Автор: словарь
31.10.2007 13:44 -

БОГ — сакральная персонификация Абсолюта в религиях теистского типа: верховная личность, атрибутированная тождеством сущности и существования, высшим разумом, сверхъестественным могуществом и абсолютным совершенством. Персонифицирующая интерпретация единого Б. свойственна для зрелых форм теизма (см. Теизм), и формирование ее является результатом длительной исторической эволюции религиозного сознания.

Исходные формы религиозных верований (тотемизм, фетишизм, анимизм, магия) не порождают персонифицированной трактовки сверхъестественного.

Тотемизм как архаическое верование в кровную близость и общее происхождение рода, восходящее к единому зооморфному предку — тотему (на языке племени алгонкинов аджибве ototem означает "его род"), фактически содержательно исчерпывается изложенным тезисом и реализуется в системе табу — категорически жестких запретов на сакральной основе, которые могут быть рассмотрены как основание предкультовой практики. Табуированный объект выступает одновременно как священный и как запретный, и главное табу — это табу на предка: на соответствующих животных не охотятся, их не поедают и т.п.; в тотемизме действует так называемый принцип инфекционизма: нарушивший табу нечист, и прикоснувшийся к нему делается нечистым, вследствие чего тотемическое сознание включает в себя разветвленную систему катартических приемов.

Фетишизм (порт, fetico и фр. fetiche — амулет) представляет собой интерпретацию семиотических функций объекта в социальном контексте как его атрибутивно-онтологических свойств (обручальное кольцо, монаршья корона, гербовая печать и т.п.); при артикуляции этих свойств как сверхъестественных фетишизм формирует практику поклонения данному предмету и приобретает черты культа, ветвящегося на типовые приемы задабривания фетиша (от украшения и целования до жертвенного смазывания губ идола живой кровью) и малораспространенные приемы истязания, когда у фетиша пытками вымогается желаемое.

Анимизм (лат. anima — душа и animas — дух) как одухотворение сил природы (термин введен немецким химиком и физиологом Г.Э. Шталем в начале 17 в.) с каждым живым (как тотемизм с тотемом) и неживым (как фетишизм с фетишем) объектом связывал наличие соответствующей ему сверхъестественной сущности, обусловливающей его свойства; в эволюционной тенденции анимизма наблюдается очевидный вектор от души как необходимо укорененной в "своем" теле к духу как достаточно свободному по отношению к конкретному телесному воплощению: если гамадриада в греческой мифологии погибает с порубкой дерева, в котором она живет, то дриада уже может существовать и вне его. Магия (греч. magia — чародейство) представляет собой систему

ритуальных действий, призванных реализовать достижение реальных целей сверхъестественными средствами, и основана на вере в наличие сверхъестественной, пронизывающей весь мир сущности, посредством которой возможна трансляция воздействия от части к целому, от изображения к предмету, от имени к носителю и т.п. Для обозначения этой сущности в качестве общеупотребительного принят соответствующий термин меланейзийской мифологии — "мана". Представления о всепроникающем растворении мана в мире могут быть оценены как нулевой цикл в истории пантеизма (ср. о брахмане в Веданте: "брахман пронизывает все, как масло — все молоко"). Развитие означенных векторов сознания и наложение их друг на друга инспирирует системное оформление ранних религиозных верований языческого характера, в контексте которых оформляется первая форма религиозного сознания, предполагающая понятие Б. — политеизм. Эволюционная тенденция развития архаического сознания к антропоморфизму обусловила трактовку сверхъестественной сферы как пантеона (греч. pan — все и theos — бог, букв. — все боги), объединяющего различных конкретных Б., каждый из которых имеет свой облик и культ, однако все они интегрально характеризуются либо переходным от зооморфного к антропоморфному (Древний Египет), либо окончательно антропоморфным (Древние Греция и Рим) характером.

