єдності людства, існування й космосу.

У світі насильства й несправедливості, які здійснюються в ім’я Бога, шлях розвитку полягає в тому, щоб визнати той рівень, на який ми, люди, протягом тисячоліть звели Бога за нашим образом і дозволили йому мотивувати нас на роботу з налагодження божественних/людських відносин. Цього не

відбудеться без первинного розуміння того, як ми дійшли до того, де ми перебуваємо сьогодні.

В цілому, це думка автора, що постмодерністське й вічне прагнення до Бога не буде пригнічене антропоморфними й тілесними концепціями Божества, які просто означили Бога в космосі, з точною історичною функцією й вказаним місцезнаходженням, прирівнявши Його до маленького бога й змушуючи душу відволікатись від великого й заслуженого почуття благоговіння й поваги, при згадці про нього.

Розділ перший

Проблема антропоморфізму й визначення категорій

Доктрина відокремлення церкви від держави, філософський матеріалізм, агностицизм і жахливий атеїзм змінили релігійний ландшафт ХХІ століття настільки, що релігійно-філософський світогляд, який утверджував існування монотейстичного Бога, Котрий створив світ і продовжував діяти в ньому, опинився в меншості. Майбутнє західної віри є похмурим, оскільки країни проходять процес секуляризації. Ця смерть віри в Бога є кульмінацією багаторічного дискурсу про «трансцендентного Бога» в теїзмі загалом і в юдаїзмі та християнстві зокрема.

Протягом століть філософи, інтелектуали й учені стверджували, що теїстична концепція Бога є занадто антропоморфною, примітивною, заплутаною й складною, що трансцендентний Бог та Його інститути не відповідають людині та її оточенню. Вимога «смерті Бога» вважалась необхідною для звільнення людини від обмежень, накладених на неї релігією й релігійними інтерпретаціями понять людина й Всесвіт, встановлених іменем Бога, на наукові й культурні продукти людей. Цей підхід розглядав людський рід як автономних, необмежених творців своєї культури й долі. Підкреслюючи, що це лише припущення й Бог виник в первісній свідомості через страхи й прагнення людини, які проектувались у космос, людина творила кумира або божеств, які захистили б її. Конкурентна в своїй простоті, ця точка зору не дає можливості врахувати той факт, що віра в Бога виросла пропорційно до росту власних знань та інтелекту людини – від примітивних до складних культур і цивілізацій, - і як така релігія є таким самим показником розвитку, хоча й мали на увазі інше. Тим не менше, наука й філософія ліквідували потребування Бога в людській культурі й діяльності. Іншими словами, сьогодні Бог, якого колись шанували як Творця Всесвіту, більше не розгля-

дається як творець людини та її оточення. Замість цього людина, як нам постійно говорять, створила Бога за своїм образом й подобою.

Прогнозуючі теорії або твердження про людське походження понять, пов'язаних з Божественним, не є новими. Їхнє формування можна прослідкувати до грецького філософа-поета Ксенофана (570-470 до н.е.), майже за шістьсот років до Ісуса Христа. Також довгий час стверджували, що релігії та боги походять від бажань людини й намагаються пояснити й контролювати оточуюче природне середовище, а також його тривожні й загадкові явища. В шістнадцятому столітті Френсіс Бекон (1561-1626) відзначав, що розуміння людини ґрунтується на причинах, які співвідносяться «очевидно з природою людини, а не з природою Всесвіту». Ці важливі спостереження були ознаками нової епохи: епохи науки. Бекон стверджував, що людина все антропоморфує. Наука й емпіризм вимагали деантропоморфізації процесів мислення людини. В сімнадцятому столітті французький письменник Бернард Фонтенель (1657-1757) запропонував універсальну еволюційну схему розвитку думки й культури людини. Він стверджував, що люди пояснювали невидиме й невідоме тим, що вони бачили й знали. Природні сили, неконтрольовані людиною, змушували людей уявляти створіння, які були могутнішими ніж люди і це могло істотно вплинути на життя й долю людини. Різноманітність природних сил пояснює появу множини примітивних божеств. Ці боги були антропоморфні за своєю природою, як продукти людських думок й обставин. Природа, якості та атрибути богів змінювались разом зі способом мислення і культурами людей. Первісні люди приписували рудиментарні якості богам, такі як фізичні тіла, тілесні атрибути й грубі антропоморфні риси. Освічені й більш досвідчені групи описували богів в більш розвинутих формах і категоріях, таких як любов, співчуття, духовне існування й трансцендентні категорії. Поняття Бога або богів в будь-якому суспільстві відображає культуру й рівень розвитку суспільства.

Девід Юм (1711-1776) був першим, хто використовував такий підхід до питання в наш час. Він запропонував більш де-

тальний опис антропоморфної природи Божественного. На думку Юма, уявлення про Божественне походили не з розуму, а з природної невизначеності життя й зі страху перед майбутнім. Розглядаючи ідею Бога в еволюційних термінах, Юм відкинув теорію початкового монотеїзму й вважав, що ранньою формою релігії було ідолопоклонство або політеїзм. За Юмом, походження ідея уявлення про Бога було результатом персоніфікації людиною своїх надій і страхів і поклоніння богам, створеним за її власним образом. Ця антропоморфна тенденція моделювання всіх невідомих сил відповідно до зрозумілих категорій людини є основоположним джерелом нашої віри в Божественне. Аналіз Юма слугує довідковим матеріалом для багатьох сучасних дослідників релігійної філософії й соціології, які поділяють його припущення: Огюста Конта, Людвіга Фейербаха, Едварда Тейлора, Зігмунда Фрейда, Томаса де Куїнсі, Роберта Браунінга, Метью Арнольда, Джерарда Менлі Хопкінса, Емілі Бронте, Жан-Поля Сартра, Моріса Мерло Понта, Альбера Камю, А.Дж. Айера та Е.Д. Клемке. Фейербах, наприклад, стверджував, що «теологія – це антропологія... об'єкт релігії, який грецькою ми називаємо теосом, і в нашій мові Бог виражає не що інше, як божественну сутність людини, і що історія релігії... це не що інше, як історія людства». Він стверджував, що Бог – це сама Людина. Традиційна релігія є не що інше, як опіум для народу й повинна бути зруйнована, щоб розбудити їх від глибокого сну. Наука змогла це зробити.

У дев'ятнадцятому столітті Чарльз Дарвін захищав свою теорію природного відбору, спростовуючи традиційний теїстичний погляд на Бога як Творця, а природу – як прояв цілі, творчості й незмінності.⁵ Біблійна метафізика ґрунтувалась на концепції Люблячого Бога, який створив людину унікальним чином. Християнський світогляд ґрунтувався на концепції нищої природи людини, божественного втручання через жертву й спокуту шляхом розп'яття й воскресіння Ісуса. Світогляд Дарвіна та його інтерпретація природи як автономної, самостійної та еволюційної підірвали традиційний християнський світогляд більше, ніж наукові революції Коперни-

ка, Галілея та Ньютона. Теорії Дарвіна кинули виклик й сильно похитнули основи християнської метафізики, з еволюціонізмом Дарвіна будь-яка потреба в Бозі як першоджерелі творення й єдиному зберігачі цього Всесвіту припинила існувати. Якщо б творення розвивалось природним чином з його первісного походження й постійно еволюціонувало в процесі природного добору без якого-небудь зовнішнього божественного втручання, тоді питання, очевидно, полягало в тому, що воно не потребує Бога для свого існування, ґрунтовності й неперервності.

Не дивлячись на протидію з боку релігійних організацій, еволюційна теорія стала керівним принципом в усіх передових дисциплінах дев'ятнадцятого століття. У результаті вчені-емпірики, антропологі, філологі, психологі, соціологі й природознавці ХІХ століття не шукали Бога на небесах або поза цією утилітарною сферою. Вони шукали Його тут, у своєму власному світі: в природі, в душі людини, в психіці або в людських взаємовідносинах. Усі вони, практично одногласно, змогли вписати Його в досвід людини: тобто в ментальний процес, завдяки якому людина отримує ідеї та піддається впливу своїх емоцій. Припускаючи, що божественне виникло в світі людини, багато вчених використовували масштабні дослідження для визначення точного походження ідеї Бога й релігії. Хоча деякі, як, наприклад, отець Вільгельм Шмідт, використовували результати своїх досліджень, щоб довести, що примітивна релігія скрізь починалась з, фактично, монотеїстичної концепції Бога, вони все ж таки були в меншості. Переважна більшість антропологів, психологів, соціологів і навіть деяких так званих теологів стверджували, що витoki релігії лежать в простих формах примітивних культур, в анімізмі, фетишизмі та тотемізмі, стверджуючи, що вони розвивались, своєю чергою, у вищі форми релігії, такі як політеїзм, монолатрія, монотеїзм і, зрештою, етичний монотеїзм сучасних релігій – юдаїзму, християнства й ісламу, які сьогодні є світовими релігіями.

Не дивлячись на відмінності, вони переважно погоджувались в одному: у Бога немає об'єктивної реальності. Він зале-

жити від потреб людини, прагнень і страхів за існування. Слово «Бог», про яке вони говорили, було лише персоніфікацією або проекцією сил, виявлених в зовнішньому, внутрішньому й соціальному світі людини. Іншими словами, дискурс про Бога – це в основному дискурс про людину, або, як сказав Фейєрбах і як обговорювалось вище, «теологія – це антропологія». Це розуміння божества продовжувалось і в XX столітті. Антрополог Клод Леві-Стросс стверджував, що «релігія полягає в гуманізації природних законів» і «антропоморфізації природи».⁶ За Стюартом Гатрі, сучасним антропологом, «релігія є антропоморфізмом».⁷

У контексті цих спостережень, коли ми досліджуємо відомі традиції вірувань світу, ми бачимо, що антропоморфізм в тій чи іншій мірі включений в Священні Писання практично усіх релігій. Богослови більшості з цих традицій марно намагаються прибрати антропоморфізм зі своїх Писань, але дуже часто текст з Біблії відмовляється від такого звернення. Оскільки неможливо обговорювати всі релігійні традиції в рамках обмеженого об'єму цієї роботи, ми описуємо наші спостереження тільки стосовно трьох розвинутих семітських релігій, які стверджують своє походження у вірі від Авраама: юдаїзму, християнства та ісламу. У єврейській Біблії або Старому Заповіті Бог має людські якості, як розумові, так і фізичні, що відповідає пропозиції зробити людину «за образом і подобою». У Новому Заповіті йому надають повністю людської форми, божественне втілення в обличчі Ісуса. Не дивлячись на багато узгоджених зусиль єврейських учених і Батьків Церкви (як описано в наступних розділах), щоб це зупинити, в обох традиціях зберігається концепція Бога, який фізично подібний до людини. Коран – єдине Писання, яке постійно й послідовно спростовувало цю ідею й захищало Божество від грубих антропоморфних і тілесних категорій, але ця боротьба, продовжуючись, має хронічний характер з-поміж деяких мусульманських сект, хоча і не є дуже жорсткою, як в юдаїзмі та християнстві.

З іншого боку, релігія як така з антропоморфним розумінням Бога була відкинута й спростована багатьма мудрагелями,

філософами й вченими сучасності. На додаток до наукових досягнень або наукової метафізики й механічного тлумачення природи таку байдужість до релігії, як згадувалось вище, можна віднести до надмірної антропоморфної природи теїстичних уявлень про Бога, особливо в юдаїзмі та християнстві. Світська людина не потребує антропоморфного, людиноподібного Бога з усіма можливими обмеженнями й хоче знайти свої власні рішення в нашому світі. Вона живе щасливо без обмежень Бога. Однак, при всьому цьому в сучасній людині існує сильне почуття відчуження, ізоляції, суб'єктивізму, релятивізму та нігілізму. А також це й більш зловісне, за Достоевським: «Якщо Бога немає, тоді дозволено все».⁸ Релігійні цінності в наш час взагалі нікого не обмежують. Моральні цінності не є остаточними, вони дуже відносні й зникають, зокрема в Сполучених Штатах і в Європі, з безпрецедентною швидкістю, у той час як сімейні цінності применшуються в багатьох частинах розвиненого світу. Науковий звіт CNN від 9 березня 2009 року вказує на те, що Америка «стає менш християнською». Крім того, сама релігійність і мораль в сучасній Америці або Європі істотно відрізняються від практики двадцятирічної давнини. Багато християнських догм, такі як Трійця, Втілення й Первісний гріх, а також моральні цінності, захист життя й сімейна гідність часто компрометуються або інтерпретуються абсолютно по-іншому. Сучасна ідея Бога не так надихає, як в минулі століття. Сучасна людина дистанціювалась від трансцендентного Бога теїзму. У світі існують люди, які усвідомлюють Бога, але більшість людей є точною картиною того, від чого застерігав Коран:

«Вони є подібними до своїх недавніх попередників, котрі пізнали згубність своїх діянь і для яких підготовані болісні страждання» (Коран, 59:19).

Усе, що обговорювалось вище, натякає на два окремих звинувачення проти теїстичного розуміння Бога. Перше – це антропоморфізм. Ці постулати не означають повного заперечення існування Бога, але будь-який матеріальний опис Бога, як стверджують прибічники цього звинувачення проти релігії, є обумовленим й витікає з розуміння людиною своєї власної

природи. Ті, хто з часів Ксенофана наполягав на цьому звинуваченні, стверджували, що Бог переважає над цим матеріальним світом й винятково відрізняється від людей, тому будь-який опис Його з точки зору людської природи, незалежно від того, наскільки сильно Його вшановують, викривить Його неповторність, і буде гіршим, ніж відсутність будь-якого опису.

Друге звинувачення – це «винайдення». Прибічники цього звинувачення стверджують, що Бог є вигадкою і не існує в дійсності. Він онтологічно залежить від людей, оскільки вони «винаходять» Його за допомогою космічної проекції власної природи, характеристик і якостей. Стюарт Гатрі відзначає, що, якщо говорять, що релігія антропоморфується, зазвичай це значить, що люди приписують богам людські якості або що, стверджуючи існування богів, вони приписують людські якості природі. У першому випадку релігія робить богів людиноподібними, надаючи їм можливість діяти символічно. В другому випадку, релігія робить природу подібною на людську, вбачаючи в ній богів. Щоб зрозуміти глибину й реальність звинувачення, нам потрібно дати визначення відповідним ключовим термінам, таким як «антропоморфізм» і «трансцендентність».

Антропоморфізм

Антропоморфізм походить від грецького слова *anthropos* (людина) і *morphe* (форма). Як термін, він відносно сучасний й був введений у вісімнадцятому столітті. Загальним визначенням антропоморфізму може бути застаріла тенденція до споглядального або неумисного прогнозування людських якостей в природних явищах або опис нематеріальних «духовних» сутностей у фізичній і конкретно людській формі. У своєму релігійному сенсі, термін означає універсальну схильність людини відчувати, виражати й приваблювати божественне в людських формах або категоріях. Антропоморфізм може означати приписування Богу людської форми або яви.

Учені-емпірики в намаганнях обмежити межі Бога й релігії й тим самим вплив Церкви на інтерпретацію природи людини та її оточення сприяли звинуваченню в надмірних візуальних образах або фізичному антропоморфізмі, поширюючи його на всі аспекти Бога й припускали, що вони співставні з людськими. Звинувачення в антропоморфізмі було настільки сильним, що воно перетворилося на віртуальне полювання на відьом з якою-небудь божественною рисою або атрибутом, якою би високоморальною або духовною вона не була б. Якщо ця риса була пов'язана зі сферою людей, то іменувалась просто антропоморфізмом. Висунуте за власні межі звинувачення позбавилося будь-якого надійного сенсу, свого реально-го контексту, стало просто терміном докору або засобом вираження неприязні.

Втілення або інкарнація

Втілення є різновидом антропоморфізму, у якому Бог може бути описаний у людських категоріях і формах, не з'являючись в уявленні людини «за нашим образом і подобою». Але термін «втілення» спеціально вказує на уявлення людини в істинному образі Бога. Яков Нойшнер визначає інкарнацію таким чином: «Уявлення Бога в плоті, як тілесне, єдиносущє в емоціях і добродетельності з людьми, і розділення за способами й засобами дії, яке здійснюється смертними».¹⁰ Християнське вчення про Ісуса як одночасно про досконалого Бога й досконалу людину уособлює кульмінаційний момент втілення і, відповідно, тілесності й антропоморфізму, хоча багато християнських богословів стверджують протилежне. Якщо Бог може повністю втілитись в історичній людині й відчути людські обмеження навіть до кінцевої точки мученицької смерті, тоді перед нами – вершина тілесності.

Це уявлення про страждання Бога, очевидно, сприяло смерті Бога й підкреслило його невідповідність сучасній культурі й суспільству. Логіка зрозуміла. Бог, який залишає Ісуса на хресті, - це Бог, якому сучасна людина більше не довіряє. Яка гарантія того, що той самий Бог не залишить її, коли людина більше за все буде потребувати Його? Бог, Який не міг

пробачити помилку куштування забороненого яблука й віками мучив мільярди невинних чоловіків, жінок і дітей в пекельному вогні до тих пір, поки не відбулось спокутування через насильне кровопролиття невинної, праведної людини, Ісуса, - це Бог, в якому сучасна людина відчуває серйозні сумніви, особливо стосовно Його справедливості, милосердя, любові до природи й дійсності. Бог, Який не здатний ліквідувати або навіть підкорити гріх, не дивлячись на спокутування на хресті, - це Бог, який не має жодного стосунку до сучасної культури прагматизму, релятивізму й логічного позитивізму. Такий Бог не має сенсу й занадто таємничий, парадоксальний і антропоморфний. У якомусь сенсі смерть Бога в свідомості була невідворотною, коли відбулась фізична спроба римлян вбити Ісуса, якого розглядали як втіленого Бога. Якщо коротко, то гуманізація Божественного іронічно привела до обоження людини. Відкинувши уявлення про Божественне, людина повинна знайти свої власні рішення, спираючись на власні знання та свої інститути, не звертаючись до трансцендентних царств за допомогою чи керівництвом. Стара когнітивна плутанина полягає в тому, що Бог закликає нас до звернення до Нього в періоди злиднів. Потрібно відкинути цю ідею на користь рішень, які надаються наукою та технологіями.

Трансцендентність

З іншого боку, «трансцендентність» - це термін, який зазвичай використовується для означення неперервного визначеного керівництва Бога, Який є вищим за цей світ і виходить за межі матеріального світу, підкреслюючи Його відокремлення, піднесення над цим світом. Трансцендентність є найвизначнішим серед всіх божественних атрибутів, оскільки на неї опирається потойбіччя божественності й надприродності. Бог перебуває поза цією утилітарною сферою часу й простору, оскільки Він є Творцем цього просторово-часового космосу. Більше того, термін «трансцендентність» означає, що Сам Бог й уявлення про Його існування, Абсолютність, Силу й Владу не є створеними людиною концепціями; тому їх не можна тлумачити як позбавлені сенсу й порожні терміни, як

це розуміють емпірично. Навпаки, Бог та Його одкровення є фундаментальними джерелами й основою осмисленості в цьому світі.

Етимологія слова «трансцендентність» вказує на його походження від латинського кореня *scando*, який означає «я піднімаюся вгору»; коли до цього кореня додаються префікси на кшталт *as*, *de* і *trans*, ми отримуємо слово «*ascend*» - «спускаємось», «транспендуємо». Таким чином, слово «*transcend*» дослівно означає «щось піднялося вгору з чогось» або щось ще «піднялось вище» й «вийшло за межі». Це визначення передбачає дві речі: відмінність між тим, що перевершує, і тим, що перевершили. У якості метафори термін «трансцендентність» використовувався для передачі множини різноманітних, хоча й споріднених, значень, тому точне значення терміну в будь-якій конкретній роботі буде визначатись виходячи з контексту, у якому він використовується. У цій книзі цей термін буде використовуватись для описання Бога, Його винятковості й несхожості, а також для означення Його унікального способу взаємовідносин зі світом, за винятком тілесності. Бог перевершує світ не в тому сенсі, що Він перебуває поза світом, але в тому смислі, що «Він перебуває над усіма смертними істотами» і «не тотожний кінечності буття». Він ніколи не буває в небутті, як смертні істоти. Бог «вищий за структуру», непереборні потреби як в просторовому, так і в часовому контексті й вільний відносно всіх із них.

Трансцендентність: філософська інтерпретація

Релігійна концепція трансцендентності, яка обговорювалась вище, відрізняється від її інтерпретації філософами. Їхні уявлення про трансцендентність різко контрастують з їхньою концепцією божественної іманентності. У своїх зусиллях з підтримки концепції єдиного Бога й очищення Його буття від усіх людських атрибутів або характеристик вони заходять так далеко, що вирішують всі Його взаємовідносини з цим світом, а в деяких випадках і безпосередньо управляють ними. Це граничне поняття трансцендентності, починаючи з піфагорійців і платоніків, проходячи через філо- і неоплатоніків до

великої кількості філософів і богословів з усіх трьох традицій, ототожнює Бога з тим джерелом божественної реальності, від якої походять всі інші реальності, як світло, наприклад, походить від сонця.

Іманентність

Термін «іманентність» означає присутність Бога в цьому світі, і вважається, що він є протилежним до терміну «трансцендентність». «Іманентність» походить від латинської основи *manere*, яка означає «залипатись», «бути в наявності». Додавання прийменника «в» давало сенс «залипатись в» або «перебувати всередині». Потрібно підкреслити, що те, що залишається в чомусь і перебуває всередині, відрізняється від того, в чому саме воно перебуває. У протилежному випадку одне буде всього лише частиною іншого. Пам'ятаючи про цей факт, можна стверджувати, що термін «іманентність» не є полярною протилежністю до терміну «трансцендентність». У деякому сенсі трансцендентність Бога передбачає відносини Бога зі світом. Він перевершує його, але вимагає від нього бути іншим. Тому трансцендентний Бог пов'язаний з цим світом почуттів як з оригінальним і єдиним джерелом його творення й існування, як Творець та Доказ. Він залишається в світі матеріального й неминучий у всіх аспектах свого існування через Його вічну владу, знання, авторитет, захист, любов та багато інших безкінечних та абсолютних атрибутів та якостей, але онтологічно повністю відмінний від світу. Тому, коли ми протиставляємо трансцендентність або перевершуємо природу з іманентністю або приналежністю Бога світу, ми описуємо лише неадекватною людською мовою два аспекти одного й того ж Буття, які відрізняються один від одного. Тому й трансцендентність, і іманентність не є альтернативами. Вони обидві співставні, доповнюють одна одну, оскільки кожна містить деякі елементи іншої.

