

Для Геракліта таким єдиним і величним духом був Логос – закон руху і розвитку світу. Для Аристотеля – це ентелехія («Форма форм»), як мета, до якої прямує Всесвіт. Геґель називав його Абсолютним духом, який знайшов своє втілення та адекватне відображення в його системі абсолютного ідеалізму. Тейяр де Шарден називав цей дух Альфою і Омеґою, тобто відправною та кінцевою точкою розвитку (еволюції) Всесвіту. Разом з тим, є безсумнівним, що нині основним творцем ідеальної частини буття, в якому ми перебуваємо, стала людина. Завдяки свідомості людська душа свідомість, яка проявляється у вигляді різноманітних уявлень, думок, відчуттів, почуттів, мислення, у своїй практичній реалізації видозмінює навколишній світ і, таким чином, одухотворює його, наповнюючи людським змістом соціальну реальність. Тож соціальний дух все активніше проявляє себе в суцюзому; зокрема, усі культурні твори стають явищами духовного життя, хоча й матеріалізованими відповідним чином. Вироблені ж соціумом смисложиттєві ідеали, реалізація яких робить осмисленим життя людини, все більше наповнюють собою ідеальну частину нашого буття. Духовна частина буття є його першоосною та головним конструктором усієї онтологічної структури картини Всесвіту. При цьому, слід зазначити, що спроби зрозуміти цей ідеальний світ не припинялися на протязі всієї історії філософської думки, однак єдності в трактуванні цієї категорії, як відомо, так і не було досягнуто і понині. Відповідно, такі дослідження значно актуалізують цю проблематику та постійно активізують теоретичні пошуки філософів.

Зиновій Тіменик

Національний університет «Львівська політехніка»

ПОНЯТТЯ АБСОЛЮТУ В КОНТЕКСТІ ІДЕЇ БОГА (БОЖЕСТВА): СПЕЦИФІКА ЕЛЕМЕНТІВ СИНТЕЗУВАННЯ

На підставі аналізу праць українських філософів 50-х рр. XIX-50-х рр. XX ст. розкрито особливості змісту поняття Абсолюту в контексті розглядуваної ідеї Бога. Стверджується об'єктивність гармонізації комплексу процесів – як умови утвердження елементів синтезування.

Ключові слова: абсолют, Бог, Божество, синтезування, філософія релігії.

Zynovij Timenyk. The Concept of Absolute in the Context of Idea of God (Deity): Specifics of the Synthesis of the Elements. *The author on the basis of Ukrainian philosophers' works (the fifties of XIX-the fifties of XX) analyzes the particularities of the content of the concept of Absolute in the context of God's Idea. The author also asserts the objectivity of harmonization of the processes' complex as the condition of consolidation of the synthesis' elements.*

Keywords: absolute, God, Deity, synthesis, philosophy of religion.

Українська філософія релігії володіє наразі маловивченими можливостями щодо осмислення терміносполук, котрі виявляють себе з неідентичним

тлумаченням. Дослідження ускладнюються специфікою синтезувань, що з різною темпоральністю є водночас помітними і у внутрішніх станах запропонованої для аналізу ідеї Бога, і в середовищі її складових. Маловивченість названих проблем ще більше актуалізує тему даної статті, особливо коли зважити також і на недостатнє методологічне їх опрацювання.

Мета статті – висвітлити позицію низки українських мислителів середини ХІХ-го – середини ХХ-го ст. щодо запропонованого поняття, зважаючи на його специфічну багатовимірність у філософорелігійних структурах і на процеси у міждисциплінарному просторі. Є потреба також з'ясувати особливості атрибутивних трансформацій Абсолюту (і його значенневих розгалужень), коли мовиться про міжвіровизнавчі суміжжя під час функціональних виявів ідеї Бога (Божества).