Дальнейшее развитие религиозного сознания приводит к трансформации политеистических представлений и оформлении монолатрии как результата структурно-функциональной дифференциации пантеона и выделения из него одного Б. как покровителя этнической группы (Ашшур у ассирийцев, Яхве у еврейского племени союза Израиль, Зевс у греков, Перун у славян и т.д.) или местности (Мардук как покровитель Вавилона, Пта — Мемфиса, Амон — Фив, Афина — Афин, Гера — Микен, Асклепий — Эпидавра и т.д.). Монолатрия, предполагающая антропоморфные представления о божестве и фундированная идеей выделенности одного — верховного — Б., является важным этапом оформления монотеизма как собственно теизма и формирования комплекса представлений о Б. Интегративные социальные тенденции (объединение племен, связанное с ним покорение городов и т.п.) обусловили и усиление интегративных тенденций внутри монолатрического политеизма, приведших к формированию зрелых, т.е. последовательно монотеистических форм теизма. Так, например, образ Яхве исторически эволюционирует от местного племенного Б. к общееврейскому, а затем переосмысливается в единого и единосущего Б. как персонифицированный Абсолют. В учении греко-израильского мыслителя Филона Александрийского (28/21 до н.э. — 41/49), выступающем в качестве промежуточной стадии между язычеством и христианством, платоновское учение об идеях встречается с библейским учением о "личном Б.", задавая тенденцию переосмысления космологического полуметафорического демиургоса-ремесленника платоновской техноморфной космологии (см.

Античная философия) в Демиурга-Творца. Тождество сущности и существования в этом контексте признается лишь за Б., в тварном же мире сущность предшествует существованию (в разуме Творца) и даруется свыше (гилеморфизм как соответствие

каждой субстанции своей духовной форме; оформляющийся у Августина и восходящий к Платону экземпляризм сотворенного — см. Гилеморфизм); неоплатоническая идея эманации (см. Эманация) переосмысливается как истечение света Божественной истины в праведные души ("свет веры").

Если для эволюционных стадий теизма был характерен гилозоизм как оживотворение и одухотворение мира, оформившийся позднее в пантеизм, предполагающий растворенность Б. в природе (от фалесовского "мир полон богов" до концептуального пантеизма Ренессанса), то важнейшим моментом классического теизма является идея трансцендентности Б. по отношению к миру (от лат. tran-scendere — переступать): Б. вне и сверх мира, он Творец его и Вседержитель. Последнее означает, что Б. не только творит мир, но и перманентно присутствует в нем, направляя его развитие к сакральной высшей цели и вмешиваясь, в случае необходимости, в естественный ход событий. Понимание мира как творения Божьего, с одной стороны, в определенной степени десакрализует его, ибо тварный мир оказывается нетождественным трансцендентному Творцу (ср. с пантеизмом), что открывает определенный простор для когнитивных и практических манипуляций с этим миром; с другой же стороны — тезис о "свечении благодати

Творца в благости творения" инспирирует, напротив, эмоционально окрашенное отношение к теургически понятому миру. В этом отношении классический теизм противостоит оформляющемуся в 17 в. деизму, допускающему творение мира разумной силой, но не подразумевающему персонификации последней и не допускающей ее последующего вмешательства в развитие эволюционирующего по естественным законам творения. Строгий теизм аврамических религий (христианства, иудаизма и ислама) предполагает трактовку "живого Б." как единого и единственного при абсолютном "отсутствии подобных" (Библ., Второзак., VI, 4; Коран, II—256, III—1). Теизм аврамического тира не просто центрируется вокруг идеи персонифицированного абсолюта, но и характеризуется предельно напряженным переживанием его личностного характера, задающего возможность личного общения с Б. (идея восходит к ветхозаветному сюжету об Аврааме, вступившем в диалог с Б. и доказавшем в личном общении свою преданность ему).

Такая глубоко личностная коммуникативная установка, основанная на принципиальной диалогичности интерпретации Б., задает особую акцентуацию эмоционально-чувственных форм религиозного сознания в теистских вероисповеданиях: экзальтацию в отправлении культа, экстатический восторг любви к Б., испепеляющий комплекс вины, содрогание "страха божьего" и глубоко интимное, потрясающее основы психики переживание раскаяния. (Данную Августином "психологическую" интерпретацию Троицы как вечного Божественного самопознания и любви экзистенциализм рассматривает как свое предвосхищение.) Однако впоследствии на эту поведенческую и — в целом — мировоззренческую парадигму, восходящую к текстам Священного Писания, накладывается — начиная с патристики — унаследованная от античности и восходящая к текстам неоплатоников

парадигма рациональной аналитики внеположенного Абсолюта, что порождает в религиях теистского типа (в частности, в христианстве) традицию концептуального истолкования Б., которая конституируется как теология и фундируется совмещением фактически несовместимых установок отношения к Б.: сакрально-трепетного личного общения, диалога откровения, с одной стороны, и предметно-теоретической аналитики — с другой. Это противоречие достаточно остро ставит в теологии проблему богопознания. Понимание Б. как трансцендентного миру уже само по себе задает вектор его принципиальной непознаваемости в исчерпывающе завершенном плане: "сущность Божия для природы человеческой недомыслима и совершенно неизреченна" (Василий Великий, ок. 330—379), а потому "человек не может постигнуть сущность Божества" (Григорий Палама, 1296—1359).