Таке теїстичне розуміння трансцендентності посідає центральне місце в семітських релігіях (юдаїзм, християнство й іслам). Віра в такого трансцендентного Бога глибоко проникає в особистість тих, хто вірить в Нього, і формує усе їхнє життя.

Ця віра не є тим, що вони можуть тримати в собі, в цьому приховані своєрідні примус і невідкладність. Усі дії істинно віруючих, очевидно, формуються й продиктовані особливою вірою, яку вони мають відносно «трансцендентного», тому для них Він, Єдиний, Неподільний, Досконалий, хоча й відмінний від космосу, є єдиним джерелом їхнього існування й продовжує підтримувати й завбачливо направляти їх.

Підходи, прийняті послідовниками цих семітських традицій щодо антропоморфного й тілесного зображення цього «трансцендентного» Бога, певною мірою відрізняються. Юдейське Писання (єврейська Біблія, Старий Заповіт) містить антропоморфні прояви й зображення Бога, хоча середньовічні єврейські богослови й філософи, такі як Саадія ібн Йосип Гаон (Saadia Gaon) (882-942), Мойсей Маймонід (1135-1204) та багато інших вчених нашого часу намагались ліквідувати або хоча б звести до мінімуму ці біблійні антропоморфізми за допомогою різноманітних методів тлумачення. З іншого боку, поширеність антропоморфізму в Біблії робить такі інтелектуальні спроби поверховими. Догма християнства про Христа й втілення також антропоморфна. Не дивлячись на численні вказівки в християнській традиції на трансцендентність Бога та Його унікальність, присутність таких явищ, як втілення й часте вживання таких фраз, як Отець, Син, Бог у людській подобі, Бог на землі, Мати Божа, обличчя й руки Бога, залишають відтінки тілесності в людському розумі. Іслам підкреслює трансцендентність Бога, і його писання гостро захищає трансцендентного Бога від будь-яких відтінків тілесного й фізичного антропоморфізму.

У наступних розділах ми детально розглянемо трансцендентальні й антропоморфні тенденції, які містяться в єврейській Біблії (у Старому й Новому Заповітах) і в Корані.

Розділ другий

Антропоморфізм і Біблія (Танах)

Розуміння Бога, характерне для єврейської Біблії, а відповідно, і для юдейської традиції, є поєднанням антропоморфних і трансцендентальних тенденцій. Бог у текстах Старого Заповіту представлений як Вища дійсність, і в той же час Його часто описують в конкретних антропоморфних і тілесних термінах. Ці дві полярні тенденції або близькі протилежності простежуються в усій Біблії. Не дивлячись на те, що класичні пророки докладають зусиль задля скорочення використання антропоморфних проявів і роблять більший акцент на трансцендентних елементах у Божестві, у Старому Заповіті навряд чи можна знайти сторінку, на якій немає антропоморфізму або його ознак. Існує очевидний прогресивний елемент у теїстичних поняттях єврейської Біблії. Різні типи понять, які стосуються Бога, можна знайти в різних книгах Старого Заповіту. Анімізм, багатобожжя, генотейзм, монолатрія, національний монотейзм й універсальний та етичний монотейзм – усі ці «ізми», як стверджується, практикуються ізраїльтянами на різних етапах і в різні періоди їхньої ранньої історії й ігноруються в більшості випадків, якщо не санкціоновані біблійними письменниками.

Деякі сучасні вчені не бачать підтвердження існування єдиного Бога, Його унікальності та трансцендентності, навіть у Першій Заповіді (Шема). Вони сперечаються, що це може виявитись монолатрією, або монояхвізмом, а не монотейзмом. Вони стверджують, що монотейзм, є набагато більш сильною вірою в те, що лише один Бог існує усюди, не був відкритий на горі Синай, оскільки Шема не заперечує існування богів, окрім Яхве, і не стверджує, що Яхве єдиний. Дуже важко знайти трансцендентальне монотейстичне висловлювання в усьому П'ятикнижжі. Історично кажучи, євреї від античності і до сьогодні наводили Першу Заповідь для підкреслення існування одного Яхве. З іншого боку, уважний читач легко міг би виявити незвичайну напруженість у П'ятикнижжі сто-

совно єдиного Бога, його неподільності й унікальності. З одного боку, підкреслюється, що Яхве – єдиний та унікальний, у той час як, з іншого боку, вона суттєво підривається при демонстрації існування не лише інших богів, але й визнання Всемогутнім Богом існування їх для інших народів, зберігаючи при цьому Ізраїль для Нього самого. Яхве – не універсальний Бог людства, а національний Бог Ізраїля; один Бог з-поміж багатьох різних богів (які приписуються іншим народам), з єдиною відмінністю, яка полягає в тому, що він унікальний з-поміж них.

Очевидно, що більшість західних антропологів, психологів і вчених, які інтерпретують релігію як психологічну ілюзію або соціологічну потребу, очевидно взаємодіють з місцевим, національним і прогресивним поняттям Бога, як це представлено більшістю авторів Старого Заповіту. Дійсно, з-поміж Писань усіх розвинутих релігій, таких як юдаїзм, християнство та іслам, Біблія зображує Бога в найбільш локальних, антропоморфних і тілесних термінах. Без сумніву, християнське богослов'я втілення є кульмінацією антропоморфного, тілесного й у його окремих тлумаченнях політеїстичного поняття божества, хоча в християнському Новому Заповіті не міститься багато антропоморфних проявів. Насправді антропоморфне богослов'я втілення є всього лише однією з інтерпретацій новозавітного матеріалу, хоча вона і є найбільш популярною серед віруючих християн. Богослов'я Корану є дуже трансцендентним і не піддається еволюційній схемі прогресивного розвитку від анімізму до багатобожжя, до моноатрії, до монотеїзму.

Саме в Біблії акцент на антропоморфному божестві закладений глибоко й до такого рівня, що Бог у древньому біблійному періоді представлений маніфестними антропоморфними термінами, з настільки чітким приписуванням людських якостей, що навіть Десять Заповідей були написані «перстом Божим». Деякі з антропоморфізмів, які використовуються, є грубими й кричущими, зображаючи Бога як такого, який втілює фізичні людські характеристики й почуття, який навіть діє так, як людина, залишаючи за собою богословську

проблему того, як інтерпретувати їх, їхній вплив і сприймати їх як небажані. Ці та інші елементи розглядаються в цьому розділі.

У єврейській Біблії Бог з'являється в людській подобі, їсть, п'є, відпочиває, відновлює сили. Наприклад, в добре відомій біблійській сутичці Бог бореться з Яковом, він вивихнув стегнову кістку Якова й навіть показав себе слабким, аж до того, що нарешті попросив Якова відпустити його, коли зійде сонце. У результаті цієї бійки Бог змінює ім'я Якова на Ізраїль, що означає, що «він бореться з Богом».

Ранні ізраїльські традиції приписують Богу людську форму. Дійсно, більшість смертних, людських, фізичних і психологічних категорій, очевидно, присутні в єврейському Бозі: у Бога є тіло; на рівнинах Мамре Він постає перед Авраамом в міфічно-антропоморфній формі; Авраам, нахиляється до землі, пропонує Богу воду, просить Його дати омити Йому ноги, прийняти шматочок хліба, і Бог відповідає на прохання Авраама й купує хліб (Бут. 18:1-9). У цьому тексті Бог постає перед Авраамом з таким антропоморфним реалізмом, що Авраам не визнає його до словесного саморозкриття Яхве. У Виході (33:11) Мойсею дозволено бачити втілення Бога як «хмарний стовп» й говорити з Ним, як людина говорить з другом. Старійшини Ізраїлю теж бачили Бога (Вихід 24:9-10).

Таким чином, теофанія (тобто богоявлення) – звичайний випадок у Танасі. Багато біблійних теофаній є конкретними антропоморфізмами, або підкатегоріями фізичного антропоморфізму, такі як ймовірний антропоморфізм. І багато з цих теофаній зображують повну близькість Бога до людей, головним чином з точки зору людської форми, але з різним ступенем зрозумілості й людського втілення. Потрібно також підкреслити, що коли Бог зображується як гуркотливий грім, блискавка або захмарні далі, це не значить, що в Нього немає фізичної форми або тіла. Скоріше, це означає, що грішним євреям не дано дивитись на Його сяючу славу їхніми аморальними очима, це в компетенції лише найбільш праведних із них, які все ще можуть фізично спостерігати уславлену, величну форму Бога.

Таким чином, Богу приписується більшість людських органів і відчуттів, окрім сексуальності. У Бога є голова (Іс. 59:17, Пс. 110:7) й волосся на Його голові схожі на чисту шерсть (Дан. 7:9). Його обличчя згадується близько 236 разів. Очі Бога згадуються 200 разів. У нього є ніс (Бут. 8:21), тому він випускає «дим з ніздрів» (Пс. 18:8), у нього є нюх (Вих. 25:6). Часто згадується вухо Бога (Числ. 11:1, 2 Цар. 22:7, Пс. 86:1). Говорять, що в Бога є уста: ... (Числ. 12:8); у Нього є губи, язик, він дихає. Він плаче, ридає, скаржиться (Іер. 32:11-14), Він помиляється, здійснює погані вчинки й кається (Вих. 32:11-14). Ніхто не може читати єврейську Біблію, не зробивши висновок: автори припускали, що Бог фізично подібний на людину, і що людина була створена за фізичною подобою Бога.

Трапляються моменти, коли Бога описують у трансцендентних антропоморфізмах, де Він зображується в людській формі, має людські якості, але перебуває на небесах. Він сидить на престолі на особливому троні, їде на херувимах, вивчає Тору, очолює божественну раду й навіть говорить з людьми безпосередньо з цієї небесної сфери. Деякі з антропоморфних проявів є уявними або метафоричними за своєю природою, оскільки вони піддаються лінгвістично прийнятим метафоричним тлумаченням. Багато з них, однак, є тілесними й антропоморфними до краю. На жаль, численні біблійські вчені плутають ці конкретні й власне тілесні фрази, намагаючись дати їм уявні або репрезентативні інтерпретації, застосовуючи дуже довільні засоби. Так, наприклад, в нас є вчені уми, які намагаються синтетично нав'язати своє спокушене й розвинуте розуміння Бога та Його природи в текстах єврейської Біблії, - підхід, який повністю спростовує первинний намір, а також контекст Писання.

Витоки біблійного антропоморфізму сховані в Книзі Буття, першій книзі єврейської Тори й християнської Біблії. У вірші 1:26 сказано, що Бог виголошує: «*na'aseh 'adam beselmenu kidemutenu*», що означає «зробимо людину за образом Нашим, і подобою Нашою». Багато ортодоксальних екзегетів намагаються тлумачити цей вірш духовно, стверджуючи, що

образ і подоба, згадані в вірші, стосуються не фізичного, а духовного аспекту. Проте оригінальні слова на івриті не піддаються інтерпретації. Єврейські слова *selem* (образ) і *demute* (образ) в основному означають зовнішню форму, а не внутрішні духовні атрибути.

Тому єврейський Бог схожий на людину й дуже часто діє, як людина. Ця ідея подібності бога й людини дуже часто зустрічається в єврейській Біблії, як і антропоморфні образи. Таким чином, Бог, як і людина, мінливий, вільно локалізується в просторі й часі, рухається, змінюється й реагує на зміни. Далі, Бог єврейської Біблії також змінює Свої думки й Свої рішення. Наприклад, пророк Мойсей записаний як той, хто змусив Бога покаятись у деяких злих рішеннях, у результаті чого Бог змінив Свою думку. Місцями Бог постає як трайбаліст, з расистським підтекстом, а в інших випадках – як агент з нерухомості, зацікавлений більше майновими правами, ніж молитвою. Він укладає угоду з Авраамом, обіцяє дати йому та його потомству землю обітовану назавжди, як спадок для них, але чомусь або не може, або не хоче виконати свою обіцянку. Він радить Мойсею й ізраїльтянам красти в єгипетських сусідів золото, срібло й одяг. Дуже часто Він представляє прагнення євреїв і національну повістку дня, у деякому сенсі проєктуючи їхні невдачі, мрії й страхи в космос. Таким чином, єврейський Бог, як ми бачимо, це не абсолютний трансцендентний і досконалий Бог теїзму, а скоріше недосконалий, тілесний і смертний Бог, продукт Його смертних творців – тих, хто написав Старий Заповіт.

Етичний монотеїзм не був головною сферою інтересів євреїв на ранніх етапах історії. «Генотеїзм», напевно, є кращим терміном для позначення патріархального розуміння Бога. Монолатрія або монояхвізм змінює генотеїзм з приходом Мойсея, який у той же час, здається і сіє сім'я біблійного монотеїзму, хоча і не в строгому сенсі цього слова. Його Яхве – ревнивий Бог, хоча Його всесвіт не є вільним від існування інших богів. Більше того, його Яхве не є вільним від антропоморфних атрибутів та якостей, які, здається, сміливо представлені в антропоморфних і в фізичних термінах. Антропо-

морфна тенденція дуже помітна навіть у текстах більш пізніх пророків, які виступали за суворий монотеїзм і пропонували гостру опозицію ідолопоклонству й ідолам. Їхній Бог представлений не в грубих матеріальних термінах, але все ще в очевидних тілесних й антропоморфних визначеннях, тобто таких, що відображають ідеї про те, що Бог створив людину за Своїм образом і подобою. Існує багато біблійних тверджень, які, якщо їх прийняти за чисту монету, представляють Бога в трансцендентних термінах. З іншого боку, трансцендентність Бога не захищена від можливої експлуатації й компромісів. Таким чином, та ж сама Біблія, яка категорично відрізняє Бога серед смертних, також у багатьох випадках зображає Його з відповідними якостями та атрибутами, як простого смертного. Здається, існує напруга між антропоморфізмом і трансцендентністю в усій єврейській Біблії, і ця напруга не є вирішальною при відході від антропоморфних описів Бога.

Більше того, єврейська громада в цілому не була занепокоєна наявністю цих антропоморфних проявів у їхніх Писаннях до становлення грецької філософії, особливо в першому столітті до нашої ери. Навіть пізніше думка єврейських мудреців, втілена в Талмуді, хоча й не без виключень, очевидно, приймає біблійні антропоморфізми. Письмова Тора, або Талмуд, - фундаментальна праця книжників, яка є упорядкованим записом Усної Тори (частина Тори, яка була дана Мойсею в усній формі й передавалась з покоління в покоління), а також висловів і диспутів єврейських мудреців, які жили в період Другого Храму й кілька століть після його руйнування – дуже важлива для юдейської традиції. Єврейські мудреці вважали, що Бог відкрив Мойсею Усну Тору, або Закон, і саме це означає термін «Halakha LeMoshe MiSinai». У Талмуді Бог зображений як той, хто сидить на високому й благородному троні в найвіддаленішій частині Святилища. Він просить раббі Ішмаеля: «Сину мій, благослови мене». Мідраш зображає євреїв як тих, хто бачить Бога воїном або вченим-писарем. Євреї на Червоному морі можуть вказати на Бога пальцями: «Вони бачили його образ так, як людина дивиться інший в

обличчя». Бог носить традиційний тфілін, Він молиться й вивчає Тору. Він гиркає, як лев, і говорить: «Горе дітям, за гріхи яких Я зруйнував Мій дім і спалив Мій храм й вигнав їх в народи світу». Бог притримується чіткого розпорядку дня й тренується з Левіафаном.

За Талмудом «день складається з дванадцяти годин; протягом перших трьох годин Святий, нехай Він буде благословенний, займається Торою, протягом наступних трьох Він сидить у суді над усім світом, і коли Він бачить, що світ настільки винний, що заслуговує знищення, Він пересідає з місця Правосуддя на місце милосердя; протягом третьої чверті Він годує увесь світ, від рогатого буйвола до виплодку шкідників; під час четвертої чверті Він тренується з Левіафаном...».

У нього також є точний графік, і він слухає пісню янголів. Він неодноразово оплакує й проливає сльози через зруйнування Храму в Єрусалимі й розселення ізраїльтян, і звук чути по всьому світу. Він розбиває руки, щоб втамувати свою біль і гнів. Він плаче через долю ізраїльтян й зруйнування Його Храму в таємних покоях. Він кожного дня плаче через три біди: перша – втрата першого Храму, друга – руйнування другого Храму і третя – Ізраїлю, який був вигнаний зі свого місця. Рабини визнають зневажливу природу цих заяв про Бога. Це видно з їхніх власних зізнань: «Якби Писання не говорило так, то язик, який виголошує це, потрібно було б розрізати на шматочки».¹¹ Так чи інакше, вони продовжували повторювати міф про божественну скорботу, біль і плач так, ніби це було суттєвою частиною біблійного зображення Бога. Нарешті, сам Бог приходить, щоб заспокоїти Єрусалим і судити через вогонь. Нелегко знайти такий приклад Божої кари й очищення в будь-якій іншій семітській традиції.

Бога часто зображують у стані плачу. Він попросив Єремію викликати посольство патріархів – Авраама, Ісака та Якова, щоб утішити Його. Могутній володар Всесвіту зображений як немічний король, який не може захистити своїх дітей, захистити Своє Святилище, встановити служби Собі і т.д., оплакуючи відкрито, з дозволу своєї приниженої гордості. Він плаче у внутрішніх палатах і потребує людського патріархаль-

ного утішання наодинці, щоб уникнути насмішок інших народів. Більше того, проблема не в незначних або м'яких антропоморфізмах, таких як зір, спостереження, любов, турбота, допомога і т.д., оскільки вони є важливими атрибутами необхідного спілкування між Богом і людиною. Труднощі виникають, коли ми розглядаємо конкретні антропоморфізми, які виходять за межі цілі модальності й зображують Бога як людиноподібного. У Бутті (Берешит) Рабба (бл. 400-450) повідомляється, що Р. Хошайа сказав: «Коли Святий, нехай буде Він благословенний, створив першу людину, ангели-служителі прийняли її за Бога, тому що людина була створена за образом Божим і хотіли говорити перед нею «Святий Господь Саваоф»¹². Пояснюючи Вихід 15:3, у якому стверджується: «Господь Муж війни, Єгова Йому Ймення!», - Талмуд безсумнівно зображує Бога як реальну людину. «Слово «муж» означає не що інше, як Святий, нехай буде Він благословенний, як сказано: «Господь Муж війни». На думку рабина Якова Нюснера, Він відповідає.

«Божественність у формі людства»

Підводячи підсумки, єврейський Бог – абсолютно тілесне божество з численними людськими обмеженнями. В жодному випадку, в ніякій формі богословське уявлення рабинів про Бога не нагадує Всемогутнього, Всезнаючого й Незалежного Бога монотеїстичної, трансцендентальної теології. Скоріше, концепція Бога рабинів є відображенням релігійних і політичних прагнень юдаїзму. Доля Бога поєднана з долею євреїв. Він страждає внаслідок їхніх страждань і сумує через їхні невдачі. Таке божество навряд чи можна назвати Всемогутнім Богом Всесвіту.

Еллінська думка надихнула низку єврейських вчених тлумачити антропоморфні прояви одноманітно. Наприклад, Арістобул (150 р. до н.е.) і Філо Іудей (Філ Іудей) (20 р. до н.е. – 40 р. н.е.) відстоювали алегоричну інтерпретацію, щоб виключити антропоморфні уривки настільки, що Філо повністю позбавив свого Бога усіх приписувань таких атрибутів. Пізніше, у Середньовіччі, Саадія Гаон (882-942), Бахья ібн

Пакда (1040) й Іуда ха-Леві (1075-1141) гостро виступали проти біблійних антропоморфізмів. Зрештою, ми приходимо до Мойсея Маймоніда (1135-1204), який висунув догмат про безплідність Бога й проголосив своїх суперників ідолопоклонниками та еретиками. Над цими антропоморфними проявами, очевидно, справді задумувались середньовічні єврейські філософи, і це переважно пояснювалось полемічним наступом мусульманських спекулятивних теологів проти них. Не дивлячись на те, що Маймонід був авторитетним діячем серед багатьох євреїв, його інтелектуалізація юдейського Бога не отримала схвалення серед одновірців, які відкинули його безтілесне божество. Вони вважали його елліністичну доктрину такою, що суперечить підтвердженій історично й санкціонованій Писаннями антропоморфній традиції єврейства в цілому. Відповідно, та ж антропоморфна тенденція існувала й у наступних поколіннях.

Ще гірша форма антропоморфізму зустрічає нас у період Gaonim. Найгірша книга цього періоду – «Ші'ур Кома» («Вимір»), «Оцінка висоти» Бога. У ній Божество описується як велика істота в людській подобі й без будь-яких пропорцій. Виміри кожного члена, таких як шия, борода, праве й ліве око, верхня й нижня губи і т.д., наведені в парасангах (давня одиниця відстані, яка дорівнює чотирьом або шести кілометрам). Тільки «ці парасанги не такі, як у нас, оскільки небесний парасанг вимірює мільйон ліктів, кожний лікоть чотири проміжки, і кожний проміжок досягає від одного кінця світу до іншого». «І, - сказано в книзі Разієля, - благословенний той, хто знає ці виміри, оскільки він має долю в майбутньому світі».¹³

Біблійські вчені та богослови, не заперечуючи присутність і грубих форм антропоморфізму в Біблії, намагаються пояснити деякі причини того, чому вони вважають це необхідним. Перша й найбільш часто згадувана причина – припущення про те, що людський розум не здатний уявити Бога, оскільки Він Сам у Собі. Друга причина – відсутність філософського духу в древніх людей, оскільки в них не було вибору, окрім того, щоб сприймати Божество як живого, активного, особистісного й індивідуального Бога, сприйняття якого вимагає

антропоморфного зображення. Третя причина – практична природа єврейського народу, його сміливість і лінгвістична структура їхньої мови

Якщо традиційно вважається, що єврейська Біблія є істинним одкровенням або натхненням Бога, тоді ми можемо спитати, як же Бог, Творець людської натури й Проявник Своєї Волі не здатний інформувати людей правильними термінами, які категорії Він являє та як Він повинен бути представлений? Чому Він вдається до грубих і наївних антропоморфних проявів? Зрештою, Він наділив людей здатністю й можливістю визнавати фундаментальні факти й істини про Себе, як про Найвищу Реальність та Істину. Фактично, власне існування такої тілесної термінології вказує на біблійне Писання як на результат діяльності людини. Припущення про прогресивне або еволюційне одкровення в грубих антропоморфних проявах, спричинених нездатністю людини пізнати Бога або уявляти Його в неантропоморфних й відповідних термінах, витікає з іншого припущення, що ці частини Біблії є словами й уявленнями людини, а не Божественним одкровенням. Обмеженість і нездатність людини зрозуміти сутність Бога не повинна бути приводом зображувати Бога в конкретних людських формах і образах, у формах і якостях, яких, як всі погодяться, у Ньому немає. Завжди можна зобразити любов Бога, Його милосердя й турботу, не змушуючи Його стогнати й плакати. Значення Тори можна підкреслити різними способами, окрім твердження, що Бог читає 24 книги протягом дня й Мішну вночі. Неможливо зрозуміти взаємозв'язок щоденного тригодинного режиму занять Бога з Левіафаном та його виправдань, які люди не можуть зрозуміти! Дивно, здається, що ситуація виходить за рамки. У цій ситуації людські істоти, очевидно, розуміють Бога й знають занадто багато деталей про Нього, навіть дріб'язкові деталі Його особистого графіку. Правильне спілкування, а також таємниця Бога, можливо, не потребують і не допускають такої фамільярності. Трансцендентний Бог набагато вищий від таких обмежень.