Спеціальних студій на тему статті наразі не виявлено. Між тим дотичними (у руслі загальнотеоретичних розмислів) є спостереження Петра і Тараса Кононенків, коли мовиться про релігію, філософію і мистецтво як «органічний синтез тисячоліть» [8, с.20]. Тут історіософські моменти поєднано із відповідними процесами у міждисциплінарному просторі, що певною мірою стосується теми статті. Є сентенції про ще недостатньо вивчені так звані «сірі зони», де можна виявити перехідні, [...], транзитні форми» самої сутності, що «вмотивовує, узалежнює та зумовлює саморух» [10, с.112]. Таке спостереження стає придатним у сприйнятті Абсолюту на міжвіровизнавчих суміжжях.

Наявна також низка міркувань про абсолютизацію окремих понять щодо Абсолюту [див.: 13, с. 156]; тобто мовиться про певні трансформаційні зміщення його атрибутивних властивостей (зокрема, у сферу свободи) і про універсалізаційні тенденції одуховнення світу і Божих іпостасей [див.: 14, с.35]. Однак безпосередньо заторкувати філософорелігійний вимір автори на увазі не мали.

З огляду на специфіку досліджуваного матеріалу вважаємо за доцільне проаналізувати його, виходячи з принципу єдності, монізму і частково – інваріантності та аналогій.

Перший принцип виявляє свою сутність у взаємопоєднанні різних виражальних можливостей Божества з погляду духовних першовитоків, саморуху та універсалізму. Доречно зазначити, що, на відміну від одного із класичних розумінь Абсолюту – як чогось вічного, незмінного, нескінченного, у християнській мислительській думці розглядуване поняття по суті ототожнюється з Богом (Трійцею). Ще іншим є розуміння Абсолюту у філософії релігії, де всебічно береться до уваги сукупність Його атрибутивних прикмет у поєднанні з духовним саморухом – особливим міжрелігійним явищем. Далі така сукупність ситуативно здатна трансформуватись у заміники назв самого Абсолюту. На чому свого часу наголошував П. Ковалів. «Гармонія Всесвіту, закономірність його розвитку, доцільність його існування [...], –

зазначав він, – усе це треба розглядати як дію єдиної Божественної Сили, єдиного Божественного Розуму і єдиної Божественної Волі» [8, с.22]. Мався тут на увазі не просто загальний контекст ідеї Бога, а йшлося про безперервну сукупність багатьох процесів, коли мовиться про такі поняття, як: «першоначало», «першоматерію», «єдиноначало», «безособове божественне начало», «першобожество». (До речі, останнє здатне мати низку сутностей і внаслідок розвитку послідовної системності ставати органічним елементом складного духовного явища, що є прикметним для єгипетсько-фінікійського вчення, де світотворення з атомарного погляду відбувається на мікрорівні – значно структурованішим й складнішим, аніж згодом у старогрецьким, уже спрощенім, сприйнятті-розумінні Божеств). Своєю уточненою варіантною назвою (тобто – «злагодженою єдністю», – як то пропонував свого часу Орест Новицький [див.:11, с.154]) названий принцип спрямовує дослідницьку думку на процесуальне уодностайнення, здавалось би, розрізнених понять. Внаслідок чого відбувається постійна, періодична чи ситуативна гармонізація.

Солідаризуючись з такою позицією О.Новицького, С.Гогоцький слушно відкидав помилкові розуміння Гегеля про Абсолютне. Зокрема, щодо невизнання за Абсолютним об'єктивного діяння гармонії духовного та матеріального світів, які в багатоманітних виявах контактують водночас із психологічними станами. «Хоча й справедливо, що у світі відображаються досконалості Божественної Сутності, – підкреслював С.Гогоцький, – що світ не міг би існувати без впливу на нього Божої всемогутності і самé пізнання істини було б неможливим без богоподібності нашого духу, а все ж бачити у складі світу і до того ж лишень у такому складі, внутрішнє життя самої Божої сутності [–] означає допускатись грубої помилки» [4, с.3]. Усе це зайвий раз засвідчує, наскільки глибоко та всебічно українські філософи осмислювали елементи синтезування навколо поняття Абсолюта, застосовуючи при викладі своїх аргументацій одразу кілька принципів – єдності і монізму, тотожності чи інваріантності. Доречно зазначити, що помітна певна системність у використанні таких принципів залежно від складності аналізованої ситуації.