Подлинное богопознание возможно лишь как результат откровения (см. Откровение). Первое откровение о себе Б. дает Отцам Церкви, и тексты Священного Писания, как воплощение этого откровения, интерпретируются в этой связи как "Богодухновенные", а потому сакральные. Последнее исходно понималось в тотальном плане (тертуллиановский тезис о святости каждой буквы в Писании); в контексте современных тенденций модернизации — относится только к содержанию Писания (апостольской керигме), порождая символические (в частности, нравственно-аллегорические) версии его толкования, а также многочисленные программы экзистенциализации (в рамках католического аджорнаменто) и демифологизации (протестантская диалектическая теология, начиная от Бультмана) Библии.

Логическим завершением идеи постижения Б. лишь посредством откровения является оформление такого варианта богопознания, как мистика, предполагающая непосредственное созерцание

Божьего лика, узрение вечной истины, данной в акте откровения, принципиально невербализуемого и потому неинтерсубъективного. Православие фокусирует внимание именно в этой парадигме богопознания: идея принципиальной невозможности постижения сущности Божьей на основании логического закона тождества (Флоренский), ориентирующая на личный мистический опыт концепция спиритуалистического интуитивизма (Н.О.

Лосский) и др. Вместе с тем, поскольку Б. не только трансцендентен миру, но и сопричастен ему как его Творец, постольку теизм, тем не менее, допускает в определенной мере возможность познания Б. посредством познания его творения. Так, католицизм, например, культивирует теологический принцип "аналогии бытия" (лат. analogia entis) Б. и его творения, сформулированный августинианской

теологией и возведенный Фомой Аквинским в фундаментальный принцип схоластической метафизики, согласно которому отношения аналогии не предполагают ни абсолютного различия, ни тотального сходства, но, напротив, "сходство в различии и различие в сходстве". Однако практическое применение данного принципа неизменно дает многозначный результат вследствие неопределенности понятия бытия, что было зафиксировано в томизме (Фома де Вио) и стало предметом специального анализа в неотомизме (Э. Пшивара). Кроме того, при допущении относительного познания Б. "по плодам воли его", т.е. посредством изучения природных и социальных форм тварного мира, бытие Б. трактуется как невыразимое посредством категориальных средств и фиксируется только в специальных надкатегориальных определениях — трансценденталиях (позднелат. transcendentalia — от лат. transcendeus — переступающий). Система трансценденталий, предложенная иезуитским теологом Суаресом и доминировавшая в схоластике вплоть до 18 в. (см. Суарес), включает в себя такие Божественные определения, как ens (сущее), res (вещь), aliquid (нечто иное), unum (единство), verum (истина), bonum (благо).

Именно только в них может быть передана полнота Божественного бытия, и именно посредством них Б. "возвещает о себе" в миру, а потому в схоластике действует принцип "каждое бытие есть единство, истина, благо", и постижение его есть путь к постижению истины и благости

Творца. Этот же принцип, сформулированный как "гармонический параллелизм Творца и творения" (Б.

Лакебринк) культивируется и в неотомизме.

И хотя в понимании оснований веры как восточно-, так и западно-христианские традиции ориентируются на внелогические парадигмы (принцип "сердечной веры" в православии и томистский тезис о вере как основе принятия догматов вероучения), тем не менее, теология в качестве основного своего раздела включает в себя фундаментальную теологию или апологетику — рационально-теоретическое обоснование своей конфессиональной доктрины. Семантическим ядром апологетики являются доказательства бытия Божьего как основанные на откровении, но рациональные по форме аргументы в пользу существования Б., нужные в чисто методических и дидактических целях: "для приведения к сознательной вере". К классическим доказательствам относятся: онтологическое, предложенное Августином (поскольку Б. мыслится как всесовершенное существо, постольку из его онтологически заданных свойств не может быть исключено такое свойство, как существование), космологическое (поскольку наличный мир существует как данность, постольку он, как и все сущее, должен иметь свою до- и вне-мировую, т.е. трансцендентную, причину,

каковой может выступить только Б.-Творец), телеологическое (совершенство и целесообразность мира невозможны иначе, нежели как результат разумной целеполагающей Божественной воли). В различных версиях апологетики эти классические доказательства дополняются и другими, среди которых особенно распространенным является нравственное (бытие Б. как необходимый гарант воздаяния). Соответственно этому в структуре атеистического сознания (см. Атеизм) выделяется так называемая философская критика религии — наряду с естественнонаучной и исторической, — специально посвященная рационально-логическому опровержению доказательств бытия Божьего с позиций различения денотата и десигната понятия (онтологическое доказательство), исходя из трактовки материи в качестве causa sui (космологическое) и основываясь на презумпции действия объективных законов эволюции (телеологическое).