Нефілософська природа людини або нації потребує, щоб Бога представляли в термінах, категоріях і характеристиках, які

абсолютно неспівставні й шкідливі для самого визначення й концепції Його трансцендентності та єдності. Більше того, як уже обговорювалось, це підтверджується тим фактом, що, використовуючи ту ж єврейську мову, люди однієї нації й культури сприймали й уявляли Бога трансцендентними, нефізичними, неантропоморфними термінами. Тобто антропоморфізм був характерний природі мови або практичним вимогам євреїв або навіть скоріше сміливості єврейського народу, тоді це було всеохоплюючим універсальним явищем. Але це не так. Так навіщо це робити? За іронією долі, ті ж вчені, які стверджують, що патріархи або Мойсей, або, принаймні, великі пророки були монотеїстами в строгому сенсі цього терміну, з іншого боку, схоже, виправдовують використання примітивних, грубих висловів для візуалізації й розуміння Бога, щоб отримати з них який-небудь зміст. Але в нас не може бути двох шляхів. Якщо, як стверджують ці вчені, природа й сміливість древніх особистостей, таких як Мойсей або інші пророки, не заважає нам дотримуватись високого уявлення про Бога, воно не повинно й не могло бути визначальним фактором для грубих антропоморфізмів біблійної оповіді.

Проблема полягає в тому, що Біблія вважається Словом Бога дослівно, а не працею примітивних євреїв або єврейського народу. Тим не менше, тимчасова віддаленість суспільств, обмеженість структури мови й конструкції або будь-який інший фактор могли стосуватись лише людської діяльності, оскільки Бог не може й не викривляє факти й не приховує істину. Більше того, ці причини не можна реально назвати єдиним проявом біблійних антропоморфізмів. Потрібно залишити місце для інших раціональних припущень й обґрунтувань для пояснення наявності реалістичних людських антропоморфізмів, а також біблійних непорозумінь і суперечностей.

Окрім того, ці причини дійсно не можуть розглядатися як єдине пояснення біблійних антропоморфізмів. Повинні бути інші логічні припущення причин, щоб пояснити наявність реалістичного уподібнення Бога до людини, як і інших біблійних невідповідностей та конфузів.

Фактично головною причиною й поясненням існування останнього було б визнання ролі людського фактору при складанні й передачі єврейської Біблії, і це насправді широко визнано в сучасному світі.

Протягом багатьох століть євреї вважали Мойсея компілятором, а точніше, передавачем законів П'ятикнижжя, виданих самим Богом. Цю традицію перейняли християни. Восьмий основний принцип Мойсея Маймоніда складався з наступних слів: «...Тора походить від Бога. Ми повинні вірити, що вся Тора була дана нам через Мойсея, нашого Вчителя, повністю від Бога»¹⁴ Тому це було безпомилкове слово Бога. Ці слова кристалево чисті й сильні, щоб говорити самі за себе. Євреї до початку Нового часу твердо вірили в божественне походження й мозаїчне авторство всієї Тори і в її безпомилковість, незмінність і вічність. Хоча звучали голоси проти такого буквального погляду на Тору. Відголоски антропоморфності Біблії включали як праці християнських теологів, таких як Св. Климент («Гомілії» або «Псевдогомілії»), Св. Ієронім – творець канонічного латинського тексту Біблії, і Феодор Мопсуестийський – один з найбільш видатних богословів Сходу, так і деяких єврейських вчених, так як Ісаак ібн Яшуш (правильніше – Абу Ібрагім Ісаак ібн Іашуш, якого також називали Іцхакі) – прекрасний знавець логіки, єврейської граматики й богослів'я, Рапі – видатний середньовічний коментатор Талмуду й один з класичних коментаторів Танаха, духовний вождь і громадський діяч єврейства Північної Франції, Давид Кімхі – середньовічний філолог, гебраїст, рабин, і Авраам ібн Езра – автор відомих коментарів до Тори в дванадцятому столітті, Андреас Карлштадт – релігійний письменник, богослов, полеміст, проповідник, Андреас Мазіус – екзегет, один з основоположників історико-літературного дослідження Біблії в шістнадцятому столітті та Ісаак де ла Пейрер – французький гугенотський теолог, Річард Саймон, Томас Гобс і потім Спіноза в сімнадцятому столітті. А в часи раціоналізму, у вісімнадцятому столітті, було встановлено, що відбулась втрата біблійної влади як натхненного Письма. Зрештою, починаючи з епохи Просвітлення ліберальні вчені активно критикували тих, хто вчить, що Мойсей був тим натхненим автором,

який написав перші п'ять книг Біблії. Такі вчені, як Джуліус Веллхаузен (1844-1918), змогли проаналізувати, протиставити їй, нарешті, зруйнувати ідею божественного й надприродного походження Тори. В наш час, як стверджує Р.Е. Фрідман, «навіть чи хто-небудь з біблеїстів активно працює над проблемою, яка стверджує, що П'ятикнижжя було написано Мойсеєм або кимось одним»¹⁵.

Ця теорія, яка має різні назви (Теорія Графа Веллхаузена, Документальна гіпотеза, JEDP- теорія і т.д.), здійснила революцію в сфері біблійних досліджень в цілому та в дослідженнях П'ятикнижжя зокрема. Відтоді, більшість критиків П'ятикнижжя стверджують, що цей складний твір, створений з різними інтервалами, з протиріччями, невідповідностями й різними літературними стилями, тому він не може бути працею однієї людини (Мойсея), як це стверджувалося протягом століть. Протилежну до критичного вивчення Біблії думку має Церква, а також євреї, але нова теорія вплинула на віруючих обох релігій, що призвело до розколу відносно авторитету Тори. Також стало очевидно, що автори, редактори й укладачі єврейської Біблії створили біблійного Бога за своїм образом і подобою.

Сумуючи й проектуючи ці висновки й роздуми на наш час, ми можемо сміливо стверджувати, що саме розуміння Біблії на івриті й прогресивний та еволюційний характер її концепції Бога можуть бути факторами, які пояснюють бездумне й легковажне ставлення сучасної людини до Трансцендентного Бога традиційної релігії.

Більше того, біблійні дані, очевидно, не категорично заперечують теорію проєкції, а, скоріше, підкреслюють її, оскільки людський елемент настільки домінує в декількох частинах Біблії, що здається очевидним, що авторство можна приписати тільки людям, про що свідчать перенесення власних образів, якостей і категорій на Бога й уявлення про Нього, як про себе. Ми залишаємо останнє слово за Робіном Лейн Фоксом, який доволі коротко формулює це: «У Писанні цей Бог не розкриває Себе: людські автори створюють його, як Він повинен був би створити їх, за своїм образом і подобою»¹⁶.

Розділ третій

Антропоморфізм і Новий Заповіт

Загалом християнське розуміння Бога ґрунтується на твердженні, що Бог повною мірою розкривається через те, про що заявляють християни: його самоодкровення – у житті, вченні, смерті й воскресінні Ісуса Христа. Остаточне одкровення про християнство полягає не в тому, що Ісус є Богом, а в тому, що Бог є Ісусом. Якщо сутність християнства полягає в тому, що Бог проявив себе повною мірою в мові й дійсності людського життя, з цього неодмінно випливає, що християнське розуміння Бога предметне й в буквальному сенсі тілесне й антропоморфне. Сказати, що історична людська особистість, Ісус з Назарету, був одночасно Богом, а людина вимагає в якості необхідної умови, щоб божественність могла знаходити свій прояв і самовплив через «форму людини», тобто через те, що є перекладом двох грецьких слів: «морфе» і «антропос». Щоб показати, що саме це мають на увазі в твердженнях історичного християнства, потрібно підкреслити дві речі: по-перше, документи Нового Заповіту переважно сконцентровані на житті й справах Ісуса Христа як центра християнської релігії, по-друге, історичні формулювання християнської доктрини, викладені ранніми християнами-Батьками й визнані нормативними наступними поколіннями християн, котрі навчають доктрині спасіння яка робить необхідним те, щоб Христос був істинним Богом і істинною людиною, і дійсно єдиним. Ця популярна богословська інкарнація в усіх випадках тілесна й насправді є вершиною тілесної думки в семітській свідомості.

Ісус історично існував серед євреїв, поважав їхнє Письмо, вважав себе виконавцем їхнього закону, боровся з єврейською релігійною ієрархією й стверджував, що був посланий до загублених овець Дому Ізраїля. Можливо, були особливості, характерні для розуміння Ісусом Бога та Його трансцендентності, але концепція в цілому, імовірно, не буде суперечити єврейському розумінню Божества. Ранні християни, очевидно,

успадкували теми Божественної величі й монотеїзму від розвинутого юдаїзму навколо них, а це означає, що єдність, неповторність і велич Бога-Творця з деякими антропоморфними проблемами, як обговорювалось у попередньому розділі, повинні бути безсумнівною передумовою первинної церковної традиції віри. З наявних історичних даних можна зробити висновок, що Церква використовувала одну й ту ж саму трансцендентну монотеїстичну передумову проти політеїстів, гностичних еманаціоністів і марсіоністів-дуалістів, щоб заперечити їхні монотеїстичні вторгнення.

Як Климент Александрійський, багато Отців Церкви наполювали на тому, щоб антропоморфні прояви єврейської Біблії трактувались і сприймались метафорично. Так, наприклад, Святий Василь Кесарійський (330-379) тлумачив Бога, який відвернув «Своє обличчя», коли Бог залишив когось наодинці з труднощами, Григорій Назіанзін розглядав «обличчя» Бога як Його нагляд, Феодорит – як Його прихильність і відновлення свободи, а Іоан Дамаскін – як Його прояв і самоодкриття через численні дії.

З іншого боку, в Новому Заповіті дуже мало антропоморфних проявів: перст Божий (Лк. 11:20), вуста Бога (Мв. 4:4), вигляд Бога (Лк. 16:15), земля як опора для ніг Бога (Мф. 5:35) і т.д., і практично всі ці прояви можна тлумачити метафорично. Не дивлячись на це, багато Отців Церкви, зокрема Валентиніан і Тертуліан, дотримувались тілесної й антропоморфної концепції Божества. Навіть Іринеї Ліонський знаходить образ Бога в тілі людини. Два століття після Климента, Святий Августин все ще боровся з сильною антропоморфною й тілесною тенденцією, яка, здавалось, вкоренилась як серед християн, так і в Церкві.

Це все при тому, що Новий Заповіт не сконцентрований на Всемогутньому Бозі. Він – христоцентричний. Бог Вседержитель / Отець займає всього лише 2,5% Євангелій, у той час як інші розповіді Євангелій пов'язані з Ісусом в тій чи іншій мірі, тобто згадується він, як особистість, його вчення, учні, його послідовники, його діалоги з єврейськими первосвященниками й фарисеями і т.д. (Марк виділяє лише 0,2% місяця для

дієслів, які стосуються об'єкта, яким є Бог-Отець у Своїй Євангелії, у Матвія – 0,6%, у Луки – 1,1% і в Івана – 0,6%).

Таким чином, спостерігається величезна сконцентрованість на одному об'єкті – Ісусі з Назарету. Він описується різними термінами, поняттями й способами. До нього звертаються як до Сина Людського, Сина Божого, Слова, Пророка, Месії, Кіріоса або Господа і, можливо, навіть як до Бога.

Якщо б не було концентрації на особі Ісуса або якщо б Новий Заповіт був систематичним або одноманітним стосовно характеру наведених вище описів, можливо, не було би необхідності в критичному вивченні або обговоренні антропоморфізму в Новому Заповіті. Але оскільки автори Нового Заповіту настільки одержимі особистістю Христа, що вони, здається, зображають все інше, навіть Бога, крізь його призму. Існує злиття Божественності й людства в особі історичного Ісуса так, що для традиційних християн Ісус є одночасно і Богом, і досконалою людиною. Це втілення, існування божественності й людиноподібності в слабкій людській істоті є кульмінацією божественного тілесного й антропоморфного реалізму. Більше того, існує таке розмаїття описів Ісуса, що надзвичайно важко звести усе це в єдину уніфіковану загальноновизнану форму й концепцію. Тому христологія, значення Ісуса та його зв'язок з Богом Вседержителем є основною сферою нашого вивчення антропоморфізму в Новому Заповіті.

В Новому Заповіті основне питання, пов'язане з трансцендентністю Бога й антропоморфізмом, – це христологія, тобто вчення про особистість і божественність Христа. Сучасна наука більш широко розділена щодо питання про божественність Христа, а також про тлумачення особистості Ісуса, ніж щодо християн минулих поколінь. Практично всі старі христологічні питання й тенденції, які церковні вчення часто оголошують ерессю, можна було прослідкувати практично, знаходячи нестямні прояви в багатьох христологічних дискусіях і дебатах. Багато зі старих христологічних ересей фактично включені в сучасну християнську думку без особливих сумнівів або звинувачень.

Для християн до кінця ХІХ століття було звичним вірити в божественність Ісуса Христа. Церква, а також християнське населення завжди стверджували, що Ісус проголосив себе Сином Божим, другою особою божественної Трійці, який прожив досконале смертне (але безгрішне) життя серед людей. У цьому Бозі у Христі, традиційному богосліві інкарнації, ми досягаємо вершини антропоморфних та тілесної концепції Божества. Якщо Бог втілюється як плоть в особі Христа, їсть, п'є, спить, відчуває сум і, зрештою, був розп'ятий, то в цьому фізичному втіленні ми бачимо найсильніший випадок для дійсності божественної тілесності в її чистому сенсі.

Головна проблема традиційного християнства протягом століть полягала в тому, як зберегти трансцендентність Бога і в той же час досягнути спасіння через втілення й розп'яття Христа як Бога. Це незручний парадокс, з якого немає виходу. Здоровий глузд ігнорується. Дивно, але навіть в наш час є вчені, які стверджують, що хоча Ісус був божественним і фактично усвідомлював свою особистість, все ж таки, це втілення якимось чином не призводить до факту політеїзму або божественної тілесності. Здавалося б, це суперечить людському розуму.

Справа в тому, що традиційна християнська теологія Трійці не змогла задовільно вирішити основну проблему, тобто відносини людини Ісуса Христа з трансцендентним, неподільним, унікальним, вічним і Єдиним Богом. Є багато спекулятивних робіт і здогадок, які стосуються цієї запутаної проблеми, але вони точно є незадовільними для людської логіки. Незалежно від того, чи приймаєте ви соціальну Трійцю ультракапшадокійського руху або злиття Трійці Барта, все ж ніхто не здатний відділити Трійцю від тілесного й конкретного антропоморфізму. Втілення Бога в людському образі Христа, нехай то в способі Його існування або через одну з осіб Божества, - це абсолютно очевидні випадки тілесності. Складність полягає в тому, що традиційне християнство практично завжди ставить особистість Христа як Божественну, як Другу Складову Трійці, яка рівнозначна в усіх відношеннях Богу, одночасно заявляючи, що людяність Ісуса є однаковою

практично в усіх контекстах (включаючи гріх) з земною. Ця позиція є парадоксальною, суперечливою й ігнорує логіку. Основоположний принцип християнства, тим не менше, мало приваблює сучасне раціональне мислення і, як такий, незрозумілий для сучасної людини, яка ретельно вивчає деталі, озброївшись суворими критеріями. Багато сучасних християнських вчених та богословів не готові заперечувати або засуджувати традиційні вимоги, але ще не розуміють, як довести їхню обґрунтованість. Змушені застосовувати циркулярні аргументи, вони висувують свої вимоги без логічного обґрунтування й тим самим повторяють у багатьох випадках думки, які обговорювались на початку століття або були відкинуті як еретичні. В жодному випадку не потрібно заперечувати звинувачення в антропоморфізмі, тілесності і, у деяких випадках, в трибожності...

Джерелом цього парадоксу, можливо, є Новий Заповіт. Жодне слово з Нового Заповіту не було написано або затверджено самим Ісусом. Писання Нового Заповіту було продуктом наступних поколінь, створеним різними авторами в різних місцях, суспільствах і в різний час. Новий Заповіт в його сучасному вигляді, кількості й порядку не був доступний раннім християнам протягом століть після смерті Ісуса та його учнів. Ці книги були написані для особливих потреб конкретних груп людей, і ідея об'єднати їх в один авторитетний том була запізненою і не в душі авторів. Одним з головних факторів могло бути існування уже складеної єврейської Біблії. Компіляція, збирання й ідентифікація цієї конкретної групи творів (процес канонізації) як окремої й авторитетної цілості були результатом складного розвитку християнської Церкви. Церква витратила 367 років для складання списку писань і канону, який містив би всі канонічні писання нашого часу (Новий Заповіт).

Апологети Нового Заповіту широко різняться в процесі складання й історії канону Нового Заповіту – авторів, місць, джерел і дат. Традиційні або православні вчені заявляють, що Новий Заповіт є абсолютно автентичною й натхненною працею учнів, приписують практично все писання Нового За-

повіту учням, або апостолам. Сучасні вчені, дотримуючись формальної, редакційної, літературної критики й історичного підходу до Нового Заповіту, не погоджуються з традиційним поглядом на автентичність і божественну природу Писань Нового Заповіту. Вони стверджують, що книги Нового Заповіту – це не праці безпосередніх учнів Ісуса, а твори, складені через багато років після життя їхнього авторами, переважно невідомими нам. Вони стверджують, що умови створення (автор, час, місце, випадок і будь-які конкретні умови) не відомі в жодному з новозавітних Писань, окрім Послань Павла. Далі вони стверджують, що Ісус ніколи не просив своїх учнів щось викладати в письмовому вигляді. Після його воскресіння учні займались проповідуванням про кінець світу й пришествя Царства Божого й тому менше за все цікавились написанням слів Ісуса. Більше того, віра в те, що есхатологічний й пророчий Дух діяв посеред них, змусила перших християн більше сконцентруватися на усній передачі й проповіді, ніж на написанні Євангелій.

Відповідно, слово або традиція передавалися в усній формі до другого покоління, коли з часом ентузіазм стосовно Другого пришествия Ісуса зменшився. Коли його затримка викликала низку проблем, книги почали записуватись. В цей проміжок часу з'явилися нові фрази й були додані в старе джерело. Євангелія з'явилась приблизно через 50-60 років. Окрім того, письменники Нового Заповіту були не просто біографами, які повідомляли історичні події в їхній вихідній формі. Вони відповідали на певну «життєву ситуацію» (*Sitz im Leben*), тобто вони могли мати свої інтереси. Вони були богословами свого часу й робили спільним доробком смисл послання. Тому спроба скласти картину життя, яка ховається за сорокап'яти-сімдесятилітньою історією до написання Євангелій, не можуть принести істотних результатів на шляху до достовірності. Існувала величезна прірва між тим, що Ісус розглядав й представляв сам, і тим, як рання Церква тлумачила його як Христа, Господа або Сина Божого. Тоді можна зрозуміти, що ці книги – всього лише інтерпретації події існування Христа й не дають нам точної й достовірної інформації

про те, що Ісус проповідував про себе й ким він був насправді. Процес канонізації поширювався протягом століття. Канон на Заході був закритий у п'ятому столітті під впливом Святого Августина та Ієроніма. Для грецької церкви на Сході питання було вирішене імператором Костянтином. Він наказав Євсевію підготувати 50 примірників Писання, які будуть використовуватись у новій столиці. Таким чином, 27 новозавітних книг, включених у ці копії, отримали напівофіційне визнання.

Тепер коли ми читаємо Новий Заповіт як книгу, ми фактично читаємо список книг, які деякі з християнських єпископів схвалювали й затверджували через більше ніж триста років після смерті Ісуса, а також під тиском імператора. Три століття – це довгий термін. Очевидно, було б неймовірним наводити захист, керівництво й розраджувальну роботу Святого Духа, виключаючи людей з усіма їхніми обмеженнями, які ховаються за самими буквами книг Нового Заповіту. Єдиний переконливий висновок, який можна зробити, – це те, що автори, компілятори й канонізатори Нового Заповіту були, зрештою, простими людьми.

На головне питання: «Що ви думаєте про Христа?» – письменники Нового Заповіту відповідали різними варіантами. Він – пророк, принц янголів, він – Христос, Месія, Син Людський, Син Божий, Кіріос у значенні «Господь», і за Євангелієм від Івана, він є Логосом або Теосом, що традиційно перекладається як «Бог». Це позначення надзвичайно важливе для нашого вивчення антропоморфізму, тому що якщо Ісус прикрашений всіма звеличувальними атрибутами Бога (божественність, вічність, абсолютне космічне панування), вважається рівним з Богом і, зрештою, позначається реальним титулом «Бог», після всього цього неможливо сказати, що поняття Нового Заповіту про божество Ісуса не є антропоморфічним або тілесним.

Здається, що колись Церква вирішила віддати перевагу Логосу, або Теософії, і погодилась, що Ісус був Богом, особливо в контексті Великоднього досвіду. Теософія Івана, яку він міг використовувати як комунікативний інструмент, була абсолютними настроями *ho theos* (Бог). Цей перехід підкреслює

історичний факт, що висока христологія та глибока божественність Ісуса не була оригінальною ідеєю Ісуса або його безпосередніх учнів. Своїм походженням і змістом вона зобов'язана пізнім християнським уявленням про Ісуса в контексті Великоднього досвіду. Його більш пізні абсолютні увертюри й гамбіти суто теологічно вмотивовані.