У руслі використовуваного принципу єдності і монізму процесуальним феноменальним чинником для розкриття досліджуваної ідеї стає, зокрема, істина. Відомо, що ідея, володіючи значним потенціалом для синтезування, сприяє взаємопоєднанню істин – релігійних і філософських (при нанизуванні, накладанні понять, а опісля – при смисловому зміщенні, аж – до ототоження). Зокрема, такі процеси стосуються одного з функціональних виявів розглядуваної ідеї – Божої правди і Божої істини (при їх фактичному обоженні – у теологічному тлумаченні та при розрізненні – у філософорелігійнім вимірі) [див.: 6, с.10]. Тому процеси серед названих двох галузей знань здатні розширити саму назву досліджуваної ідеї – тобто уже як ідеї Бога-Божества-Абсолюта-Сутності-Трансцендентного. Тоді самé поняття Бога (Божества) максимально

універсалізовано. Відтак логічно формується теза про принципову неможливість двоїстого статусу істини (коли йдеться про ситуацію їх можливого упротилежнення). Позаяк людський дух на шляху прямування до осмислення ідеї Бога, при всіх суперечливих, розрізнявальних моментах за своєю суттю є все-таки одним [див.: 11, С.10-11]. Різновидом ототожнено-розрізнявальних процесів у руслі розглядуваного принципу є розуміння поняття Абсолюта – як душі світу під назвою «Всесвітня свідомість» (у вигляді безособового начала, де душі відводиться місія особливої істоти). Таке можна спостерегти у концепції Олексія Гілярова, автор якої пробує узагальнено теоретизувати суть фактичного відношення «Бог-Всесвіт-людина-душа». Поняття «Всесвітня свідомість» у текстах Гілярова ототожнюється інколи з Богом [див.: 2, арк. 23]. Що ж до самого розуміння Бога у цього філософа, то, мабуть, більш точною стала б значеннєво ширша назва – «Божество». Адже мовиться фактично про відповідну сукупність множинних Вищих Розумних Сил, котрі уособлюють сукупність різнойменних Богів, Божеств на шляху до сприйняття Єдиного Бога. Коли фактично частково ототожнена поняттєва модель «особистість-іпостасність» поперемінно метаморфозується з поняттям «безособистісне начало» – як доказ своєрідного переосмислення платонізму у сув'язних контактах з християнськими віровизнавчими засадами.

Функціональність назв Бога виявляється в тому, що «злагоджена єдність» (за уже згаданою термінологією Ореста Новицького) набуває багатопроцесуальних одночасних діянь, скажімо, в Олексія Гілярова. Коли Бог не тільки уособлює органіку всесвітньої свідомості – водночас Він є і животворящим духом всесвітнього організму, і світовим законом. Де елемент матеріального («організм») входить у процес особливого так би мовити «уконкретнення» Божественного, тобто коли Всесвіт стає тілом Бога. Однак тілом особливим – як підтвердженням органічної єдності духа і плоті (у розумінні творення будь-чого живого). Олексій Гіляров щодо свого специфічного розуміння ідеї Бога вийшов за межі традиційної християнської терміносполуки «Небесні Сили безплідні». За логікою складних процесів філософ принципово не визнавав якого б то не було безплідного існування – і у Божому, і у людському вимірах. Він був переконаним водночас не тільки у повсюдному й неминучому взамоіснуванні духа й тіла [див.:1, арк. 2], а також у тім, що така взаємобуттєвість впливає із самої суті одухотворення (не тільки у просторі якогось одного релігійного статусу). Таким чином поняття Абсолюта тою чи тою мірою стосувалось найрізноманітніших систем: єдинобожжя, всебожжя, багатобожжя [див.: 2, арк. 23].