Однако, поскольку бытие Б., строго говоря, будучи предметом веры, не может быть ни доказано, ни опровергнуто с помощью рациональных средств, постольку — параллельно эволюции апологетики — в рамках теизма развивается и программная тенденция "возврата к евангельской вере", должной реализоваться в эмоционально-психологической, глубоко личной форме — помимо рационально-схоластической книжной традиции. Эта программа максимально проявляется в протестантизме с его отказом от классической системной теологии и оформляющимся в его рамках антиинтеллектуалистским течением пиетизма, понимающего веру как "личное переживание Б.", отчетливо обнаруживает себя в православной установке на то, что "вера не нуждается в доказательствах", а также периодически вспыхивает в католицизме — от францисканского отрицания учености как помехи в деле любви Христовой до признания Паскаля в том, что ему нужен "Бог Авраама... а не Бог философов и ученых". В рамках христианства конституируется также и специфичная для него (в сравнении с другими вероучениями теистского типа) проблема интегральной персонификации Б., а именно: проблема интерпретации

Троицы. Относясь к последовательному монотеизму, христианство, тем не менее, согласно своему центральному догмату, мыслит Б. как единого в трех ипостасях (ликах): Б.-Отец, Б.-Сын и Б.-Дух Святой. Напряженный параллелизм единосущности Б., с одной стороны, и его ипостасности — с другой, инспирирует оформление внутри христианства различных версий интерпретации соотношения трех ликов Божьих, а также провоцирует движения антитринитаризма и унитаризма. В рамках ортодоксального христианства Б. трактуется как триединство ликов, которые соотносятся между собою как нераздельные и неслиянные (личностная природа Б. в христианстве позволяет использовать эти термины в коммуникативной концепции экзистенциального психоанализа — см., например, теоретическую модель "бытия-друг-с-другом" Бинсвангера).

Личностное восприятие Б. как коммуникативного партнера (абсолютного Ты) задает в теистских религиях парадигмальную установку на восприятие межличностной

коммуникации как таковой в качестве сакрально значимой: практически во всех теологиях теистского характера субъект-субъектные отношения моделируются — по аналогии с "богообщением" — как отношения с самоценной и самодостаточной личностью (см. концепцию "малого кайроса" — "подлинного" отношения людей друг к другу — как просверка сакральной истории сквозь ткань профанной у христианина

Тиллиха или концепцию "Я — Ты" как мира одухотворенных аутентичных отношений — в противоположность утилитарно-отчужденному миру "Я — оно" — в диалогическом персонализме иудея Бубера).

Оформлению такой аксиологически акцентированной установки по отношению к коммуникации способствует также и ориентация теологии на традиционную герменевтику с ее трактовкой понимания как воспроизведения исходного авторского смысла (что вполне естественно при развитии герменевтической проблематики в русле такого феномена, как экзегетика — см. Экзегетика) — в отличие от постмодернистской ориентации на "означивание", вкладывание своего смысла в деконструируемый текст или поступок другого (см. Означивание).

Именно в контексте теистской интерпретации Б., коммуникации и понимания возможна вся глубина содержания описанной Бубером школьной сцены: он и его соученик-христианин, горячо заспорив о том, в чьей вере более глубоко понимается сущность Б., вскочили и бросились друг на друга, но поглядев друг другу в глаза, обнялись, сказав в один голос: "Забыто!". В собственно постмодернистских философских аналитиках (прежде всего, относящихся к новейшим тенденциям в развитии постмодернизма — см. After-postmodernism) понятие "Б." также осмысливается в контексте коммуникационной парадигмы, в частности, в контексте концепции Другого (см.

Другой): если Другой является, согласно этому подходу, тем единственным зеркалом, в котором может быть конституировано "Я" как таковое (см. Я), то коммуникация с Б. — это та единственная коммуникация, которая осуществляется "без посредника" (Жирар). В этом отношении "Бог — не Другой. Он — Бог.

Бог — это единственное существо, о котором я не могу сказать, что это — "я", но я также не могу сказать, что Он — Другой по отношению ко мне. О каждом существе можно сказать — это не я, это — Другой... К Богу это суждение неприменимо. И именно

эта неприменимость говорит о том, что есть Бог" (Гвардини). (См. также Теизм.)

М.А. Можейко