Процес обожнення Ісуса був поступовим, тривав століттями, як і процес канонізації Нового Заповіту. Після того як Церква вирішила, що Ісус був божественним в контексті Великоднього досвіду небесного Ісуса, вони ретельно відібрали ті Євангелії та інші матеріали, які, як вони припускали, підтримували точку зору Церкви. В іншому випадку взаємовиключні христології Ісуса як пророка, янгола, Месії та Господа були метафоризовані, щоб описати людину з божественними атрибутами та якостями і зрештою – як божество. Тому людство й божественність якось змішались в історичній людині, Ісусі з Назарету, що виявилось найвищою ілюстрацією й кульмінацією антропоморфізму й тілесності й виявилось зручним, забезпечуючи контекст, термінологію й концептуальні рамки для більш пізніх християн, щоб ті прийняли ризиковані виміри. Це означало, що, можливо, через вплив Івано-христології апостольські Отці не сумніваючись прийняли божественність Ісуса. Наприклад, Гнат без сумнівів назвав Ісуса Богом.

Схоже на те, що деякі з новозаповітних книг, особливо якщо вони розглядаються в контексті більш пізніх теологічних подій, імовірно, звели Ісуса Христа в статус божества й зробили його в певних аспектах рівним Богу. Не дивлячись на те, що ці уривки містять різні тлумачення, можливість висновку більш пізніх христологічних домагань про абсолютну божественність є сумнівною, особливо в контексті монотеїстичних уривків у новозавітних книгах. Далі є кілька уривків, особливо в Синоптичних Євангеліях, які підкреслюють абсолютну єдність й унікальність Всевишнього Бога (Мк. 12:29-32). З іншого боку, є інші місця в текстах, які наводять на тему підкорення Ісуса Богу Отцю та прийняттю Його в хре-

щенні (Лк. 6:12, 10:22, 3:22, Мф. 19:17, 11:27, Ів. 7:29-33, Мф. 3:16-17).

Тут потрібно додати, що всі вищезгадані уривки не доводять глибоку й абсолютну божественність Ісуса, в яку вірять багато традиційних християн. Похідна, кінцева або підпорядкована божественність – це не те саме, що абсолютна божественність. Окрім того, хоча ці уривки потрібно трактувати як такі, що надають божественний статус Ісусу, тим не менше, вони залишають низку важливих питань, невіршених стосовно відносин Ісуса з Богом і людьми, істинної природи й сутності Бога, монотеїзму, тритеїзму, антропоморфізму, тілесності й трансцендентності.

Рання церква без сумнівів приписувала Ісусу повномасштабну божественність, включаючи вказування абсолютних божественних титулів, дій, атрибутів і функцій. Це приписування божественності не викликало багатьох проблем, поки віра була обмежена християнами, зацікавленими виключно в спасінні. Це був лише Бог, і ніхто, окрім Бога, не міг принести спасіння людству, охопленому гріхом. Проблема виникла, коли Церкві довелося стикнутись із зовнішнім світом і доводити значення й мудрість християнського вчення. Оскільки той, кого християни називали Богом, був також тим, хто народився, жив звичайним життям протягом близько тридцяти років, їв, пив, страждав і був безжально розп'ятий. Такими були реалії, свідком яких була сама Церква. Заяви язичника-філософа Цельса, який жив у II столітті, точно визначили проблему: «Його послідовники зробили з нього Бога... Ідея про посланого Бога позбавлена сенсу. Чому Бог зійшов для виправдання усього? Хіба це не робить Бога мінливим?» Він жорстоко атакував християнство й теологію його інкарнації й назвав її «ворожою до всіх позитивних людських цінностей».

Спостерігався також тиск зсередини. По-перше, ця плутанина спричинила деякі з найбільш ранніх доктринальних розбіжностей у самій Церкві, а потім змусила Церкву стати більш пунктуальною. Внутрішній тиск вимагав логічного захисту й зрозумілих пояснень суперечливих позицій, особливо для запобігання жорстоким нападам євреїв та язичників. У

ранньому християнстві такі заяви, як «віра – не в стражданнях, а в дії», були підняті Маркіоном, Птолемеем і гностиками. Маркіон, наприклад, абсолютно заперечував те, що Ісус був людиною. Його Ісус був занадто величний, щоб бути ув'язненим в людському тілі. Це було одним з віровчень Маркіона – докетизм (вчення, яке стверджує, що Ісус, як лише здавалось, мав фізичне тіло й фізично помирав, але насправді він був безтілесним, чистим духом і, відповідно, не міг померти фізично).

Церква, намагаючись захистити паству Христа, не могла сама уникнути проблеми, яку вона намагалась вирішити, – проблему докетизму. Сама Церква підкреслювала божественність Ісуса до такої міри, що лінія розподілу між його людською подобою й божественністю виявилася передчасно розмитою. Батько Церкви Климент Олександрійський був «близький до докетизму»¹⁷. Чим більше Церква підкреслювала божественність Ісуса, використовуючи концепцію Бога, тим складніше ставало довести, що Ісус з Назарету був також Сином Божим і Одним і Тим самим створінням від Бога. Церкві не вдалося врятуватися від м'якого докетизму, який проходить через христологію древньої церкви.¹⁸

Християнство, щоб довести свою інтелектуальну цінність і запобігти атакам язичництва, грецької філософії та юдаїзму, не мало іншого вибору, окрім того, щоб бути більш точним у своїх вченнях стосовно відносин між Богом Отцем й Ісусом Христом. Для нехристиянських євреїв і язичників було складно зрозуміти твердження монотеїзму з одного боку й божественності Ісуса Христа, включаючи його страждання й розп'яття як Бога – з іншого. Християнські апологети, такі як Юстин Мартир, Теофіл, Татіан, Арістідіс й Афінатор, відповіли на цю доволі незручну ситуацію філософськими припущеннями, щоб виправдати істину християнства. Вони намагалися провести доволі чітку грань між Богом і Ісусом, використовуючи філософські концепції того часу. Юстин, найвідоміший із них, наприклад, наполягав на тому, що хоча Ісус прийшов від Бога, він не був ідентичний до Бога. Ісус був Богом, народженим від Бога. Він був божественним, але не в

первинному сенсі. Його божественність була похідною.¹⁹ Він був уже існуючим Логосом, Божим агентом у творенні, через якого були створені всі створіння. Тому його можна було назвати Господом і поклонятись як божественному, але з точки зору другого порядку.²⁰ Інші апологети, зокрема Татіан й Іполит, пішли за Юстином у його ідеях трансцендентності Бога, його незмінності й неподібності, зберігаючи христологію Логоса.

Апологети очевидно зображували Логоса, як цього вимагає праця творення, підкоряючись Богу-Отцю. Вони також обмежили Логос порівняно з Самим Богом, щоб гарантувати обов'язкову ідею монотеїзму. У цій логосівській інтерпретації апологетів були залишки середнього платонізму. Логос розглядався стосовно космосу й світу, щоб підкреслити абсолютну трансцендентність Бога, невидимість і непізнаваність. Всемогутній Бог був занадто трансцендентним, щоб напряду спілкуватися з людьми та світом. Логос, продукт творчої волі Бога, був посередником, похідним богом. Церковні отці, такі як Тертуліан (160-220) та Ориген (185-254), чітко підтримували позицію апологетів стосовно вторинних, покірних і похідних відносин Христа з Богом. Перевага Бога й монархія зберігаються, оскільки Син використовує сили й правила, дані йому Отцем.²¹ Син поверне це Отцю, коли світ закінчиться. Отець є гарантом монархії, Син переміщається на друге місце, у той час як Духу призначається третє місце. Трійця Тертуліана не метафізична, а економічна або динамічна за своєю природою. Лише Отець залишається вічним трансцендентним Богом, у той час як інші істоти походять від *unitas significantia*, тому що в них є завдання, яке вони повинні виконати. Його концепція єдності також не є математичною. У Божестві немає розподілу. Це більш філософськи, більш органічно, оскільки є конструктивна інтеграція у Божестві волі й людей. Тертуліан увів у христологію поняття «облік», «маска».

Ориген також підкреслив похідну й вторинну роль Ісуса. Він прирівнює процесію Логоса від Отця з процесією волі від розуму. Акт волі не відрізає нічого від розуму й не викликає розподілу всередині нього. Логотипи тоді мають вторинне

значення й заслуговують вторинної честі. У цьому випадку Ориген не допускає поклоніння будь-якому прояву буття, такому як Христос, але лише дозволяє поклоніння Богу-Отцю, Якому молився навіть Христос. Молитви, які пропонувались Христу, повинні передаватись Богу через Христа. Бог перевершує і Христа, і Дух, оскільки вони перевершують царство нижчих створінь.

Іриней (202) і Климент Олександрійський (150-215) були більше традиціоналістами, ніж філософами. Вони не шукали інтелектуальних таумачень, щоб позначити відносини між Отцем, Сином і Святим Духом, покладаючись замість цього на традиційну термінологію, а не на філософські поняття. У численних випадках їхні думки були відмінними від апологетів стосовно розуміння христології Логоса, і для обох Логос, який втілювався в Ісусі Христі, був не менший, ніж Сам Бог. Для Іринея думати про Логос в похідних термінах і підкоряти його Богу або думати про нього, як про іншу істоту, як це робили апологети, було шкідливо для його рятівної роботи і, відповідно, неможливо. Він повністю ідентифікував Логос, або Сина, з Отцем. Одним словом, Логос – це Бог, але Бог явлений, а не недоступний Бог, не доступний і відділений від світу.²⁴

Ми можемо завершити цю частину обговорення, підкресливши, що до II століття н.е. парадигма християнського вчення в цілому й вчення про Христа не були чітко фіксованими, а скоріше гнучкими й заплутаними. Ідеї підкорення, похідного й вторинності рангу Христа були поширені серед мислячих християн, таких як Юстин. З іншої сторони, традиціоналісти, як і православна церква, якщо ми можемо використовувати цей термін, більше схиляються до Єдності, Рівності й Вічності Христа, і ставлять його нарівні з Богом-Отцем. Останнє не було без притаманних йому сумнівів і проблем і, крім того, було формою імовірного докетизму. Таким чином, звинувачували в тілесності, антропоморфізмі, багатобожності, а також в ірраціоналізмі навіть їхніх суперників-язичників, таких як Цельс.

Розпливчастий докетизм Церкви знайшов своє остаточне вираження в модалістських монархістів, які строго підтримували божественну єдність, ототожнюючи Ісуса з Богом, Творцем, Отцем Всесвіту. Будь-яке припущення про те, що Ісус, Слово або Син, був іншим або відмінним від Отця, здавалось модалістам таким, що неминуче ображає двох Богів. Це був Праксей (близько 210), а потім Ноет, обидва з Малої Азії, які надали цьому переконанню справжнього богословського значення приблизно в 200 р. н.е. Вони стверджували, що весь Бог присутній в Ісусі. Савелій (215) – єпископ Птолемаїди Пентапольської, засновник савеліанства – вчення про Святу Трійцю, визнаного єретичним, став видатним і найважливішим теологом руху. Їхня позиція була доволі простою. Немає Бога, окрім Єдиного Творця й Вседержителя світу, як сказано в Писанні. Христос був Богом. Тоді він і є той Творець, якого люди називають Отцем. Вони використали вказівки ідентичності, такі як «Я і Отець – одне ціле», і підкреслювали абсолютну подібність та ідентичність Ісуса й Бога. Вони звинувачували православних християн у троїзмі.

Ця екстремальна точка зору й точність у відносинах Ісуса з Богом, можливо, були відгалуженням ортодоксальних вчень й основою двозначності. Поклоніння Ісусу з абсолютними титулами, такими як Господь, і зрозумілість у назві «Бог» могли б привести кого-небудь до стирання відмінностей між Ісусом і Богом. Нам говорять, що такі фрази, як «Бог рождається», «Бог у стражданнях» або «мертвий Бог», були настільки поширені серед християн, що навіть Тертуліан, не зважаючи на всю ворожість до монархістів-модулістів, не міг уникнути їх використання. Головна відмінність між двома сторонами – це точність і систематизація. Модалістські монархісти систематизували популярну християнську віру в Христа зрозумілим і точним чином. Це був сміливий крок до того, щоб надати точного богословського відтінку доволі двозначній християнській релігійній мові. Церква не могла прийняти його через його небезпечні наслідки. Це були всього лише наївна тілесність і патріасизм, хоча вони й захищали божественність Ісуса, а також монотеїзм – мета, до якої прагнула Церква, сама ж

Церква не могла схвалити настільки сміливі терміни через імовірні наслідки. Якщо увесь Бог присутній в історичному Ісусі, тоді трансцендентність Бога зводиться нанівець. Переднікейська церква прагнула стверджувати, що якимось чином була частина Бога, яка не була втілена й тому дозволила Богу перевершити Його повну присутність в Ісусі. Але ця заплутана точка зору була неприйнятною для віруючих, які шукали спасіння.

Антропоморфні й «тілесні» уривки Старого Заповіту відіграли важливу роль у тлумаченні трисединої божественності. Бог був також відомий як трансцендентний у грецькій філософії, це б висміяло антропоморфне або яке-небудь інше уявлення про Бога як рудиментарне або язичницьке. Вторинна, похідна божественна істота вчення платонізму була початково корисна для збереження абсолютної трансцендентності Бога й уникнення звинувачення в язичництві. З іншого боку, таке поняття божественності не було достатнім для цілі спасіння. Прості віруючі, які надають перевагу власному спасінню поза межами Божественної досконалості, пожегали Ним на вівтарі своїх гріхів. Це напруження залишалося невід'ємною частиною усієї історії христології. Враховуючи, що на карту поставлені трансцендентність Бога й невиразність, захисники православ'я, окрім Зефіріна, єпископа Риму, засудили монархістів-модалістів як еретиків. Хоча антропоморфне положення продовжувало проявлятися навіть після його засудження, протягом всієї християнської історії людей часто засуджували за заперечення божественності Христа, але рідко – за заперечення відмінностей між Отцем і Сином. Заперечення перше в цілому показувалося як нехристиянське, а заперечення останнього – як нерозумне. Не дивлячись на сильну опозицію, модалізм, або кришталеве чисте антропоморфне розуміння Бога, залишався широко розповсюдженим явищем, особливо серед простих християн. Це приймалося більшістю простих людей і перебувало в гармонії з пануючим благочестям того часу.

Між іншим, інший тип монархізму став актуальним як на Сході, так і на Заході, і він зсунув питання про відносини Ісуса

з Богом до іншої крайності. На Заході Теодот (бл. 190) вчив, що Ісус був людиною. Ісус був народжений від діви в результаті особливого веління Бога через Святого Духа. Його народження від діви не зробило його богом або божественною істотою. Бог перевінив його благочестя протягом земного життя, а потім дозволив Святому Духу зійти на нього під час хрещення. У Бога була мета для нього, і Він готував його для цього. Ісус став Христом під час свого хрещення і в результаті реалізації свого покликання, а не завдяки своїй небесній природі або божественності. Окрім того, Ісус перевершував все людство в добродійності й став авторитетом над ними. Його всиновлення жодним чином не робило з нього Бога. Він завжди залишався слухняним слугою Бога. Теодот в результаті був охарактеризований як засновник повстання, яке відрікалось від Бога, адопціонізму. Адопціоністи використовували біблійні монотеїстичні уривки, євангельські уривки про відмінності й субординацію і, зрештою, абсолютно зрозумілі євангельські уривки, які підкреслюють слабку людську природу Ісуса, його земну природу. Вони також змогли знайти баланс між трансцендентністю і смертю Христа. Проте їхні ідеї не відповідали православ'ю.

На Сході цей рух значною мірою зародився під керівництвом Павла Самосата, єпископа Антіохії, столиці королівки Зенобії з царства Пальміри. Він помітив, що Ісус не мав сутності божественної природи. Його природа була людською, оскільки він був людиною «з-під», а не «зверху» і не мав божественної субстанції. Ісус народився як звичайна людина, але став мудрим і здобув знання. Логос Бога надихнув його зверху й жив у ньому як внутрішня людина. Ісус не втратив ні людську подобу, ні людську природу. Вона завжди переважала в ньому. Він був цивілізований і ним управляв Логос. Об'єднання Логоса й Ісуса не було об'єднанням сутності або злиттям, а скоріше волею та якістю. Марія народила й привнесла не божественного Логоса, а людину Ісуса, такого ж, як усі інші люди. Більше того, Ісус був людиною, який був помазаний у хрещенні Духом з небес, а не Логосом.

Ісус був особливим у тому сенсі, що жив під постійною Божою благодаттю особливого рівня. Його унікальність полягала в єдності його характеру й волі, а не в єдності його сутності або природи з Богом.

Так само нам дозволено говорити про передіснування Ісуса у зв'язку з його благостинею і в сенсі передуючої ступені Бога. Очевидно, що Павло Самосатський не вірив у Божественну природу Ісуса. З іншого боку, на додачу до його адобіціонізму, він прагнув довести припущення про те, що Ісус мав божественну природу або був від природи Сином Божим, що шкодило монотеїзму, оскільки це призвело до подвійності у Божестві. Павло видалив з богослужіння усі церковні псалми, які в будь-якому сенсі висловлювали суттєву божественність Христа. Відповідно, Павло був засуджений на Антіохійському помісному соборі, який відбувся в 269 р., а не на наступних зборах, які не приймали рішення з приводу цього питання. Він був оголошений єретиком, тому що заперечував існування Ісуса-Бога та його єдність з Богом, або, іншими словами, його істинну божественність.

Хоча обидва типи монархізму були засуджені як єретичні, вони по-різному оспорювали й підштовхували ортодоксію до проходження величезних труднощів, пов'язаних з їхнім розумінням трансцендентності й єдності Бога, а також спробою прояснити її в зрозумілих термінах. Православні Отці наполягали на своєму понятті відносної єдності Бога, притримуючись своєї христології Логосу. До кінця третього століття логоська христологія стала загальноприйнятою в усіх частинах Церкви й знайшла своє місце в більшості віросповідань, які виокремились у цей період, особливо на Сході.

Хоча офіційна христологія Логосу, або віра в божественну природу Ісуса, позбавилась від боголюдського вчення про динамічний монархізм, це вчення не зникло безслідно. Лук'ян й Арій були натхненні тлумаченнями й логікою єпископа Павла. Арій почав публічну дискусію про природу Христа та його ставлення до Бога й викликав сильне збурення. Арій стверджував, що Бог один – і субстанція, і особистість. Він є єдиною вічною і невмирущою істотою. Логос, істота яка

існувала до цього, є всього лише істотою. Був час, коли його не було, і тоді він був створений Отцем з нічого. Те, що є вірним стосовно синівських відносин, вірно для Ісуса – Сина Бога-Отця. Отець існував до Сина. Син Ісус був створений Отцем з субстанції, яка не існувала до створення Ісуса. Арій використав такі біблійські свідчення, як Ів. 14:28, де Ісус категорично заявляв, що Отець «більший за мене», та Ів. 17:20-26, де Ісус заохочував учнів ставати «єдиним, як ми єдині». Арій стверджував, що учні не були єдині з Богом або Ісусом в контексті втілення Божественної природи або субстанції, але були єдиними в волі. Так само єдність Сина з Отцем була волею Божою, а не Божественністю або Сутністю. Окрім того, 1 Кор. 8:5-6 цитувалось, щоб розрізнити Бога та Христа. Бог є досконалим, але Син Божий удосконалює свою мудрість і пізнання й, відповідно, змінюється. Сина можна назвати Логосом, але його потрібно відрізнити від вічного безособового Логосу або Розуму Бога. Сутність Сина не співпадає з сутністю Бога й людських істот. Син, який втілювався в Ісусі, є першим зі всіх творінь і, відповідно, на порядок вищий, ніж будь-яке інше створіння, чи то ангел, чи людина. Через те, що він робив під час свого земного життя, зберігаючи непохитну відданість Божественній волі, Сину була дана слава й світлість, і його навіть можна було назвати «Богом» і поклонятись. Але ототожнювати його з Божою сутністю значить зневажати Бога.

Це вчення Арія про «напівбога» було відкинуте прихильниками православної христології Логосу й переможене як ересь.

Це внутрішнє протиріччя між трансцендентними поглядами й спокутуванням через жертвну смерть Бога було джерелом хвилювань обох сторін. Аріани чомусь надали перевагу переродженню Бога, а не обожненню й імовірному спокутуванню. Офіційна сторона могла жити з цим напруженням й надавати цьому значення штучними зв'язками й ірраціональними умовами. Саме цього досяг Афанасій Великий на Першому Нікейському соборі – при розгляді відверто аріанського сповідання віри Євсевія Нікомедійського про Христа – і христологія Логоса раз і назавжди отримала перемогу над своїми

суперниками. У 325 році н.е. імператор Костянтин скликав Нікейський собор – перший Вселенський -, і керував ним, щоб розробити положення віри для об'єднання Церкви. Нікейський символ віри заявляв, що «Отець і Син мають одну й ту ж саму субстанцію» (homoousios). І коли логоська христологія отримала повну перемогу, традиційний погляд на Найвище Божество як на одну субстанцію і, разом з тим, на реальну й абсолютну людську природу Спасителя був засуджений як неприйнятний для Церкви. Не дивлячись на те, що Арій був засуджений як еретик і вважався таким протягом століть, його щире піклування про християнство й його істинне розуміння уривків Біблії не могли бути заперечені. Насправді Арій нічого нового не проповідував, окрім синхронізації й систематизації колишніх трансцендентних проблем у відкритій і послідовній формі. Більше того, він змусив ортодоксі вийти зі своєї зони комфорту, щоб змусити її подивитись на дійсність, яка її не тішила, і з якою ортодокси не готові були зустрітись. Реакція православ'я була пропорційно руйнівною. Вони звинуватили Арія в викривленні Письма, але не помітили, як зробили те саме. Окрім того, вони змушені були прийняти небіблійський, і абсолютно філософський, а також парадоксальний термін, «омоусіоз» - богословське поняття, яке виражає єдність божественної природи (сутності) в особі Отця, Сина й Святого Духа.

Традиційне християнство вже давно уникає реальних пошуків й питань стосовно його уявлень про трансцендентальний монотеїзм та його розуміння особи Христа. Во ім'я містерій і парадоксів воно довго збивало з пантелику багатьох раціонально орієнтованих віруючих. Арій відкрив ці істинні проблеми для суспільної сфери й тим самим спричинив тривогу мас. Сьогодні в нього могло б бути багато послідовників навіть серед сучасних християн, мирян і духовенства. Одним словом, Арій був однією з тих авантюрих, але культивованих душ, які намагались визначити й знайти вирішення проблеми відносин Христа із Всемогутнім Богом, використовуючи точний виклад і зрозумілість думки; фактори, які для Церкви

знищили б «таємницю» втілення. Ця таємниця була підтримана Нікейським собором.