Отож, принцип єдності та духовних видозмін уможливорює безперервність процесу щодо функціональних особливостей досліджуваної ідеї у філософрелігійному сприйнятті Абсолюту, поняття про якого набуває

багатовимірних, універсалізуючих рис у контексті міждисциплінарного простору.

Стосовно принципу аналогій, то він є доречним, коли мовиться про перехід від попередньої релігійної системи до нової. Адже за виниклих обставини започатковувалися періодичні, ситуативні контакти через часткові накладання, нанизування асоціативних віровизнавчих сприйнять.

Зокрема, якраз такий підхід з філософрелігійних позицій дає змогу зіставляти вчення Платона із християнським. Те, що у діалозі «Тімей» відбувається процес ототожнення верховної ідеї блага з Верховним Розумом і Отцем [див.: 2, арк. 33-34] було відповідно переосмислено (нехай і в сутнісно іншим, новозавітнім розумінні), тільки підтверджує актуальність такого принципу. Христос став Словом, та водночас – і Світлом, являючись водночас із низкою інших назв-атрибутивностей: Він – і Господь, а так називають християни також Отця – Першу Особу Трійці.

Спосіб розмірковувань Олексія Гілярова згодом поглибив Микола Бердяєв, використовуючи принцип тотожності й максимально наголошуючи на його виражальних спроможностях (також у динамічному поєднанні із принципом єдності і монізму). «Першобожество, – підкреслював філософ, – є Надсущє; у ньому дано абсолютну тотожність Єдиного і Троїчного [3, с.319]. Тут принцип аналогій виявляє себе у сув'язі з іншими, зокрема, – з принципом інваріантності. Адже перейнявши з Платонівської епохи назву «Абсолют» (до того ж відкинувши поняття «ідеї» стосовно Ньюго), нова віровизнавча система тим не менш зберегла цю назву. А зберігши її, продовжила та поглибила дохристиянське розуміння трансцендентності. Додала також нове: Абсолют стає дійсною (реальною) Сутністю, набуваючи самостійного буття [див.: 9, с.130].

Така Сутність в ерархаїзованому уточненні починає сприйматись як Сутність Верховна; зрештою, у теології і християнській філософії вона усталилася по-новому, трансформувавшись від узагальненого поняття «Той, Хто Найвищий» у складну, синтетичну лексему «Всевишній» (див.: «Дневник Івана Михайловича Скворцова. 1859 год» у «Трудах Киевской Духовной Академии»: №№ 8-10 за 1864 р., №6 за 1865 р.).

З філософрелігійного погляду принцип аналогій в умовах нововіровизнавчого стану сприяє раціональному засвоєнню найприкметнішого. Поняття «Всевишній» в Івана Скворцова об'єктивно не залежить від волі мовця, тим не менш мимоволі воно може спричинити запитання: чи ще десь, у якійсь іншій релігії є Божество з аналогічною назвою-ознакою? Отож, є підстава ствердити: з розглядуваним принципом дотично контактує модель «загальнорелігійне-конкретне релігійне», до того ж складовим цієї моделі є властиве поперемінне урухомлення окремих елементів міжвіровизнавчого простору, внаслідок чого поняття Абсолюта щоразу уконкретизовується.

Принцип аналогій сприяє також з'ясуванню того, як серед неоднозначних обставин уреальнюються контакти з Богом, як в умовах духовних дисгармоній набуває особливих вартостей внутрішній світ людини. «Пересвідчення в істині буття Сутності Абсолютної, – стверджував, зокрема, Петро Ліницький, – можна порівняти з тим, якби, скориставшись малими й зручними стежками на березі океану, ми захотіли оглянути весь океан». [9, с. 85]. Тут принцип аналогій автор застосовує водночас у двох площинах – міждисциплінарній та ситуативно-побутовій, уводячи сюди також психологічний чинник: коли «Абсолютна Сутність» асоціюється з таким неосяжним (у відносно-порівняльному розумінні) матеріальним явищем, як океан. По-друге, власне взаємодії названих площин і уможливають відповідне сприйняття терміносполуки «Абсолютна Сутність».