Нікейська формула є докетичною, суперечливою й тілесною. Для А. Гарнака це «абсурд».²⁵ Це очевидно підривало істинну людиноподібність Ісуса зусиллями задля підтримки божественності Ісуса. Дійсно, історія християнської догми після Нікейського собору – це історія створення концепції віри в Боголюдину. Нащадки пішли за ним у визначенні християнства як віри, сконцентрованої навколо спокутувальної праці Ісуса, Боголюдини, і як східне, так і західне християнство віддано дотримувалось більш широкої основи нікейської христології, хоча тут і там були невеликі відмінності. На жаль, це не був ні Святий Дух, ні єкуменічний синод з трьох сотень єпископів, які керували роботою Собору. Вводив це імператор Костянтин та його залізний кулак. Це було вирішальним фактором, хоча їм була забезпечена нещира пошана й улесливі слова. І також невдало те, що пізнє християнство надавало великого значення й авторитету рішенням і термінам Собору, релігійний характер яких був більше подібний на політичний й боротьбу з аріанством.

Центральною фразою цього християнського сповідування є *homoousios* – Єдиносущий – однієї субстанції з Отцем. Хоча очевидно, що цей богословський термін не був прийнятним богословським рішенням. Це було рішення мирянина, щоб надати чистоти й абсолютної божественності Христу без великої точності, пояснень і раціональності. Він не зберіг меж між Христом і трансцендентним Богом – вихідним поняттям ієрархічної еманційної Трійці, яку описували ранні отці-платоніки, і не зберіг таємницю своєї таємниці, закритої в своєму футлярі. Скоріше, це принесло монархічне розуміння в публічну сферу й впевнено нав'язало чіткі умови.

Енергійно це оспороюючи, аріанці стверджували, що така аналогія й ідентичність абсолютно не підходять для відносин між Богом і Логосом, висуваючи три причини для обґрунтування своєї думки: 1) Бог-Отець існував сам по собі, був вічним і непохідним, у той час як Син був Створений Отцем. Тому Отець і Син не могли бути повністю повноправними. 2)

Отець не був ні народженим, ні зворотним, у той час як Син був народжений, приведений у світ. 3) Отець породив Сина, Бога, у той час як Син не породив іншого Сина. Як могли непохідний Отець і народжений Син бути рівноправними? Аріанські роздуми були логічними, раціональними й систематичними. У традиційних апостольських Отців, таких як Афанасій Великий, з іншого боку, багато що було нелогічним і заплутаним, а їхні відповіді – суперечливі. Їхнє вчення зробило Сина ненародженим і народженим, не народженим як частина всього Божества, але народженим Отцем, - як відносини всередині Трійці. Гарнак справедливо стверджує, що «насправді жодна філософія в існуванні не мала формул, які могли б представити в зрозумілій формі положення Афанасія».²⁶ Те ж саме можна сказати про подальшу християнську тринітарну думку в цілому.

Християнство отримало владу, але політична влада не була реальним вирішенням нереальних богословських труднощів. Ці глибокі богословські лабіринти продовжували переслідувати керівництво церкви, а також віруючих. Очевидно, що чітке вчення про Трійцю було включено в «Нікейський символ віри», хоча було зроблено лише одне визначене твердження стосовно Святого Духа, Третьої складової Святої Трійці. Божество Христа (центральна проблема нашого вивчення антропоморфізму в християнстві) було повністю збережене та було застраховане як від теологічної, так і філософської критики, яка до цього дискредитувала модалізм. Усі шляхи, які ведуть до божественного стану Христа, Спасителя, та імпульси, які ведуть до Його звеличення до найвищого можливого місця й богослужіння, що й Самого Бога, давались легко, його прихильники не були засуджені за політеїзм, обскурантизм або антропоморфізм. Не було такого акценту на однакову божественність Святого Духа. Недавно доданий пункт Нікейського Символу віри залишився невизначеним і неоднозначним. З іншого боку, оскільки Символ віри на Соборі прийняли під тиском Костянтина, не зважаючи на те, що переважна більшість єпископів були проти, він не урегулював богословської суперечки про божественність Святого Духа. Сут-

ність Ісуса була визначена, але Собор не зміг уточнити роль або природу Святого Духа, який вважався рівним і вічним членом Божественної Трійці. Собор фактично забезпечував політичні або дипломатичні рішення богословських проблем. Довільні рішення Собору тимчасово допомогли втихомирити конфліктні емоції й тлумачення без значного довготривалого богословського впливу або задоволення. Первинні твердження про те, що рішення Собору були направлені Провидцем Святого Духа, невдовзі були викриті й визнані неправильними. Потрібно було лише передумати самому Костянтину (у 336 р.), особливо після його смерті в 337 р., змінити так званий Святий Дух з печаткою рішень Собору й викладенням божественної волі. Він перевернув все з ніг на голову. За імператорським наказом Собори були перетворені на злочинців, а винні оголошені святими. Аріан з його так званими єретичними поглядами був удостоєний честі, а Афанасій був висланий. Слова «весь світ стогнав від здивування, виявивши, що він аріанець» не є перебільшенням. І знову імператорська влада спочатку в особі Валентиніана (364), а потім Феодосія (380) допомогла Нікейському Символу віри з деякими змінами й доповненнями на Константинопольському соборі в 381 році.

Тут потрібно згадати кападокійських Отців, Василя Великого (бл. 330-379), Григорія Назіанзіна (329-бл. 390) і Григорія Ніського (бл. 335-394) – молодшого брата Василя Великого, відомих тлумаченням тринітарної формури. Отці-кападокійці розробили догмат про Трійцю, який був затверджений на Другому вселенському соборі (381 р.). Це вчення включає наступне: Бог-Отець, Бог-Син і Бог Святий Дух – це три іпостасі, або три особи, однієї Сутності – Бога Трійці. Іпостасі, або особи, Трійці відрізняються ставленням один до одного. Отець – це єдине начало, або єдине джерело, всього, що існує на світі, у тому числі Слова й Святого Духу. Хоча вони повністю погоджувались з Афанасієм Великим і приписували істинну й належну божественність Ісусу Христу, визнаючи його в тій же субстанції та природі, що й Отця, вони погоджувались з ними в питанні про подоби. За Афанасієм, Дух має таке саме відношення природи й порядку стосовно Сина, яке

Син має стосовно Бога=Отця, тим самими він захищав божественність Духа. Оскільки людина може бути отцем, сином і братом, сутністю Бога може бути Отець, Син або Святий Дух. Кападокійці не погодились. Вони стверджували, що Отець, Син і Дух були трьома єдиними особами, наполягаючи на їхній єдності.

Ця формула Кападокійської Трійці є одним з двох головних типів вчень, які використовувались протягом всієї християнської історії для об'єднання понять Трійці. Кападокійці починають з розгляду трьох осіб, як ми тільки що побачили, у той час як августиїнська теологія підкреслює рівну Трійцю, розрізняючи іпостасі в термінах їхніх внутрішніх відносин всередині людини (наприклад, пам'ять, воля, інтелект або любов, люблячий – *amans* - і об'єкт любові - *quod*). Обидва типи є незадовільними й містять багато недоліків. Перший, наприклад, може призвести до вульгарного тритеїзму, у той час як останній може призвести до савеліанства або унітаризму. Незалежно від того, як багато людей протестують проти тих століть спільної діяльності й спільної волі, тяжко назвати теологію, яка ґрунтується на такому визначенні спільної природи Трійці, монотеїстичною. Хоча тринітарна формула Божественності – одна субстанція в трьох особах або три незалежні реальності – отримала звання «наукової» формули, вона не змогла забезпечити зрозумілого вирішення проблеми, сформульованої нею, тобто сутності історичного Ісуса та його відносин з Богом. Слова, використані для розрізнення іпостасей Вічної Трійці, як сказав Пол Тілліх, «порожніми».²⁸ Сповідання цього догмату може й не привести до докетизму, савеліанства або модалізму Афанасія, але це може привести до чогось більш катастрофічного, а саме – тритеїзму.

Отож, очевидно, що православні Отці наполягали на істинній, досконалій, повній божественності Ісуса Христа. Вони прагнули підтримувати два суперечливих принципи, тобто трансцендентність і неможливість вираження Бога в постаті Бога-Отця й повне втілення Бога в людській постаті. Усі пояснення, надані для пояснення цього, або будь-яке інше тлумачення вказують на безсумнівні тілесність й антропо-

морфність. Неможливо стверджувати, що людина, яка прожила істинне, повне й історичне людське життя, була насправді втіленням Бога, а потім прагнути уникати або відкидати звичувачення в тілесності й антропоморфізмі. Це стає ще більш очевидним, коли ми переходимо до обговорення волі й природи постаті Ісуса Христа, які були предметом більш пізніх суперечок. Це було, при чому завжди, християнським прагненням до можливості спокутування, яке привело їх до проголошення й підтримання божественності Ісуса Христа. Ранні Отці Церкви протягнули ниточку до Константинопольського собору, і ця спільна ниточка й зацікавленість зшили християнське вчення, і це було необхідно, щоб захистити необхідну божественність Христа одночасно зі спробами зберегти трансцендентність Бога. У той же час завжди залишалось питання про людську сутність Христа. Її неможливо заперечувати, оскільки за Євангелієм Ісус був історичною дійсністю. Як тільки Церква різними шляхами нарешті дійшла висновку, що Ісус був Богом й повністю божественний, вона стикнулася з необхідністю якимось чином примирити цю божественну/людську єдність, знайти баланс і розтлумачити ці відносини. Складність вивчення постаті Христа як одночасно божественної, так і людської, привела деяких до докетизму (одне з найстаріших християнських вчень, яке заперечувало дійсність страждань Христа та його втілення як таке, що суперечить уявленням про неупередженість і необмеженість Бога, і стверджувало ілюзорність його існування), інших — до адоптизму (прихильники цього вчення стверджували, що людина Ісус перетворився на Сина Божого під час хрещення, коли в нього ввійшов Святий Дух). Визнання абсолютної, чистої божественності для Ісуса зробило проблему більш гострою.

Усього через кілька десятиліть після Нікейського собору маятник повністю похитнувся в іншу сторону. Йшлося тепер не про передіснування Сина або про взаємовідносинах Бога-Сина з Отцем, а скоріше про співвідношення Бога з людиною в особі історичного Ісуса. Божественна втілена формула Собору вважалась занадто метафізичною, щоб бути зрозумілою частиною історії людства. Якщо Ісус дійсно був втілений Бо-

гом, то яка була його справжня природа, людська або божественна? Історія людства не мала паралелей для пояснення цієї інкарнаційної парадигми, тому як зрозуміти її за допомогою логічних людських термінів?

Аполінарій (310-390), єпископ Лаодікійський та близький друг Афанасія, запропонував дещо раціональне вирішення цієї складної проблеми. Він звів довгу прийняту александрійську христологію Словесної плоті до логічних меж. Як уже згадувалось вище стосовно Афанасія та Нікейського символу віри, абсолютна божественність Христа вважалась необхідною для забезпечення відпущення гріхів, і було твердо встановлено, що лише істинний Син Божий може відкрити Бога людині. Дотримуючись цієї христології зі словесної плоті, Аполінарій стверджував, що цей акт спокутування неможливий без перетворення на бога Ісуса Христа. Тому він стверджував, що Ісус мав лише одну теоентропійну або боголюдську природу. Він вважав, що Божественне слово замінило нормальну людську душу в Христі. Він стверджував, що плоть Христа була «божественною плоттю» або «плоттю Бога» і була відповідним об'єктом поклоніння. Це була майже докетична тенденція, згідно з якою, Христос не був справжнім чоловіком, а лише проявився як людина. Це було кульмінацією всієї тілесної тенденції, яка весь час була частиною церковного мислення, але так само часто її приховували. Це значило, що Христос у своїй інкарнації зберіг свою божественну душу, природу або *ousia*, і не прийняв людської розумної душі або природи. Цей «монофізитизм», як його пізніше називали, був ще одним проявом монархіанізму.

З іншого боку, представники Антіохійської школи кинули виклик «монофізитизму» або аполінаризму з їхньою науковою догмою. У цілому цікавість Антіохіана до Ісуса була скоріше етична, ніж спокутувальна. Ісус міг би не бути ідеальною етичною моделлю, якби не був досконалою людиною зі свободою волі й істинною людською особистістю. Їхня христологія відповідала схемі «Слово-людина», а не александрійській схемі «Слово-плоть». Вони підкреслювали досконалу людську подобу Христа. Щоб відповідати їхнім уявленням про логось-

ку христологію та нікейську доктрину про належну божественність Христа, у них не було іншого вибору, окрім як затвердити дві природи Христа: одну – досконалої людини, а іншу – абсолютно божественну, кожна з повною індивідуальністю й усіма якостями та здібностями, які притаманні їй. Жодна з них не змішується з іншою. Вони рішуче заперечували трансформацію або трансмутацію Логоса в плоть. Вони вважали, що божественна природа не змінила людську природу. Ісус, маючи людську природу, завдяки благодаті та вільній волі, міг існувати відповідно до божественної природи. Тому можна сказати, що Марія народила Бога. Це було метафорою, а не предметним позначенням.

Антіохійська школа є ще одним відображення суперечливої природи Писань Нового Заповіту. З одного боку, антіохійці підкреслюють трансцендентний монотеїзм і слабку людську подобу Ісуса й підкорення Богу Всемогутньому, у той час як в інших випадках вони, очевидно, приписують Ісусу особливий божественний статус. Традиціоналісти, які прагнули досягнути спасіння через смерть Ісуса й їхній власний союз з божественністю, схилились до інтерпретації Івана й підптовхували їх до їхніх меж. Раціональних віруючих завжди турбувала небезпека, яку становить цей підхід для трансцендентального монотеїзму й етичного благочестя. Християнство – це ім'я й продукт цих діаметрально протилежних тенденцій, а також проблем. Багатьом щирим віруючим доводилось поплатитися за суперечливий характер текстів Письма. Нестор (381-451) – гарний приклад цього богословського жаху.

Суперечка про особу Ісуса виникла в п'ятому столітті, коли Нестор, молодший член Антіохійської школи, став єпископом Константинополя (428). Він протестував проти широко поширеної серед мас тенденції, особливо серед монахів на околицях столиці, шанувати Діву Марію як Богоматір або Богородицю. Нестор відзначав, що «Бог не двомісячне чи тримісячне немовля», і вважав, що в Ісуса дві природи. Він стверджував, що до союзу людини та Логосу в Ісусі людина мала відмінний від Логосу образ.³⁰ За Нестором, це був «досконалий», «точний» і «безперервний» союз.³¹ На відміну від

александрійського христологічного погляду, який підтримував «гіпостатичний або природний» союз, його погляд на союз був «добровільним». На Нестора наклали анафему на П'ятому Вселенському соборі в Константинополі (533) за його ересь про дві природи й дві подоби.

З точки зору нашого дослідження стає очевидним, що традиційне християнство заради спасіння й прощення гріхів завжди прагнуло розіп'ясти Бога й заперечувало всі спроби зробити розп'яття стражданням простої людської істоти. Це абсолютно очевидний матеріалізм і він не міг підтримуватися на основі спекулятивної філософії або якихось логічних зусиль. Потрібна була підтримка держави, а експлуататорська політична влада придушувала всі розумні й допитливі запити. Далі, цей вчинок богохульства над Богом, використовуючи термін Нестора, не міг бути здійснений Святим Духом, як стверджувало так зване православ'я, а скоріше – політичними силами світських та інколи язичницьких імператорів.

На завершення потрібно навести відому цитату Нестора, який писав:

«Я щиро бажаю, щоб навіть анафемами, накладеними на мене, вони могли уникнути знеславлення Бога [і щоб ті, хто так біг, сповідували Бога, святих, всемогутніх і безсмертних, а не міняли образ нетлінного Бога для образу тлінної людини й зміщували язичництво з християнством... але щоб Христос був визнаний в істині й у природі Бог і Людина, будучи за своєю природою безсмертним і нетлінним, як Бог, смертним і тлінним за своєю природою, як Людина – не Бог у двох началах, не Людина в двох натурах. Мета мого щирого бажання полягає в тому, щоб Бог був благословенний на землі й на небесах]. Але для Нестора нехай буде анафема. Нехай лише люди говорять про Бога, коли я молюсь за них, щоб вони могли говорити. Адже я з тими, хто за Бога, а не з тими, хто проти Бога, які з зовнішніми проявами релігії дорікають Богу й змушують його перестати бути Богом»³².

Слова Нестора говорять самі за себе. Як у світі хто-небудь, хто вважає Марію Божою Матір'ю, «погоджується, що Бог Логосу провів дев'ять місяців в утробі жінки, виріс як немовля, жив з абсолютно людськими потребами, може взивати до Господа з питанням про вину: «О Боже мій! О, Боже Мій, для чого ти мене покинув?» І помер на хресті, заперечуючи звинувачення в язичництві? Це було й залишається істинним завданням і боротьбою популярного християнства.

Церква намагалась вирішити цю таємницю Халкідонською формулою Ісуса, яка говорить про повну божественну й повну людську природу. Це було всього лише спробою вирішити давню христологічну проблему, але в жодному випадку ні в способі, ні в формі вона не надавала логічних або зрозумілих категорій, щоб задовільно відповідати на питання про особистість людини або про внутрішні проблеми відносин. Фактично це було скоріше припущення, ніж пояснення, що Христос був одночасно досконалим Богом і досконалою людиною. Якою людиною він був, якщо був безгрішний, - не було ні розглянуто, ні вирішено. Його людська природа не була ні повною, як у звичайних людей, ні божественною, як у Отця. Насправді все це була мішанина абсолютної плутанини, а не раціонального богослов'я.

Особа Ісуса з двома головами (людина й божество) – дивна фігура монстра. Вона є більш зрозумілою й піддана більш глибоким запитанням, ніж навіть точка зору докетика або монархії. Неможливо логічно визначити демаркаційну лінію між Богом і людиною, наполягаючи на їхній єдності, як стверджує традиційна догма. Наприклад, хто визначає, коли діє Бог в Ісусі, і коли людина в Ісусі управляє своїми діями? Немає ні правильних настанов, ні якоїсь формули, даної в Писанні. Святий Дух так часто пригнічувався або ухилявся від імператорів й церковних політиків, що претензії його абстрактного провидіння не мають реального сенсу в цьому контексті. Ця постать помирає на хресті як Ісус-людина чи Ісус-Бог? Якщо Бог, то вірити в якого Бога, окрім себе самого він закликав? Якщо помирав Ісус, то спасіння не є досконалим. Халкідонська формула була такою ж богословською проблемою, як і

попередні формули, якщо не більшою, ніж вони. Проголошувалось, що історична постать Ісуса мала дві різні природи, як досконалої людини, так і досконалого божества, об'єднавши в одній боголюдині Логос й Сина Божого. Більше того, він був несхожим на звичайних людей, тому що був безгрішним. Суперечливість приголомшує! Ісус – людина, але не така, як люди. Якщо особистість Христа складається з двох начал, двох спадків, але насправді однакова з божественною природою й знаннями, а не з людською природою, то абсолютно логічно запитувати, як це робить Моріс Уайлс, настільки справжнім є людство й «настільки достеменно людина розпізнається в людській волі?».³³

Тим не менше, не зважаючи на притаманні їй недоліки, халкідонська концепція єдиної істоти з двома головами або природами (людською та божественною) залишалась офіційною доктриною православ'я до наших днів. Світ ще не бачив теолога або філософа, який може знайти вихід з цих суперечок й пояснити зрозумілими термінами халкідонське вчення про особу Христа. Якщо ви не можете вирішити проблему, просто розглядайте її як істину. Це віра за допомогою людської логіки та інтелектуальної точності.

Нелогічність, неможливість, протиріччя не можуть бути виправдані ув ім'я парадоксу, це образа розуму людини. Віра – це викладення Істини й вона повинна підтверджуватись фактами, вона не може їх створювати. Ховатись за димовими завісами таємниці, містицизму, духовності і/або провидіння Духа і т.д. – тобто робити дурні речі з Писання й просто створювати благоговіння перед тим, що віддає данину первісному забобонному менталітету. Більше того, це прерогатива віри, вона стає доступною для всіх, а не тільки для обраних, які здатні зрозуміти інтелектуальні викривлення, які ґрунтуються на містерії доктрин. Насправді історія тринітарної догми настільки переповнена політичними інтригами, першочерговими потребами держави, експлуататорськими елементами, які рухаються коридорами влади і т.д., що фактичне Писання, здається, відігравало вторинну роль у політичній доцільності. І монолітний відбиток доктрини існував настільки довго, що

все тепер сприймається як дещо зрозуміле саме по собі. Справа в тому, що в Трійці ми маємо або виклад нелогічної істини, або, що не наважуємось зрозуміти, срьє і величезний богословський скандал. Й іншого варіанту не існує.

Протягом всієї своєї історії християни намагалися врятувати трансцендентного бога від тісності й антропоморфізму, але їхнє прагнення спасіння дуже часто приводило до зворотного. Імовірно, це було одним з факторів, які призвели до ісламської версії трансцендентності й монотеїзму, як підкреслює К. Армстронг, яка з

дивовижною швидкістю поширилась усім Близьким Сходом і Північною Африкою. Багато з його новонавернених на цих землях (де еллінізм був чужинцем) навернулись з полегшенням від грецького тринітаризму, який висловив таємницю Бога в чужій для них ідіомі, і прийняли більш семітське поняття про божественну реальність.³⁴

Розділ четвертий

Антропоморфізм і Коран

В ісламі Бог розглядається як недосяжний: Він – трансцендентний і величний. Віра – безкомпромісний монотеїзм, який означає те, що Бог єдиний, характеризується абсолютним Об'єднанням, Унікальністю й Трансцендентністю в найвищому й найчистішому сенсі й ця віра формально й недвозначно ліквідує всі поняття політеїзму, пантеїзму, тринітаризму, дуалізму, монолатрії, генотеїзму, тритеїзму, тринітаризму й взагалі будь-які постулати або уявлення про участь людей у божественності Всевишнього. Таким чином, це універсальна істина, що основне поняття ісламу завжди підкреслювало абсолютну трансцендентність Бога, говорило про те, що Він – єдиний, уникаючи тілесних уявлень й антропоморфних образів Його буття. Проте його розуміння трансценденції не є

абстрактним у філософському сенсі цього терміну, оскільки в Корані використовується багато поетичних виразів, щоб встановити своєрідну божественну, але невизначену модальність стосовно Бога, щоб зробити трансцендентне божество іманентним і живим, і дозволити надавати широкі можливості для розвитку змістовних відносин з Ним. Ця невизначена модальність достатня для задоволення людських комунікативних потреб. Існує кілька фраз Корану, які, якщо їх сприймати буквально, можуть привести до злегка антропоморфних уявлень про Божество, і ці, здавалось би, антропоморфні фрази стали центром дискусії мусульманських теологів протягом століть. Відповідно, фрази, які стосуються «руки», «обличчя», «очей» Бога, хоча й нечисленні, вважаються містикою більшістю мусульманських вчених і або часто приймаються в тому вигляді, у якому вони відповідають оголошенню *bila kauf* (дослівно, «без способу як», але в переносному сенсі, «так, як це відповідає Його величі й трансцендентності»). Прийняття *bila kauf* цих фраз завжди супроводжується абсолютним запереченням будь-якої подібності Бога та його створіння (антропоморфізм) й з акцентом на божественну особливість і трансцендентність Бога. У повному підкоренні моральній волі цього трансцендентного й унікального Бога і полягає іслам.

Божественна трансцендентність – це сутність Корану. Світогляд у Корані поділяє дійсність на дві спільні сфери: Бога й не-Бога. Бог є Вічним Творцем, і ніщо не подібне на Нього. Він завжди залишається трансцендентним Іншим, позбавленим спільних рис, схожості, партнерства й асоціації. Він є тим унікальним Сущим, яке можна назвати Дійсністю й Буттям, оскільки все, що існує, – це Його реальність, існування й буття від Нього. Аллаг, арабське слово для Бога, семантично є найвищим сфокусованим словом Корану. Світогляд Корану є, сутнісно, теоцентричним. З онтологічної точки зору ніщо не може суперечити Йому. Він завжди залишається трансцендентним Іншим, Який керує всією системою існування як її Майстер і Творець. Усі, окрім Нього, є Його творінням і стоять нижче за Нього в ієрархії буття.

Друга сфера складається зі всього, окрім Бога. Це сфери часу-простору, творчості й досвіду. Онтологічно вони завжди залишаються розділеними. Творець не спускається в сферу простору-часу й досвіду, щоб об'єднатись, втілитись, розсіятись або злитись з істотами, і не можуть істоти підвестись до онтологічної єдності або возз'єднання з Богом. Він завжди залишається абсолютно піднесеним трансцендентним Іншим. Це концепція Корану про божественну Єдність. Це ниточка, яка проходить через всю сутність Корану. Усі концепції, ідеї та ідеології Корану зіткані разом, щоб точно визначити, пропрацювати й описати це вчення про Єдність, Об'єднання й Трансцендентність Бога й заохотити людство встановити з Ним значущі й правильні відносини. У Корані так багато уваги приділяється Єдності, Унікальності й Всемогутності Бога, що, здається, жоден камінь не залишився не перевернутим, щоб зробити цей кристал зрозумілим, навіть при не вдумливому читанні. Більше того, концепція Корану – монотеїзм – не є ні прогресивною, ні двозначною. Це не збиває з пантелику, не суперечить нічому. Вона є монотеїстичною й теоцентричною стосовно самого визначення слова. Вона раціональна, стверджувальна, нормативна й самоочевидна.

Монотеїзм Корану починається не з монолітності або з твердження про існування або Єдність Божества. Він починається з абсолютного заперечення всіх понять, видів, ідей, уявлень й ілюзій божественності або божества, відмінних від Єдиного Божества. Він починається з Кредо Ісламу ля ілляга іля Аллаг – шагади, яка походить з самого Корану. Увесь Коран є коментарем до цих чотирьох слів або їхнім поясненням. Перша частина цієї декларації, ля ілляга, заперечує існування кожного й будь-якого хибного бога й засуджує помилкову вірність, поклоніння й ідеї залежності від таких богів. Сповідання віри (шагада) – це відданість радикальному трансцендентальному монотеїзму.

У першій частині шагади існування, а також реальність будь-якого божества й об'єкту поклоніння абсолютно заперечуються. При вибуховому «ні» всі натяки на множинність, не самодостатність і божественність одразу ж руйнуються. Трете

слово визнання ілля – це посилення й перешийок між тим, що заперечується й що стверджується. Усе, що заперечується, остаточно відновлюється четвертим словом Аллаг. Це значить, що немає дійсності, окрім Бога, немає самодостатності, окрім Аллага, істинної Реальності.

Друга частина шагади містить негайний наслідок стосовно місії й пророцтва Мухаммада (мир йому й благословення Аллага). У ньому сказано: «Мухаммад Расул Аллаг», «Мухаммад – Посланець Бога». Істинна Реальність історично показана через місію й пророцтво Мухаммада (мир йому й благословення Аллага). Пророк Мухаммад (мир йому й благословення Аллага) є провідником божественного Послання, а не відображенням Постаті Бога. У Корані ісламська унітарна формула з її формою Ла-іляга зустрічається 41 раз. Окрім цього, наявні й інші форми (23 різні формули), які Коран використовує для заперечення якогось божества або божественності в будь-якій формі, крім Аллага. Проголошення цієї сповіді – це тлумачення єдності Бога, унікальності й трансцендентності. Можливо, саме тому вона згадується в Корані й в пророчих традиціях (Сунна) частіше, ніж будь-яка інша фраза.

Коран категорично заперечує християнське поняття про Трійцю або розподіл осіб у Бозі. Коран стверджує, що він посланий, щоб виправити юдейські й християнські крайнощі, направлені проти Бога. Християнська традиція стверджувала, що вірила в монотеїзм, але для Корану християнське віровчення про Трійцю й втілення було очевидним порушенням божественної єдності й трансцендентності. Потрібно відзначити, що ці заяви в Корані різко заперечують як августинські, так і каппадокійські інтерпретатори Трійці. Коран звинувачує християнську догму в розмиванні трансцендентного простору утилітарною сферою бажань і необхідності.

Біблія, а також розуміння юдаїзмом/християнством Бога залишили багато невирішених проблем, і Коран з'явився, щоб очистити загублене, сфальсифіковане, навіть містичне розуміння Божества, яке містилось у таких ідеях, як інкарнація, тілесність і фізичний антропоморфізм, які стали переважати в них. Монотеїстична теологія не є чимось новим в історії

західних релігійних традицій. Тим не менше, радикальний монотеїзм ісламу пропонує конкретні рішення складних і тернистих проблем природи Бога, свободи й подолання, відносин добра (теодицея) й розуму з одкровенням. Ісламське ствердження абсолютної трансцендентності Бога й абсолютної єдності дуже своєрідні з-поміж семітських традицій.

Окрім утвердження єдності, унікальності й трансцендентності Бога, підтверджуючи це знову й знову, Коран агресивно атакує всі форми ідолопоклонства, монолатрії й багатобожності. Ширк – акт пов'язування чогось або когось з Богом – за Кораном є єдиним гріхом, який не пробачається. Окрім жахаючих попереджень проти ширку Коран категорично заперечував існування богів як божеств, відмінних від Всемогутнього. Тому боги, яким поклонялись окрім Аллага, – не що інше, як людські винаходи, які не мають власної самостійної реальності. Потрібно підкреслити, що Коран не задовольняється лише тим, що критикує всі види політеїзму, але неодноразово підкреслює, що хибні боги не мають свого власного буття, будучи всього-на-всього плодом уяви своїх прихильників. Ніхто не володіє хоч якоюсь силою приносити користь або шкодити людям, окрім як за волею Аллага.

Коран категорично заперечував всі види політеїзму, генотеїзму й асоціатизму, окрім рішучого ствердження трансцендентної унікальності Єдиного Бога. У Корані так само, як поняття таухід відстоюється сильними й переконливими аргументами, так і політеїзм, генотеїзм й асоціатизм заперечуються за допомогою сильних і беззаперечних доказів. Коран не обмежується лише ствердженням того, що Бог єдиний і має абсолютний Суверенітет. Він використовує різні аргументи як логічні, так і космологічні, для обґрунтування таких тверджень. Коран містить багато методів, процесів, технік, розумових процесів і когнітивних категорій, щоб закарбувати точку трансцендентної унікальності Бога Всемогутнього. Він захищає і без того переконливу концепцію додатковими засобами й параметрами, щоб не було жодних сумнівів і плутанини стосовно цього. Оскільки віра в радикальний монотеїзм є первинним актом, необхідним для спасіння людства в цілому,

Коран представляє таку віру дуже простим, прямолінійним і логічним способом. Численні уривки з Корану, які описують цю віру, настільки прості й зрозумілі, що жодної зовнішньої допомоги не потрібно для того, щоб уточнити сутність їхніх акцентів. У цьому відношенні вони є самоочевидними й самодостатніми. На відміну від Старого Заповіту, у Корані немає шарів прогресивного й еволюційного одкровення або суперечливих тенденцій. Монотеїзм Корану є досконалим, трансцендентальним, унікальним і систематичним у своїй сутності. Це зовнішня єдність, а внутрішня єдність Бога описана в Корані словом ат-таухід.

Якщо термін таухід використовується стосовно Бога Всемогутнього, це означає усвідомлення того, що Бог один і є трансцендентним у всіх діях людини, прямо або опосередковано пов'язаних з Богом. Це віра в те, що Аллаг – Єдиний, без партнера у Своїй владі та Своїх діях (рубубіях), Один, без подібності за Своєю сутністю й атрибутами (асма ва сифат), і Один, без суперників у Своїй божественності й у поклонінні (улухіях/ Сібадах). Наука таухід обертається навколо цих трьох складових елементів настільки, що бездіяльність будь-якого з них інколи перекриває категорії, зводить нанівець сутність і місію науки, а також віровчення. Ці три категорії таухіду називаються таухід аз-зат (Єдність буття), таухід ас-сифат (Єдність атрибутів) і таухід аль-афал (Єдність дій). Єдність Бога, за Кораном, включає те, що Бог є Абсолютом у Своїй особі (зат), Абсолютом у Своїх атрибутах (сифат) і Абсолютом у Своїх діях (афал). Його Єдність означає, що немає ні множинності богів, ні множинності людей у Божестві; Єдність атрибутів передбачає, що жодне інше божество не має одного або кількох божественних атрибутів в абсолютному сенсі; Його Єдність у справах означає, що ніхто не може здійснити те, що здійснив Бог, або те, що Бог може здійснювати. Тут можна додати, що цей тристоронній поділ таухіду походить з Корану, оскільки його матеріал повністю має коранічний характер, хоча згадані вище конкретні назви є результатом більш пізніх богословських напаруваль.

В юдаїзмі та християнстві концепція Бога тією чи іншою мірою пов'язана з обмеженнями Його творінь, як це можна було побачити в попередніх розділах. Іслам рішуче проголошує, що Всемогутній Бог, Трансцендентний і Величний Господь і Покровитель всього суцього, набагато вище, ніж істоти з якимись властивостями, які були приписані Йому людиною. Він не пов'язаний з якими-небудь обмеженнями людських істот або будь-яких Його творінь. Він не має ні форми, ні тіла, ні тілесних, ні фізичних ознак, особливостей або характеристик.

Скоріше, його атрибути безкінечні й абсолютні. Вони набагато перевершують будь-які обмеження, недоліки й такі, як початок або кінець, породження або народження, фізичні розміри або потреби, такі як потреба в їжі, відпочинку або продовженні роду і т.д. Він є Тим, Хто дає такі виміри й характеристики своїм створінням, хоча вони йому не притаманні жодним чином.

Цей третій вимір ат-таухіду спеціально спрямований на юдейські та християнські компроміси щодо божественної величі. Юдаїзм, християнство й іслам є послідовними моментами семітської свідомості в їхньому тривалому марші через історію носіїв божественної місії на землі. Ототожнюючи себе з первинним недоторканим Посланням, яке Бог дав людству, іслам виступає в ролі конкуруючого елемента, який прискіпується до єврейської та християнської концепції при зображенні Бога, очорненої в історичних документах, прийнятих обома конфесіями як Священні Писання. Іслам відносить ці документи до компрометації божественного панування і, відповідно, найсерйознішої помилки проти семітської свідомості.

Іслам засуджує юдаїзм за відносини між Богом та його «обраними людьми», у яких Бог милостивий до них, не зважаючи на їхню аморальність та жорстокість (Повторення Закону 9:5-6). «Зв'язаний» бог, зв'язаний в будь-якому сенсі або ступені, не є трансцендентним Богом Авраама й Мойсея. Аналогічним чином іслам звинувачує християнство в суттєвому викривленні правильного розуміння божественної єдності, переформу-

люванні його в триєдине Божество, використовуючи втілений гамбіт як виправдання для встановлення численних Його обмежень. Отож, існує велика прірва концептуальних відмінностей в доктрині про божественне панування, яка й відділяє іслам від юдаїзму й християнства.

Іслам підкреслює, що Бог, за самим визначенням Його реальності, не може бути просто надприродною або надлюдською істотою, яка направляє життєві справи з небес, одночасно розділяючи їх за властивостями, потребами й якостями. Оскільки Бог є ні чим іншим, як Творцем і Законодавцем, Тим, Хто тримає буття відповідно до Його безкінечної мудрості, знань і генеральних планів. Бог безкінечно переважає над усім, що людський мозок може сприймати або розуміти або що органи чуття земної людини вловлюють, уявляють або пояснюють. Бог далеко, набагато вищий за будь-яку подібність або відповідність з будь-яким з Його творінь. Цей особливий акцент на Божественній трансцендентності – те, для чого призначена третя категорія ат-таухіду. Бог єдиний у Своїх Іменах й Атрибутах. Його Імена, Дії та Атрибути переважають над людськими іменами, діями й атрибутами настільки, наскільки Його Буття переважає над їхнім буттям. Абсолютний Творець надзвичайно сильно переважає над відносними діями й атрибутами Його творінь. Це передбачається в першому твердженні ісламського віровчення про те, що «немає божества, окрім Бога». Окрім заперечення яких-небудь асоційованих з Богом людей у поклонінні, управлінні й судочинстві Всесвіту, у ньому також міститься відмова від імовірності існування будь-якої істоти, яка представляє, уособлює або якимось чином виражає божественне Буття. Коран приписує фундаментальний трансцендентальний критерій в наступних рядках: «Немає нічого, схожого на Нього!» (Коран, 42:11); «і ніхто не був рівним Йому!» (Коран, 112:4). Встановлюючи фундаментальний принцип божественної унікальності, ці уривки закладають основу можливої божественної відмінності, ці уривки закладають можливість божественної модальності. Єдиний Бог є наймилосерднішим, співчутливим. Його знання поширюється на все видиме й невидиме, те-

перішнє й майбутнє, ближнє й далеке, буття й небуття: насправді ці відносні контрасти навіть не відносяться до Абсолютного Бога. Його сутність неможливо пізнати, хоча його можна пізнати через Його Імена й Атрибути. Ці Прекрасні Імена й Атрибути є єдиним джерелом й основою можливої божественної модальності. Можливо, саме тому Коран і Сунна взяли на себе обов'язок встановити межі цієї модальності (Прекрасні імена Аллага), щоб уникнути плутанини й надлишків.

Саме це уявлення про абсолютну трансцендентність Бога відобразилось в ісламському мистецтві, мові й навіть у багатьох інших аспектах ісламської цивілізації й культури. Іслам є і завжди був на сторожі, постійно знаходячись у бойовій готовності проти будь-якої тілесності, антропоморфізму або будь-якої форми відповідності, розділяючи божественне й небожественне. На відміну від християнського мистецтва й у деяких рідкісних випадках єврейського мистецтва, ісламське мистецтво завжди уникало чуттєвих, антропоморфних або тілесних зображень Бога в усі часи й у будь-яких місцях. Жодна мечеть ніколи не містила об'єктів, зображень або скульптур, навіть віддалено зв'язаних з божественністю й не тільки. Ті ж суворі запобіжні заходи були прийняті стосовно ісламської мови. ісламський богословський дискурс обертається виключно навколо термінології Корану, не зважаючи на існування й фактичну взаємодію між величезними географічними, мовними, культурними й етнічними відмінностями, які охоплюють мусульманський світ.

Ат-таухід з усім його багатовекторним акцентом призначений не лише для того, щоб звеличувати Бога й оспівувати Його славу. Він також не передбачений для того, щоб вимагати особливої вдячності до імені Бога, користуватись особливими привілеями ув ім'я Нього або стверджувати переважання Його над Його створіннями. Жоден з цих елементів не передбачається в коранічному розумінні монотеїзму. Він скоріше означає відповідальність, ніж привілей. Він призначений для того, щоб створити правильну відповідь у людині, відповідь, яка потрібна для заохочення людини змінювати людське сус-

пільство, час і простір відповідно до божественних моральних правил. Єдність Бога веде до єдності Його творіння. Жодне панування не надається за ознакою походження, етнічного походження, кольору шкіри, віросповідання, фінансового або соціального походження. Основні права людини, такі як гідність, свобода, рівність і справедливість, усюди надаються усім людям відповідно до їхньої гуманності. Правильні відносини з Богом є єдиною гарантією справедливих й правильних відносин між людьми. Зв'язок між людиною та її Богом на основі любові забезпечить морально чисте людське суспільство.

З одного боку, будь-яке неправильне розуміння того, хто є Бог, або неправильні відносини з Ним призведуть до порушення балансу в відносинах між людьми. Ісламський трансцендентальний монотеїзм, якщо його правильно розуміти й застосовувати в духовному сенсі, може гарантувати етично збалансоване й турботливе людське суспільство. Він ґрунтується на відповідальності людини, соціально-політичній й економічній підзвітності й всезагальній справедливості.

Окрім того, коранічна концепція трансцендентального монотеїзму не є еволюційною. Це початкове й універсальне твердження. Коран дає це моральне розуміння монотеїзму універсальним виміром стверджуючи, що це було б те ж саме Послання, яке було відкрито всім пророкам і народам з самого початку. «Поклоняйтесь Аллагу та уникайте тагута!» (Коран, 16:36). Це повідомлення поза часом, є незмінним й універсальним. Зокрема Ной, один з найдревніших пророків, був посланий своєму народові з посланням: «Ми послали Нуха до його народу. Він сказав: «О люди! Поклоняйтесь Аллагу! У вас немає бога, крім Нього! Я боюся, що впаде на вас кара у Великий День!»» (Коран, 7:59). Усі наступні пророки й посланці Бога прийняли й передали одне й те саме послання (Див.: Коран, 7:65-93). Ця тема зустрічається дуже часто в Корані. Десять Заповідей, дані Мойсею, були проголошені Ісусом у Нагірній проповіді й повторені (повною мірою) Мухаммадом (мир йому й благословення Аллага) у Корані. Шалом древніх євреїв – це саям й іслам Корану. Вихідне послання Ісуса про

спасіння було не чимось іншим, як «дотримуватись заповідей»: любити Бога й любити свого ближнього, - тому ми можемо стверджувати, що це – сутність цієї універсальної монотейстичної свідомості.

Слово «іслам» означає покірність і мир: підкорення моральній волі Єдиного й Трансцендентного Бога й мир з Творцем та Його створіннями. Іслам стверджує, що він звучить в унісон з первинними посланнями пророків Мойсея й Ісуса, але не приймає юдейських і християнських понять божества. Єврейська біблійна антропоморфічна концепція Яхве (Бога) й віра в християнстві в триєдиного Бога неприйнятні для ісламу, оскільки вони розглядаються як такі, які порушують трансцендентність і єдність Бога. Вважається, що ісламське Писання, Коран, було послано для того, щоб виправити не лише політейстичні концепції Бога, але також пояснити й змінити єврейські та християнські компроміси стосовно трансцендентності Бога. Іслам визначає, що джерело цього компромісу полягає в історичній фальсифікації попередніх одкровень (як цілеспрямованій, так і нецілеспрямованій) і стверджує, що виправив помилки через одкровення Корану, повернувши первинну чистоту посланню, яке було дискредитоване й викривлене. Іслам також стверджує, що уникнув історичних помилок, які призвели до змішування або привнесення людських слів у Божественні Слова. Дійсно, віра вважає історичну достовірність, текстову чистоту й збереження первинного Святого Письма ключовими гарантіями, які зберігають трансцендентність Бога й правильне сприйняття Його людством.

Не зважаючи на зосередження уваги на трансцендентності, унікальності й недоступності Бога, яка інколи навіть доходить до крайнощів, у Корані міститься усього декілька віршів, барвистий стиль яких, якщо сприймати їх дослівно, міг би приписати певній людині атрибути або дії Бога. Ця група віршів часто називається муташабігат, тобто «двозначні», «незрозумілі», «метафоричні» вірші, на відміну від віршів, які називаються мухамат, значення яких зрозуміле й чітко встановлене. Ці незрозумілі вірші були предметом великої екзегетич-

ної, а також богословської дискусії в пізній ісламській богословській думці. Хоча здебільшого мусульмани завжди заперечували й відкидали будь-які антропоморфні уявлення про Бога, певні люди й секти стали жертвою помірно антропоморфної концепції Божества.

Тут потрібно відзначити, що антропоморфна тенденція, яка розглядається тут, не є ні грубою, ні графічною, ні проблемою зовсім окрім того, вона – з абсолютно тілесного або фізичного антропоморфізму. Те, що ми маємо, це своєрідний відносно витончений антропоморфізм, який проникає в думки деяких традиціоналістів, таких як Абу-л-Хасан Мукатіл ібн Сулайман ібн Башір аль-Балхі й деякі ранні шіїтські постаті, такі як Хішам ібн аль-Хакам. Абу-л-Хасан Мукатіл метафорично тлумачив багато фраз Корану, і ця інтерпретація могла привести до тілесного розуміння Бога, якщо розуміти аят дослівно. Праці Мукатіля потребують подальшого вивчення, оскільки полемічний характер джерел, де ми дізнаємось про його тілесні погляди, накладає відбиток на їхню неповну надійність. Його екзегеза Корану, яка тепер доступна, представляє його по-іншому. За Хішамом, у Бога було тіло, але одне на відміну від інших тіл, що значить, що між божественним тілом і небожественним не існує подібності. Прибічники цього передбачуваного антропоморфізму раціоналізували свої висловлювання припущенням, що, оскільки всі речі існують, є докази, що Бог існує, можна надати Йому тіло, але жодне з них, звісно, не подібне на інші тіла.³⁵

Тут ми практично не перебуваємо в просторі відзначеного антропоморфізму, тому що в жодному випадку, в жодній формі ці теоретики не порівнювали Бога з Його створіннями, повністю не розмивали грань між божественним і небожественними царствами. Єдине, у чому вони винні, – це, очевидно, у деякому затьмаренні демаркаційних ліній, які розділяють дві сфери, і це зв'язане з їхньою схильністю до буквалізму й з загостреним відчуттям необхідності існування Бога. Результатом цієї помилової спекуляції було жорстоке покарання з боку правовірних мусульман, які називали їх корпоралістами, захищаючи й підкреслюючи з великим прагненням добре

представлену, безкомпромісну трансцендентальну природу Корану, яка добре охороняється.