Усе це є свідченням і того, як аналізований принцип ситуативно перебуває у взаємообумовленостях із відношенням «Бог-людина-довкілля-Бог», а саме поняття Абсолюта розкривається лишень через кількості багатовимірні процеси.

Невипадково, що якраз цю терміносполуку інший дослідник – Ф.Орнатський – використав для відповіді на риторичне запитання, котре увійшло до заголовку однієї з його промов: чи можливе наукове заняття релігією? [див.: 12, С.223-247]. На шляху до пізнання Бога (Абсолютного, Абсолютної Сутності) філософ в імпліцитній формі застерігав від нехтування принципом аналогій. Він не сприймав першої крайнощі: повного заперечення можливого пізнання Божества засобами розуму, критикуючи позицію Герберта Спенсера. Водночас не сприймав майже повну абсолютизацію психологічного чинника при реалізації рефлексивних здатностей людини (позиція Фрідріха Шляєрмахера) [див.: 12, С.235-236]. «Якщо Абсолютне, або Божество, – розмірковував Орнатський, – цілковито непізнаване, якщо самі умови нашого мислення такі, що уможливають для нас тільки пізнання кінцевих і феноменальних речей, котрих можна відрізнити одну від іншої, то жодним чином – не пізнання Абсолютного, котре ні від чого не може бути відрізняване, [–] то зрозумілим є те, що, як про нього самого ми нічого не можемо знати, так не можемо знати або, принаймні, бути впевненим у тім, чи воно [тобто мислення – З.Т.] справді існує» [12, с.245].

Коли ж мовиться про суміжжя філософорелігійне та християнської філософії, то тут спостерігаємо (переосмислене через неоплатонізм) намагання уже цілісно універсалізувати «Абсолютне», уоднозначнюючи його у непрячній формі до християнського Бога – Пресвятої Трійці. Тобто коли Сутність Особиста розрізняється за неоднаковістю осіб (і різноманітністю їх духовних виявів), – будучи водночас єдиною за своєю суттю [див.: 9, с. 97]. Тобто йдеться про такі вияви, як дарування можливості мати вічне життя для людини – істоти розумної. За розглядуваних обставин атрибутивність Абсолюта зазнає

відповідних трансформацій: Сутність Особиста упривнюється у Сутність Всеблагу, а через молитовні стани – просто у Всеблагого (до того ж – не проявлено, згідно з моделлю «ознака Бога-наймення Бога») [див.: 5, С.87-90]. Звідси випливає, що вияв досліджуваного поняття Абсолюта неминуче пов'язано з антропологізацією у сферах Богопроявлення, а також з одночасним накладанням на процеси морально-етичні (у руслі відношення «Бог-людина-довкілля-Бог»). Такі стани поєднуються із кількаваріантними атрибутивними видозмінами (Сутність Особиста-Сутність Всеблага).

Таким чином, принцип аналогій дає змогу поглибити філософорелігійне розуміння Абсолюта, виявити одночасність багатоетапних процесів при функціонуванні ідеї Бога. В руслі історіософського процесу, зокрема, можна з'ясувати, як переосмислено сутності Божества, – і при виникненні нововіровизнавчих учень, і при їх розвитку. За таких обставин аналізований принцип найчастіше контактує з принципом інваріантності (передусім, коли маються на увазі збереження духовних першовитоків).

Отже, є підстави стверджувати, що історіософські витoki ідеї Бога (Божества) у контексті поняття Абсолюта піддаються системній типологізації. Таке стає можливим, коли принципи, за допомогою яких аналізуються розглядувані назви, здатні взаємообумовлюватись або дотично чи ситуативно уточнюватись, корелюватись. Відтак настають складні вияви гармонізації, що сприяє появі елементів синтезування. Усе це дає підстави розмірковувати про «іпостасність» чи «неіпостасність – як про розуміння ідеї Бога крізь безкінечну трансляційність образів, символів з одночасним системним проникненням у світ Абсолюта.