Надзвичайно важливо підкреслити, що термін «антропоморфізм» використовується тут у якості грубого еквівалента для використання мусульманами термінів *ат-ташбіх* і *ат-таджсім*. Два можливі взаємозамінні терміни передають матеріальне або чуттєве сприйняття, а також можуть бути диференційовані на більш високому, більш витонченому рівні. Термін ат-ташбіх означає акт порівняння Бога з небожественними істотами (втілення, уявлення божества в тілесному вигляді), у той час як ат-таджсім головним чином фокусується на об'єкті порівняння. Мусульманські поняття ат-ташбіх і ат-таджсім суперечать сучасному західному розумінню терміну «антропоморфізм». На Заході слово «антропоморфізм» зазвичай охоплює всі спроби уявити Бога в людських категоріях, чи то в тілесних, чи емоційних, чи раціональних. Ісламські терміни більше орієнтовані на чуттєві, а не на матеріальні і не на тілесні аспекти, хоча й неповністю ігнорують раціональну або емоційну подібність. Божі емоційні або раціональні атрибути абсолюtnі, у той час як те саме в людях відносно й скінченне. Вони використовуються відносно Бога виключно в цілях екзистенційних підтверджень модальності й значимих відносин між людиною й Богом. Вони є лінгвістичною потребою, результатом людських обмежень і повинні сприйматись як метафоричні вислови, а не роздуми про божественну природу або сутність.

Прикладом цієї категорії уривків Корану й словосполучень є вживання в Корані слова *вадж*, яке дослівно означає «лик» відносно Бога, яке зустрічається загалом в 11 віршах (5 разів як «Лик Аллага» (Коран, 2:115; 2:272; 30:38; 30:39; 76:9), «Лику свого Господа» (Коран, 13:22), один раз як «Лик Господа твого» (Коран, 55:27); «Лику свого Всевишнього Господа» (Коран, 92:20) і 3 рази як «лику Його» (Коран, 6:52, 18:28), «Його лику» (Коран, 28:88)). Цікаво згадати про контекст, у якому ця фраза зустрічається в кількох віршах Корану. Наприклад, в 2:272 сказано: «...Жертвуєте ви це, лише прагнучи до лику Аллага. А за те, що витрачаєте ви, відплатять сповна вам і не вчинять із

вами несправедливо!» (лі ваджхілла). У 13:22 сказано: «...які виявляють терпіння, прагнучи до лику Господа свого, звершують молитву, таємно й відкрито жертвують із того, чим Ми їх наділили, відштовхують зло добром» (лі ваджхі раббігім). З усіх віршів та інших, таких як 30:30, 30:43 і т.д., очевидно, що вживання слова «лик» відносно Бога є більш символічним, ніж дослівним, що приводить до того, що багато мусульманських екзегетів і вчених тлумачили його як сутність Аллага, або «вираз Нього». Ця інтерпретація підтверджується іншими віршами Корану, у яких сказано: «І не звертайся до іншого бога замість Аллага, адже немає бога, крім Нього! Кожна річ загине, крім Його лику! Йому належать рішення й до Нього повернення!» (Коран, 28:88). У 55:26-27 ми читаємо: «Все, що на землі — гине! Вічним є лише лик Господа твого, сповненого слави та щедрості!» Неможливо тлумачити ці айти дослівно й немає сенсу говорити, що все зникає, окрім Лика Бога. Екзегети Корану згодні з тим, що згадані тут слово *вадж* (Лик) відноситься до Самого Бога Всемогутнього, а не до якогось органу або тіла.

Це показує, що в Корані містяться деякі фрази, які не можуть бути дані нібито дослівними значеннями. Писання зрозуміло дає герменевтичний (інтерпретаційний) виклик. Тому раціональні здібності, а також розгляд загальної біблійної схеми й конкретний контекст і наміри, які лежать в основі цих висловів, повинні використовуватись належним чином, щоб розшифрувати істинні значення цих поетичних фраз. Очевидно, антропоморфні фрази використовуються лише для того, щоб підкреслити реальність та існування Бога, особливо для індивідуумів, таких як політеїсти мекканці, які загрузли в поклонінні ідолам і тілесній концепції божественності. Гола трансцендентальна концепція божества була б недоцільною й недосяжною для них. Ці фрази дають незрозумілу відправну точку й божественну модальність, і почуття гостро нагадують про очевидні обмеження людського сприйняття й розуміння у зв'язку з твердженням «ніщо не схоже на Нього». Дослівний підхід буде просто акцентувати тілесні аспекти цих біблійних фраз, оскільки буквалізм зазвичай схильний сприймати чут-

тевий досвід у якості своєї системи відліку. Відповідно, будь-яка розумна інтерпретація цих антропоморфних фраз лише в значенні обличчя слугує лише для того, щоб звести Коран до статусу ідолу, що зводить нанівець ціль Корану – очистити віру від поклоніння ідолам. Такі фрази повинні тлумачитись образно в контексті інших віршів Корану й відповідно до усталених правил арабської мови. Відсутність цього призведе до логічного, а також теологічного тупика. Метафоричний розподіл, або тавіл, - це спосіб тлумачення, який переважає над елементарним, дослівним і поверхневим смыслом тексту, щоб замінити його вторинним і метафоричним сенсом. Людські мови часто допускають принаймні два рівні значення, тобто дослівний і метафоричний. Арабська мова значною мірою багата на ці два рівні значень, тобто очевидне (хакікі) й метафоричне. Потреба в метафоричному значенні виникає тоді, коли виникає логічний або теологічний тупик, наприклад, коли деякі індивіди вирішують тлумачити як «тілесні» визначення в віршах про трансцендентного Бога. Як говорилося вище, той факт був невідомий раннім мусульманам, тому що було очевидно, про що сказано в віршах, тобто не дослівне обличчя Бога, а Його Буття, і ніколи це не було проблемою для першого покоління мусульман. Скоріше, Одкровення Аллага було кришталево чистим, з таухідом, так чітко прописаним, що воно не могло бути оскаржено на жодному рівні. Ці категорії виникли в результаті того, що деякі з них без яких-небудь доказів приймали дослівну перспективу, не зважаючи на контекст віршів і нюансів арабської мови, які категорично вимагають іншого тлумачення.

Виникає питання, чому в Корані або Сунні використовуються такі фрази, які, можливо, створюють непотрібну напругу стосовно значення. Проста й зрозуміла відповідь полягає в тому, що цього вимагають лінгвістичні й людські обмеження. Коран – це Книга напучення для людства, а не книга ізольованої метафізики. Щоб забезпечити людську релевантність, він повинен використовувати фрази, які підходять для людського розуміння. Це, мабуть, кращий варіант, ніж чиста трансцендентна єдність, позбавлена використання людської уяви,

релевантності й взаємодії. Потрібно мати на увазі, що в Святому Письмі не завжди наявна багатозначність. Саме контекст і наміри мови визначають, забезпечуючи підказки, метафорично або ні інтерпретацію. Жодне насилля над установленим семантичним, граматичним і філологічним характером тексту не допускається в процесі метафоричних тлумачень, повинен виконуватись виснажливий процес лінгвістичного й текстологічного аналізу, який відповідає висновкам лексикографів, спеціалістів з граматики, філологів, літературних екзегетів, поетів і літературних критиків. Абсолютно заборонені довільні алегоричні тлумачення, які не дотримуються ретельного й вдумливого аналізу, в яких відсутні наукові інструменти або які переводять текст на довільні дивні інтерпретації без значної мовної або текстової підтримки. Людський розум і логічне обґрунтування повинні йти за одкровенням, а не замінювати, витіснити або анулювати його.

На завершення скажемо: у Корані парадигма Творця підтримує прекрасну грань між Богом і всім, що не є Богом, притримуючись концепції Його трансцендентності, унікальності й неподібності. Це поняття не є ні єдиною єдністю, ні абстракцією, а є живим й вимогливим поняттям, яке робить Бога релевантним для «тут і зараз» шляхом підкреслювання Його іманентності через модальність, яку вона забезпечує численними віршами Корану. Модальність і мова, по суті, структуровані таким чином, щоб надати багато можливостей для спілкування, не створюючи при цьому Бога, який нагадує щось або зникає в світі, який Він створив. Цей тип трансцендентальної концепції розповсюджений в усьому Корані, в Сунні, а також в усій історії ісламської цивілізації. Усі видатні мусульманські мислителі, навіть філософи й буквалісти в певній мірі, мабуть, дотримуватись тієї ж лінії: відчуття й віра в трансцендентне Божество, яке є таємничим, невимовним і непізнаним за Його сутністю, але в той же час дуже близьким до Його створінь завдяки Його знанням, силі, милосердю й любові. Хоча існує мовний розрив і в деяких термінах Корану. Він призначений для визнання неадекватності й недосконалості людської мови, несказанної таємниці Бога й повної

залежності людства від Бога та Його одкровення, щоб досягнути якогось достовірного знання про Його сутність.

Систематична коранічна парадигма Бога є доказом істинності Корану. У плані компіляції Коран дуже не схожий на сучасну Біблію. По-перше, Коран був освячений, записаний, ретельно збережений і канонізований з моменту його послання, тобто з самого початку. Християнська й єврейська концепція канонізованого Письма з часом стала далекою мусульманам. Мусульмани розглядають Коран як останнє й остаточне одкровення Бога людству. Мусульманські джерела згодні з тим, що текст Корану повністю запам'ятали й записали за життя Пророка. У кінці свого життя, пише аль-Фарук, «у Мухаммада було близько 30000 сучасників, які повністю або частково чули й запам'ятовували Коран. Деякі з них могли читати й писати, а Коран частково або повністю записували». Те, що Пророк Мухаммад (мир йому й благословення Аллага) усвідомлював божественну природу й унікальність Корану з початку своєї місії, достатньо повно підтверджено історичними фактами й видатними західними вченими. Можливо, Мухаммад (мир йому й благословення Аллага) почав доволі рано практикувати диктування уривків з Корану своїм послідовникам і робив це стільки разів, скільки треба було, щоб вони його запам'ятали. Ця практика запам'ятовування тексту Корану повсюдно використовується мільйонами мусульман у кожному поколінні з часів Пророка (мир йому й благословення Аллага).

Також сходознавці визнають, що мистецтво письма було широко поширене в Мецці у зв'язку з його меркантильною атмосферою. Пророк (мир йому й благословення Аллага) використовував писарів, щоб записати Одкровення, це також є фактом, широко підтвердженим історично й визнаним західною наукою. Це відбувалось, і коли він поїхав у Медину. Ґрунтуючись на цих фактах та інших автентичних традиціях вчені-мусульмани роблять висновок, що весь текст Корану був записаний ще за життя Пророка (мир йому й благословення Аллага). Вони також одноголосно вважають, що сам Пророк Мухаммад (мир йому й благословення Аллага) був відповідальним за розташування віршів у сурах. Багато західних вчених,

такі як Мур, Бертон і Сміт погоджуються з цими висновками. Наприклад, єпископ К. Крегг підкреслює, що «немає серйозних сумнівів у тому, що те, що тут сталося, значною мірою було тим, що сказав Пророк, або тим, що він сказав в умовах натхнення в Корані».³⁷ Інші сходознавці, Триттон, Гібб, вважають, що Коран був записаний за життя Пророка частково. Уатт говорить, що «більша частина Корану була записана в різних формах за життя Мухаммада».³⁸

Тут доцільно згадати, що Абу Бакр (халіф, 632-634 рр.), який змінив Пророка Мухаммада (який помер у 632 році) (мир йому й благословення Аллага), доручив зібрати всі записи, які існували. Спеціальною колегією під керівництвом Зайда ібн Сабіта був підготований список Корану, який поступово витіснив інші записи й внаслідок цього став канонічним. Зайд ібн Сабіт використовував свої знання, він слухав і записував аяти Корану ще за життя Посланця Аллага (мир йому й благословення Аллага) поступово, слово за словом, і ця праця була виконана. Зайд зібрав усі письмові тексти Корану, перевірів їх, порівняв з тими, що зберігав у пам'яті (він був хафізом), використовував інші гарантії й створив єдиний примірник. Осман (халіф 634-656 рр.), який прийшов після Омара, доручив Зайду ібн Сабіту скласти в письмовому вигляді транскрипцію тексту відповідно до стандартного діалекту мекканців. Тому протягом короткого проміжку часу, за 12 років, після смерті Пророка (мир йому й благословення Аллага), як стверджує Аль-Фарук, або за близько 18 років, як стверджує Уатт, був створений повний текст Корану, зібраний воедино, який був доступний у містах-столицях халіфату й пояснювався досвідченими мударрісами й хафізами.

З тих пір текст Корану залишався недоторканим. Джон Бертон закінчує свою книгу наступними словами: «Лише один текст Корану існував коли-небудь. Це загальновизнаний текст, на основі якого молитва мусульманина може бути дійсною. Таким чином, єдиний текст уже завжди об'єднував мусульман... Те, що ми маємо сьогодні в наших руках, - це мусхаф Мухаммада».³⁹ Існує лише один текст, доступний усім мусульманам, без якихось винятків. На думку ортодоксальних му-

сульман, збереження тексту Корану подібним чином є ні чим іншим, як чудом Аллага, і насправді міцним чудом. Дійсно, сам Коран у ранньому мекканському періоді містить обіцянку Аллага захищати його: «Воістину, Ми зіслали Нагадування і, воістину, Ми бережемо його!» (Коран, 15:9). І саме завдяки цій божественній обіцянці й чудесному характеру й неповторності Корану ніхто не зміг ввести щось у його текст. Відповідно, у руках всіх мусульман лише один текст Корану, загальноприйнятий текст, який характеризується нормативною владою для усіх.

Коран вважається представленим у семи варіантах декламації, або кіра'а. Ці варіанти декламації були схвалені й допущені самим Пророком, тому що вони були близькими до племінних або місцевих лінгвістичних традицій, іншими словами, мета полягала в тому, щоб полегшити читання для мусульман. Ці варіанти не містять значних відмінностей ні в сенсі, ні в структурі, ні у форматі цих віршів. А.С. Тріттон відзначає:

«Існує сім або десять різних «прочитань» Корану. Це значною мірою те, що означає англійське слово, різні способи вимовляння тексту, елімінування або асиміляції певних букв.

Записується багато варіантів вокалізації, але вони настільки незначно відрізняються, що цими відмінностями можна знехтувати: вони не мають суттєвого значення для смислу».⁴⁰

Окрім того, арабська, первинна мова Корану й Пророка (мир йому й благословення Аллага), є однією з найпоширеніших мов у сучасному світі, яка активно використовується мільйонами в якості основної мови. Фактично, це єдина семітська мова, яка залишалась незмінно живою протягом тисяч років і, більше того, є єдиною живою мовою, яка залишилась практично незмінною протягом останніх чотирнадцяти століть. П. Хітті стверджував, що саме Коран «зберіг мовний вигляд. Отож, хоча сьогодні марокканці використовують діалект, який відрізняється від арабського або іракського, усі

пишуть в одному стилі». ⁴¹ Насправді саме Коран, за словами Еспозіто, був «...центральним елементом розвитку арабської лінгвістики й слугував основою для розвитку арабської граматики, лексики й синтаксису». ⁴²

Більше того, на відміну від Біблії, послідовники Корану вважають його Словом Божим, дослівно – одкровенням. Він є авторитетним і нормативним згідно з самим визначенням слова і хоча мусульмани можуть мати різні думки стосовно інтерпретацій і значень слів Корану, вони ніколи не піддавали сумніву автентичність, правдивість й авторитетність тексту, і протягом всієї історії без винятків одноголосно вважали кожен частину Корану і весь текст Словом Бога. Вони шанували його як найвищий визначальний принцип своїх релігійних переконань, фундаментальне джерело свого права, а також однозначний авторитет у питаннях віри й релігії, який в жодному випадку не може замінитись іншим авторитетом.

На закінчення можна сказати, що простота, прямотинність, послідовність і постійність ісламської божественної парадигми походять з історичної чистоти, автентичності й нормативного характеру її Святого Письма – Благородного Корану.

ВИСНОВОК

Це дослідження намагалося продемонструвати, що людство зуміло уявити собі Бога в людських термінах, які змушують релігію служити цій цілі, а також розкрити різне сприйняття Божественного. Визначене місце в даній праці відводиться Святим Писанням, які, як я показав, були доволі сумнівними, а також богословським дискусіям про те, чи потрібно та як тлумачити мову, яка використовується для описання Бога, метафорично чи дослівно.

У будь-якому випадку, як показано, існує прямий і зворотний зв'язок між антропоморфізмом, приписуванням Богу людських характеристик та емоцій, візуалізацією Бога в сло-

весній або фізичній формі та радикальним монотеїзмом, маючи на увазі те, що уявлення про трансцендентного й унікального Бога разом з внутрішнім усвідомленням того, що Він – один, стають усе більш розмитими, а матеріальні аспекти вводяться й легітимізуються.

І чим більше робиться спроб «відкрити» Бога, проводячи безкінечні богословські дослідження й влаштовуючи запеклі дебати про Його природу, сутність та існування зовнішньої форми, тим більш невовимим «прихованим» Він стає. Ця зворотна залежність значна за своїм існуванням і повинна підкреслюватись.

Оскільки двозначність породжує двозначність, а небезпека поширення викривленого розуміння Божої єдності й трансцендентності посилюється після введення ідеї антропоморфізму, Коран вдався до чіткого, висококонцентрованого підходу. Настільки недвозначні вірші Корану, що одним з найглибших страхів ісламу було порушення якимось чином форми або принципів таухіду, закріплених у Корані й Сунні. Таким чином, в ісламі Бог один, Єдиний і Величний, і мусульмани постійно проявляють пильність стосовно ширку, коли послаблюється або фальсифікується розуміння того, що Він Єдиний і Трансцендентний. З іншого боку, біблійне поняття Бога є антропоморфним, тілесним й інколи є викликом для інтелекту людини й логіки.

Основні твердження й висновки цього дослідження коротко викладені в наступних рядках:

- Парадигма Бога, представлена у викладі Біблії на івриті, не є послідовною. Полярні тенденції добре помітні. Трансцендентальний монотеїзм присутній, але він представлений не систематично, не чітко розроблений і не повністю захищений від можливих неправильних уявлень. Він сильно розкиданий по всіх книгах єврейської Біблії. Потрібно відкинути багато суперечливих тверджень і заяв, опрацювати величезну кількість інформації й стикнутись з багатьма складними проблемами, щоб вивести поняття абсолютної неподібності й трансцендентності Бога з тексту єврейської Біблії. І це не можна зробити задовільно без зовнішньої допомоги.

Антропоморфна концепція Божества, навпаки, є дуже очевидною. Грубі й відверті антропоморфні описи, атрибути, якості й зображення широко представлені й настільки поширені в усьому тексті, що навіть поверхнєве прочитання робить сприйняття Бога єврейської Біблії безсумнівно тілесним. Багато з біблійних антропоморфізмів є наївними, повними конкретизації й реалізму. Такі графічні зображення, фактично, неприйнятні для такого типу модальності, яка притаманна власне релігійним зв'язкам, окрім типу релігійного розуміння, який вважає Бога абсолютно корпоральним. Бог представлений як тіло, він ходить, розмовляє, шукає кого-небудь, він ходить, розмовляє, шукає когось, схлипує і плаче, відпочиває, бореться, оплакує і т.д. У деяких випадках Йому також приписується відсутність сили, знання, милосердя, справедливості, неупередженості, універсальності і т.д., іншими словами, ми бачимо заперечення трансцендентності Бога. З іншого боку, багато людських обмежень, якостей і категорій приписуються йому так, що Він часто розглядається як людина, але більш високого рангу або гігантських пропорцій. Багато уривків можна тлумачити метафорично, але більшість з них не дозволяють інтерпретувати їх так без насилля над текстом. Інколи створюється враження, що перед нами створіння людини, яка створила Бога за своїм образом, подобою й формою, а не навпаки. Відповідно, Бог єврейської Біблії не є Сущим, яке можна вважати «трансцендентним, досконалим» Божеством, а скоріше слабким, яке має багато недосконалих рис, і дійсно є надприродним дзеркалом для людства.

- Парадигма Бога єврейської Біблії здається прогресивною й еволюційною. Поняття Бога в більш пізніх пророків, особливо після 8-го століття до нашої ери, є більш складним, систематизованим й уніфікованим, ніж у попередніх працях, хоча й не обов'язково воно не тілесне або не антропоморфне. Ця пророча концепція, як сказано в Святому Письмі, настільки ж антропоморфна, як і попередні писання, але по-іншому. Антропоморфні вислови, які використовуються, уточнені до певної міри й інколи передають відчуття містичного досвіду або духовних роздумів. Багато з них легше витримують метафоричну інтерпретацію, ніж визначення й поняття в так зва-

них Книгах Мойсея та інших ранніх творів. Тим не менше, навіть вони передають не що інше, як поняття й образи антропоморфного й недосконалого божества.

- Традиційний розум рабинів дуже близький до парадигми Бога єврейської Біблії. Дійсно, зустрічаються моменти, коли Бог рабинів видається більш антропоморфним, тілесним, знайомим і зв'язаним, ніж Бог єврейської Біблії.

- Філософське й трансцендентне мислення, у сенсі неантропоморфності, розглядалось релігійними євреями в цілому як небіблійне. Таке розуміння Бога не було популярним в юдейській традиції протягом століть після рабинського періоду. Деякі розумні діячі, такі як Філон і Маймонід, намагалися включити філософську трансцендентність в єврейську концепцію божественного (головним чином під іноземним впливом), але, на жаль, не змогли переконати ортодоксію у правильності своїх трансцендентальних ідей. Погляди цих відомих філософів і богословів вважалися невідповідними письмовим текстам та єврейському спадку.

- Легко зрозуміти людську природу й походження антропоморфних біблійних уривків. Людська творчість, судячи з усього, відіграла життєво важливу роль у створенні цих антропоморфно орієнтованих, тілесно сконструйованих та інколи аморально налаштованих текстів єврейської Біблії. Цей людський фактор у походженні й характері викладу Біблії на івриті, який ігнорувався протягом століть, був відзначений багатьма вченими-біблеїстами, починаючи з XIX століття. Цей фактор став стандартним поясненням, особливо в академічних колах, багатьох богословських, моральних і релігійних труднощів, представлених у текстах єврейської Біблії.