Архівні праці

1. [Гіляров Олексій]. [О направлениях философской науки (материализм, идеализм и др.). [Монографія(?)]. [Кінець 20-х – початок 30-х рр. ХХ ст.] // Ін-т рукопису НБУ ім. В.Вернадського НАНУ. Ф. 210 (Гіляров О.М.), [Розрізнені арк., окремі частини тексту] Пронумеровано 81 арк., у т.ч. 152а-153а, пропущені арк.10, 23-26, 71-130, 136; 138-142; 144-150. – [Од. зб.] №6.

2. Гіляров А. Анализ основных понятий, необходимых для четкого понимания диалектического материализма: диалектика, материализм, диалектический идеализм, идеалистический материализм. [Матеріали до нарису]. [1933 р.]. [Машинопис. Без початку] // Ін-т рукопису НБУ ім. В. Вернадського НАНУ. – Ф.210 (Гіляров О.М.) – [Од. зб.] №4. – Пронумеровано 53 арк.

Друковані праці

3. Бердяев Николай. Происхождение зла и смысла в истории / Николай Бердяев // Вопросы философии и психологии [Москва]. – 1908. – Сентябрь-октябрь. – Кн.4(94). – С.287-334.

4. [Гогоцький Сильвестр]. Философский лексикон / Сильвестр Гогоцький. – Киев: В Университетской типографии, 1857. – Т.1.: А.Б.В. – II с. + 579 с.+IV с. – На титульній аркуші є «С.Г.» – криптонім автора.

5. За Батьківщину: [Молитва] // Молитовник християнської родини / Склад о. Іриней Назарко, ЧСВВ. – Мондер [Канада]: В-во ОО. Василян, 1949. – С.87-90.

6. *Іларіон, Архієп.* «Прийміте всі Духа премудрости, розуму, Духа страху Божого». Слово на Богоявлення / Архієп. Іларіон. – Холм: Свята Данилова Гора, 1943. – 19 с. – («Служити народові – то служити Богові»).

7. *Ковалів П.* Пізнання Бога / П.Ковалів // Віра й Культура [Вінніпег]. – 1955. – Ч.3 (15). – Січень. – С.21-25.

8. *Кононенко Петро, Кононенко Тарас.* Посланий Богом [Про Маркіяна Шашкевича] / Петро Кононенко, Тарас Кононенко // Українознавство. – 2011. – №3(40). – С.18-21.

9. [Ліницький Петро]. Пособие к изучению вопросов философии (элементы философского мировоззрения). Проф. П.Линицкого / Петро Ліницький. – Харьков, Типография Губернского управления, 1892. – 425 с.

10. *Новиков Б.В.* Філософія як теорія і методологія творчості / Б.В.Новиков // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний університет». Філософія. Психологія. Педагогіка: Зб. наук. праць. – К.: ІВЦ «Політехніка», 2011. – №2 (32). – С. 108-113.

11. [Новицький Орест]. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Соч[инение] Ор[еста] Новицкого: У 4-х ч. / [Вступ. стаття автора без підпису на с. V-XII] / Орест Новицький. – Киев: В Университетской типографии, 1860. – Часть I.: Религия и философия Древняго Востока. – XV с. + 326 с.

12. *Орнатский Ф.С.* Возможно ли научное занятие религиею? ? (Речь, произнесенная на годичном акте Киевской Дух[овной] Академии 26 сентября 1888 года / Ф.С.Орнатский // Труды Киевской Духовной Академии. – 1888. – № 12. – С.223-247.

13. *Рохман Богдан.* Екзистування свободи як абсолюту у філософії М.О.Бердяєва / Богдан Рохман // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2012. – Вип. 16. – С.151-157.

14. *Ткачук М. Л.* Філософія світла і радості: Олексій Гіляров / М. Л. Ткачук. – К.: Український Центр духовної культури, 1997. – 184 с.: портр. – (Духовні скарби України). – Бібліогр.: с.171-176.