- Неможливо логічно довести або раціонально обґрунтувати, що традиційне твердження єврейської Біблії – це безсумнівне Слово Боже, дане дослівно. Сучасна критична наука розглядає це як слово людини або, у кращому випадку, непряме натхнення Словом Божим, змішане зі словами людини. Наявність лабіринту давніх алегоричних тлумачень, полярних і суперечливих тенденцій стосовно Божества не є доказом глибини й безкінечних таємниць цих проблемних місць, а скоріше навпаки – свідченням видимих обмежень і недоско-

налості їхніх письменників-гуманістів і безпредметності мислення. Існування всіх цих проблем, які свідомо й підсвідомо визнавалися практично всіма біблійними вченими, доводить, що єврейська Біблія в її сучасному вигляді й формі не може безпомилково вважатися Словом Божим.

- Новий Заповіт, здається, є далеким від гебраїчної наповненості дискурсу й дуже близький до елліністичного зразку мислення й світогляду. Окрім того, це не теоцентричний, а христоцентричний виклад. У Новому Заповіті представлено більше різноманіття теологій (христологій), ніж у Старому Заповіті, і не всі вони взаємно конгруентні. Ці богословські моделі більш проблемні, різняться й взаємно суперечать одна одній.

- Новий Заповіт – це не те, що Ісус сказав і написав про себе, і, імовірно, навіть не те, що він думав про себе. Це саме те, як розуміли й інтерпретували Церкву вже пізні християни стосовно того, ким був або повинен був бути Ісус.

- Традиційна християнська богословська інкарнація є результатом довготривалих пізніх роздумів, суперечок і подій. Це не є ні необхідним відображенням того, що є текстом Нового Заповіту, ні єдиним результатом суто богословської цікавості. Фактично культурні реалії, політичні мотиви й особистий порядок денний і вендети відіграли значну роль у формулюванні форми й сутності і в богослов'ї інкарнації, чітко визначеному в Новому Заповіті в його розвинутому, традиційному й буквальному сенсі. Ніхто не може довести, що це сутність текстів Нового Заповіту в цілому, без зовнішніх вторгнень і довільних тлумачень. Це може бути розтлумачено в деяких новозавітних писаннях, але не без поверхневих зусиль і насилля над текстом того, хто прагнув це зробити.

- Теологія християнської інкарнації, особливо в її дослівному сенсі, абсолютно тілесна й антропоморфна й пов'язана з гарячковим поклонінням триєдиному Божеству. Фактично, вона формує втілення тілесної думки в релігійній свідомості деяких семітів. У втіленні практичний розподіл між божественним і людським стає неможливим. Насправді це божественне, Логос, який домінує, є видимим і шанується, у той час як людиноподібний Ісус уступає й ховається десь у тіні. Тим

не менше, Бог часто є затребуваним, але рідко дається істинне й природне існування Його. Насправді здається, що Бог-Отець, уявний голова Святої Трійці й першоджерело всього, грає другорядну роль у порівнянні з Господом Ісусом Христом, який вважається другою особою Трійці, виявляється схильність до того, що Бог-Отець часто стає ніби невидимим. Християнство в його традиційно популярному сенсі – це те, що дослівно означає це слово. Це віра в Ісуса Христа й прирівнювання до Бога Його постаті. Звеличення цієї історичної людської постаті до статусу повної божественності є виродженням у розвитку. Втілення істинно антропоморфне й ґрунтовно тілесне, і в результаті християнство опустило «Святу Досконалу Досконалість», Іншого, Бога Всесвіту в сферу недосконалості й профанації. Воно зв'язало Його ланцюгами недосконалості й фактично розірвало Його двічі, фізично й концептуально, знецінюючи Послання Ісуса й наново створюючи його. Це крайня форма насилля над концепцією Бога й над семітською монотеїстичною свідомістю.

- Втілення богослов'я парадоксальне. Століття богословських дебатів, подолання труднощів, суперечок і політичних втручань, які намагаються виявити істинну природу Христа та його взаємовідносин з Богом, є очевидними індикаторами й чіткими доказами суперечок природи цього християнського вчення, всіх невідворотних серйозних проблем для людського інтелекту й раціонального мислення. Потрібно порушувати всі логічні категорії й раціональні аксіоми, щоб врахувати інкарнаційні претензії й представити їх у зрозумілих формах і категоріях. Цих логічних безвихідних ситуацій можна уникнути лише у тому випадку, якщо прийняти твердження, що Євангелія Ісуса має більше спільного з Богом-Отцем і нашим ставленням до наших ближніх, ніж до особи самого Христа. Євангельський вислів про любов до Бога й любов до ближнього є єдиним виходом з цих богословських жахів. Без такого щирого й чесного зізнання навіть метафоричні тлумачення втілення в його традиційному вигляді вводило б в оману й було б незрозумілим.

- Процес компіляції та канонізації Нового Заповіту був довгою й заплутаною справою. Відбуваючись протягом століть,

охоплюючи багато регіонів, людей і намірів, він, природно, залишив дуже багато питань й незрозумілих моментів, ставлячи під сумнів текст Нового Заповіту, який є безпомилковим Словом Божим. Хибні свідчення, вставки, текстове насилля й багато інших факторів (як вказано в цьому дослідженні) викликають серйозні запитання щодо чистоти тексту й історичної достовірності Нового Заповіту. Усі ці труднощі в наш час добре відомі більшості вчених-богословів. Враховуючи все це, а також тривалий процес канонізації (який сам по собі є доказом людського втручання, маніпуляцій і некоректного використання тексту Нового Заповіту), прийшов час прийняти й виділити людське походження й природу писань Нового Заповіту.

- На відміну від інших Писань, Коран був канонізований з самого початку. Процес копіїзації не торкався його протягом століть, а тривав невеликий проміжок часу (кілька років), причому відбувалось це за життя його початкових послідовників. Автентичність, чистота й універсальність його тексту – це історичний факт, який визнаний як мусульманськими, так і немусульманськими вченими й джерелами. Багато питань та зауважень стосовно різних аспектів Корану піднімалися немусульманськими вченими протягом століть. У нас час вважають, що ті, хто активно бере участь у вивченні Корану, одногласно твердять, що єдність, універсальність і чистота тексту Корану не піддаються сумніву і є, безумовно, історичним фактом. Більше того, виклик Корану зі створення конкуруючого вірша, схожого на Коран, залишається без відповіді після чотирнадцяти століть, хоча такі спроби були. З іншого боку, його претензії на божественний захист збереження й чистоту тексту, також зроблені чотирнадцять століть тому, не були порушені. Текстова чистота, єдність, цілісність й універсальність його тексту, які зберігаються протягом довгих століть, свідчать про його божественний статус: Коран є Словом Божим.

- Сукупність фундаментальних наукових тверджень, уявлень і термінів, яка приймається й поділяється науковим товариством й об'єднує більшість його членів стосовно викладу Корану, дозволяє говорити, що природа Бога в ньому –

трансцендентна. Його монотеїзм чистий та абсолютний. У Корані присутня добре й систематично пояснена концепція трансцендентності Бога, його неподібності, унікальності й досконалості. Вона підтверджується численними віршами Корану й ґрунтується на різних методах й аргументації. На відміну від Біблії, Коран захищений від можливих порушень (таких як існування інших богів у якості істинних, їхньої здатності завдавати шкоди, розподілу влади, знань між ними або розділення особистості або будь-якого іншого розділення всередині Божества і т.д.). Більше того, це не суто абстрактне поняття трансцендентності, а збалансоване й живе уявлення про Бога. Наявність трансцендентного Бога пов'язана з безкінечними знаннями, силою, любов'ю, милосердям та іншими позитивними якостями, викладеними в Корані. На відміну від Біблії, парадигма Корану є послідовною. Існує лише Один трансцендентний Бог, абсолютно досконалий у Своїх Іменах та Атрибутах. Хоча Його сутність невідома, Він відомий через Його знамення, якості та дії. Ідея такого трансцендентного Бога послідовно передається всім текстом Корану. Його сильна етична природа й егалітарний тон також очевидні з самого тексту Корану. Етичний трансцендентний монотеїзм Корану є систематичним і самодостатнім. Корану не потрібна зовнішня допомога або довільні пояснення, щоб викласти й захистити свою парадигму Бога від можливих порушень.

- парадигма Бога Корану не є ні тілесною, ні антропоморфною. Декілька на перший погляд антропоморфних висловів Корану легко піддаються метафоричним тлумаченням, без винайдення фактів або метафор, яких немає в самому тексті. Такі неантропоморфні пояснення можна отримати або з контексту (або з тексту Корану), або через метафори, які зазвичай використовуються в мові. Цей факт підтверджується багатьма мусульманськими вченими й богословами протягом століть. Окрім того, ці, здавалося б, антропоморфні фрази, якщо їх інтерпретувати в межах параметрів Корану, допомагають створити необхідний механізм в процесі спілкування між Богом і людиною. Парадигма Корану здатна створити цю модальність, не вдаючись до графічного антропоморфізму або тілесності. Відповідно, іслам відомий своєю сильною ан-

тиантропоморфною позицією, і, окрім абсолютних буквалістів, ісламська думка завжди уникала й засуджувала тілесні й антропоморфні зображення Бога. Ця хитка рівновага підтримується текстом самого Корану, який добре зберігся.

Моя точка зору полягає в тому, що в епоху інтелекту й наукових досліджень антропоморфність Бога фактично означає його смерть. На мою думку, успіх секулярного світогляду значною мірою полягає в його очевидному інтелектуальному зверненні, коли він протиставляється неінтелектуальній версії Бога, тобто Богу, який контролюється нашими п'ятьма органами чуттів, і такому, який, за словами Ніцше, заслуговує на те, щоб ми його «пожаліли». Для будь-якого рішення проблеми ми повинні визнати, що секуляризм – це не тріумф інтелекту над забобонами, а скоріше свідчення глобального відчуження людства, втрати його мети, сенсу життя й потреби в трансцендентному Бозі, більш величному, ніж людина й космос, у якому вона живе.

У кінці Середньовіччя в Старому Світі було чотири основні цивілізації. З них три в наш час, в тій чи іншій мірі, секуляризовані. Але в одній з чотирьох цивілізацій, ісламській, спостерігається абсолютно інша ситуація. За словами Е. Геллнера, «стверджувати, що в ісламі переважає секуляризація, не є чимось спірним – це просто брехня. Іслам такий же сильний, як і сто років тому. У деякому сенсі навіть, імовірно, набагато сильніший».⁴³ Геллнер приписує цю стабільність й опір владі «рішучому й суворому монотеїзму» ісламу. Тому можна легко стверджувати, що парадигма Бога Корану має потенціал протистояти сучасним атеїстичним викликам і запобігти небезпекам, які спіткали інші цивілізації. Парадигма Бога Корану має систематичний, моральний і трансцендентальний характер. Він більше фокусується на спасінні людини, її благочесті, соціально-політичній та економічній реформації, ніж на особі Мухаммада (мир йому й благословення Аллага) або навіть на Самому Бозі. Ця позиція воістину універсальна за своїм характером і моральними наслідками й ліквідує всі можливості расової упередженості, існування понять обраної нації, обіцяних земель та інших можливих вузьких ідентичностей. Внутрішня

Божественна єдність Корану гарантує універсальну людську єдність.

До такого уявлення про Бога прагнули всі три семітські традиції, хоча текст Біблії не відповідає цьому. Підкреслюючи не тілесні й не антропоморфні елементи в Божестві, не потрібно було створювати жахливу несправедливість стосовно цих традицій. Скоріше навпаки, дуже хотілося б існувати в межах цілеспрямованості цих релігійних традицій. За допомогою цієї простої, але прекрасної концепції Божества можна зменшити широку прірву між відчуженою людиною й Богом, і наука, і віра можуть зблизитись, якщо взагалі не злитись в єдине ціле. І, напевно, зовсім не фантастично для сучасної науки й філософії відкритись вірі в Бога. Наприклад, Пол Чарльз Вільям Девіс (нар. 1946 р.), фізик, космолог й астробіолог, який працює в Аризонському державному університеті, рішуче виступає проти уявлень про відсутність цілі й сенсу в Всесвіті. Девіс також відзначає, що «хоча багато метафізичних і теїстичних теорій видаються надуманими й дитячими, вони не здаються більш абсурдними, ніж віра в те, що Всесвіт існує й існує в тій формі, в якій він існує, без якихось причин... Ми дійсно повинні були тут знаходитись. Девіс підкреслює необхідність сприймати Бога менш антропоморфно й не мати наївного образу Бога, а насправді думати про Бога як про трансцендентний «універсальний розум», «найвище цілісне поняття», «саме Буття» або «Творчу силу» або як про «Математику». Він стверджує, що лише Бог, який панує над простором-часом і є вищим за всі людські маніпуляції, може мати якийсь реальний сенс і значимість для природної діяльності, яка відбувається навколо нас.

Я не кажу, що релігія повинна дотримуватись концепції вченого про Бога або що одкровення повинно підкорятись науці. Я лише хочу підкреслити, що грубе антропоморфне або тілесне уявлення про Бога є великою перешкодою, яка рішуче стоїть між сучасною інтелектуальною думкою та вірою в Бога. Це, в кращому випадку, послабило авторитет релігії та Бога, а в найгіршому – знищило її. Людський інтелект дійсно не може осмислити або примирити ідею людини-Бога або людини, яка шукає Бога, тому що той, Кому ми покланяємось,

не може існувати в нашій сфері, Він більший, ніж сам Всесвіт. Антропоморфно-тілесні концепції Божества, можливо, є одними з визначних факторів сучасного атеїзму. Цю прірву між релігійною свідомістю й інтелектуальним мисленням можна значно зменшити при прийнятті думки про трансцендентного Бога.

Складність сьогодні полягає не в вірі як такій, а в уявленні про Бога, яке є антропоморфним і тілесним, яке не привертає інтелект та проявляється одразу як слабе, безсильне, позбавлене жвавості й трансцендентності. Але є рішення. Це Бог Корану.

Коран надає людям авторитет Всевишнього, Якого люди шукають й можуть прийняти у викладенні, підкресленому логікою, яка дозволяє повністю й за допомогою розуму зрозуміти й прийняти Божественне. Таким чином, Коран може зробити більший внесок, ніж Біблія, у відродження глобальної віри в трансцендентне Божество й у відродження самої релігійності. Його принцип, сфокусований на абсолютній Єдності й Трансцендентності Бога в його найвищому й найчистішому сенсі та його безумовній відмові від антропоморфних образів і зображень Бога, який запобігає небезпеці тілесних уявлень, не має аналогів і доступний людям як з вищим інтелектом, так і з пересічним. Це також свідчить про силу ісламської віри, яка, безумовно, встояла проти подвійного тиску складної атеїстичної філософії й широко поширеної невіри в основи релігії.

Ніщо не є настільки важливим, як відновлення сприйняття Бога як Величного, Єдиного, Одного, Творця й Правителя Космосу й усього, що знаходиться в ньому.

Автор

Зульфікар Алі Шах має ступінь доктора філософії в сфері теології й релігієзнавства Університету Уельсу (Великобританія) і ступінь магістра в сфері ісламознавства зі спеціалізацією в сфері порівняльного релігієзнавства Міжнародного ісламського університету (Ісламабад, Пакистан). Він викладав як в цьому університеті, так і в Університеті Уельсу й Університеті Північної Флориди; володіє п'ятьма мовами, включаючи англійську, арабську та урду. Доктор Шах активно бере участь у міжконфесійному й внутрішньоконфесійному діалозі протягом більше 25 років й керував кількома мусульманськими громадами у Північній Америці, а також був президентом в низці інших мусульманських організацій, таких як ICNA. Зараз доктор Шах – генеральний секретар Ради фікху Північної Америки й релігійний директор Ісламської громади Мілуокі (штат Вісконсін). Він є відомим оратором, якого запрошують зробити виступи на міжнародному рівні на різні теми релігієзнавства, богослов'я, ісламу, Корану, Сунни, порівняльного фікху (юриспруденції), містицизму, ісламської цивілізації, релігії Авраама й сучасних проблем. Він є автором низки наукових статей і книг, включаючи «Астрономічні розрахунки й Рамадан: дискурс фікху».

Література

1. Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings*, Fulton H. Anderson, ed. (New York: Liberal Arts Press, 1960), p.52.
2. J. Samuel Preus, *Explaining Religion* (London: Yale University Press, 1987), pp.43–44.
3. David Hume, *The Natural History of Religion*, H. E. Root, ed. (Stanford: StanfordUniversity Press, 1957), vol. II, p.28.
4. Ludwig Feuerbach, *Lectures On the Essence of Religion*, Ralph Manheim, trans. (NewYork: Harper & Row, 1967), p.17.
5. Charles Darwin, *The Descent of Man* (New York: Appleton & Co., 1962).
6. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), p.221.
7. Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (New York: OxfordUniversity Press, 1995), p.178.
8. Kevine J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?* (Michigan: Zondervan, 1998) p.368.
9. <http://www.cnn.com/2009/LIVING/wayoflife/03/09/us.religion.less.christian/>
10. Jacob Neusner, *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), p.12.
11. Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p.164.
12. Neusner, *The Incarnation of God*, p.15.
13. 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, pp.161 ff.

14. Isadore Twersky, *A Maimonides Reader* (New York: Behrman House, 1972), p.420.
15. Richard E. Friedman, *Who Wrote the Bible?* (New Jersey: Prentice Hall, 1978), p.28.
16. Robin L. Fox, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible* (New York: Penguin Books, 1992), p.360.
17. Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria: The 1886 Bampton Lectures* (Oxford: Clarendon Press, 1968), p.102.
18. Jurgen Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1974), p.89.
19. Richard A. Norris, ed. and trans., *The Christological Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p.7.
20. John N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (New York: David McKay Co., 1972), p.72.
21. Quoted from Norris, *The Christological Controversy*, p.114.
22. Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, John Bowden, trans. (Atlanta: JohnKnox Press, 1975), p.119, p.125.
23. Arthur C. McGiffert, *A History of Christian Thought* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), vol.1, p.223.
24. McGiffert, *A History of Christian Thought*, vol.1, p.144.
25. Adolf V. Harnack, *History of Dogma*, Neil Buchanan, trans. (New York: Dover Publications, 1961), vol.4, p.46.
26. Harnack, *History of Dogma*, vol.4, p.47.
27. W. H. C. Frend, *The Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p.157.
28. Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, Carl E. Braaten, ed. (New York: Simon & Schuster, 1968), p.78.
29. Henry Chadwick, *The Early Church* (New York: Dorset Press, 1967), p.198.
30. Quoted from Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 3rd edn. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), vol.1, p.452.
31. John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Brothers, 1958), p.314.

32. G. R. Driver, L. Hodgson, eds. and trans., *The Bazar of Heraclides Nestorius* (Oxford; New York: Clarendon Press, 1925), p.370.

33. John Hick, ed., *The Myth of God Incarnate* (Philadelphia: The Westminster Press, 1977), p.5.

34. Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine Books, 1994), p.131.

35. Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qasim ibn Ibrahim* (Boston: Brill, 1996), p.3.

36. Isma'il R. Al-Faruqi, Al-Faruqi, Lois L., *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), p.100.

37. Kenneth Cragg, *The House of Islam* (California: Dickenson Publishing Co. Inc., 1969), p.7.

38. William M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), p.37.

39. John Burton, *The Collection of the Qur'an* (London: Cambridge University Press, 1977), pp.239–40.

40. 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: IIIT, 2006).

41. Philip K. Hitti, *The Near East in History* (New York: D. Van Nostrand Co., 1961), p.194.

42. John L. Esposito, *Islam the Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1991), p.23.

43. Earnest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London; New York: Routledge, 1993), p.5.

44. Paul Davies, *The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World* (London: Simon & Schuster, 1992), pp.231–32.

Серія МІД «Книги у скороченому викладенні» є цінним зібранням ключових публікацій інституту, написаних у стислій формі, щоб дати читачеві змогу збагнути суть основного змісту оригіналу.

У ході секуляристських диспутів щодо існування Бога, величезного значення набуло питання антропоморфізму. Зульфікар Алі Шах звертається до юдейсько-християнського світогляду та того, як кожна з цих релігій вирішила вибудувати своє бачення Бога і наскільки воно є результатом власне писання чи продуктом богословських дискусій, церковних декретів пізніших століть та приєднання елліністичної філософії. Автор також розглядає концепцію таухіду та суворо антиантропоморфну позицію ісламу. На думку Шаха, цілком імовірно, що антропоморфні ідеї та тілесні описи Божественного є одними із визначальних факторів сучасного атеїзму. Отож, він зрештою робить висновок, що постмодерністське прагнення до Бога не буде придушене домодерними антропоморфними концепціями Божественного, які просто звели Бога до космосу з конкретно історичною функцією та визначеним місцем знаходженням.

Халед Абу-ль-Фадль, Альфійський професор права, керівник відділу ісламських досліджень, школа права UCLA

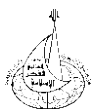
Я в захваті від праці Зульфікара Шаха! Кожен, хто вивчає порівняльне релігієзнавство або вважає себе віруючою людиною, мусить прочитати та обміркувати написане в ній. Вже прочитавши цю книгу один раз, я відчуваю потребу зробити це знову. І цього разу ще з більшим задоволенням.

Річард Дж. Склба, вікарний єпископ Мілуокі, Вісконсін

Рідко трапляється настільки ретельно та всебічно сформульована точка дискусії між ісламом та християнством. Алі Шах вивчав класичні християнські богословські джерела Святого Письма та ранніх церковних соборів, щоб чітко зрозуміти ключові аспекти взаєморозуміння та категоричної незгоди між цими двома світовими релігійними традиціями. Тому це надзвичайно ґрунтовна праця. Його основна теза полягає в тому, що християнські переконання щодо Ісуса Христа як втіленого Логосу, божественної Особи та досконалого Образу Отця роблять християнського Бога по суті тілесним.

Еліот Р. Вольфсон, професор івриту та юдаїки, Нью-Йоркський університет

Дослідження Зульфікара Алі Шаха є чесною оцінкою однієї з найзагадковіших таємниць монотеїзму, що пронизує історію трьох авраамічних релігій. Нам слід постійно відшліфовувати свої переконання, щоб не потрапити у пастку представлення непередставлюваного та зображення незображуваного шляхом творення, буквально кажучи, фальшивих образів. Замість того, щоб розширювати фігуральну уяву, створюючи образи трансцендентності, нагальною духовною потребою та епохальним обов'язком є необхідність її подолати.



Міжнародний Інститут
Ісламської Думки