

## ПРИНЦИП ІНВАРІАНТНОСТІ У ФІЛОСОФОРЕЛІГІЙНІЙ ІДЕЇ БОГА (БОЖЕСТВА): ПАРАДИГМАЛЬНИЙ АНАЛІЗ

*На підставі праць українських філософів другої половини XIX ст. досліджено інваріантні стани наймень Бога (Божества) у межах однойменної ідеї. Стверджується системний взаємозв'язок аналізованого принципу із відповідними моделями, відношеннями та іншими принципами у контексті міждисциплінарного простору.*

*Ключові слова: антиномія, Бог, Божество, ідея, «релігійна концентрація», темпоральність, трансформація.*

Інваріантні вияви Божих наймень у руслі запропонованої для аналізу ідеї потребують усебічного дослідження. Складність полягає в тому, що в різночасових виявах є одразу кілька процесів – і на (між) релігійних комунікаціях, і у міждисциплінарнім просторі, передусім з огляду на специфічну природу самої філософії релігії. Неоднозначна сукупність темпоральностей, у свою чергу, періодично спричинює суперечливі ситуації, які об'єктивно виникають через взаємоконтакти мало співвимірних і не завжди однозначних на першій погляд наймень. Недостатня вивченість комплексу названих процесів утруднює осмислення і самих гармонізаційних дій, які здатні тією чи іншою мірою усувати виниклі антиномії, особливо коли йдеться про ідею Бога (Божества), де своєрідно концентруються також елементи синтезування. З погляду актуальності теми є сенс розмірковувати і про окремі методологічні моменти, позаяк названі процеси у теоретичному вимірі є маловивченими і потребують спеціальних студій.

Праць, які безпосередньо стосувалися б запропонованої теми, поки що не виявлено. Все ж у низці матеріалів (через елементи синергетичних і синтезувальних процесів) помітні пошуки інваріантних закономірностей окремих наймень Бога (Божества). Зокрема, у В. Дудченка щодо сприйняття «Єдиного» у контексті феноменологізації таких понять, як складність, плюралізм, модальність [3, 208]. Стосовно трансформаційних наслідків ініціації і виниклих адаптацій, то В. Литовченко фактично намагається з'ясувати Божі наймення через відношення «Вища Істота – Божества – Всевишній» [6, 321]. А Н. Жиртуєва при пошуках можливих виявів інваріантності Божих наймень пробує локалізувати їх функціональність у межах містичного просвітлення, опертого на релігійній толерантності [4, 75-183]. Наявні спроби виявити парадигми

також в інших філософорелігійних ідеях із частковим застосуванням компаративістського методу [12, 174-182].

Усе це свідчить про необхідність зосередитись саме на парадигматизації цієї ідеї у руслі (між)релігійних комунікацій та міждисциплінарного простору, зокрема з огляду на супровідну функціональність моделей і відношень.

У межах аналізованої ідеї на матеріалі праць українських філософів другої половини XIX ст. спробуємо з'ясувати системну закономірність парадигм, коли йдеться про функціональний вияв Божих наймень у його взаємообумовленостях і взаємозв'язках на підставі традиції як феномену.

Насамперед необхідно відзначити, що різновіровизнавчі системи об'єктивізують багатоманітне існування наймень Того, Хто Найвищий. Тобто таких наймень, які (незалежно від структури своїх змістоформ) виявляють свою суть передусім за логікою відношення «Бог – людина – Бог». Названий принцип доречно виявляє себе при функціонуванні складових ідеї (насамперед стосовно поняття Абсолютного, що набуває у філософорелігійному розумінні специфічного осмислення порівняно з класичним), особливо у руслі типологічних зіставлень. Наприклад, коли зважити на те, як Кантівське розуміння Абсолютного стає ідеалом чистого розуму, Спенсерівське – однією із простих меж пізнання чи Вундтівське трактування – як вираз першопричини суцього, про яку нема потреби й мислити [5, 97, 130-131].

Звідси випливає, що відповідні розмірковування трансформуються через такі функціональні поняття, як «дійсна сутність» – «істота», «ідея», «буття», одначе – вже у філософорелігійних контекстах. Послугуючись принципом інваріантності, принаймні, можна стверджувати про можливість якнайширше трактувати «Трансцендентне» аж до максимального наближення з поняттям «Бог», «Абсолютне» та з іншими виявами Сутнісного. Тобто інваріантність Трансцендентного є сама по собі уже ідеально-універсальною, бо уможливило розмірковування про Нього і щодо безособистісного, і щодо іпостасного Єдиного (в своїй одинності, триєдиності, багатопроявній множинності і т. п.), а також стосовно самих форм вияву – зооморфності, антропоморфності тощо.

З іншого боку (за визначенням І. Максимовича), «слово Киріос, яким [...] замінювали єврейське слово [Єгова], як і слов'янське «Господь» не є адекватними до поняття, що міститься в єврейському слові Єгова» [7, 1]. І все ж, як виняток, його у тамтешньому перекладі «Книги царств» збережено, а у решти випадках власні назви осучаснено, бо «схожа точність поправила б в інших назвах до

незрозумілості» [7, 1]. Наведеною сентенцією дослідник засвідчив найперше своєрідну поетапність так розмірковувати, щоб вияви міжвіровизнавчих специфік поступово трансформувалось у філософорелігійний простір. Тобто там, де уможлиблюється принаймні часткове усунення виниклих антиномій. Сприяє цьому ситуативна модель «віровизнавча неадекватність-схожа точність-незрозумілість», де антиномічний процес в усій повноті фактично наскрізно пронизує структурні складові названої моделі.

Максимович зосередився принаймні на чотирьох моментах: відносній замкнутості значеннєвих понять-наймень Божества у межах кожної віровизнавчої системи. Момент другий: під терміносполукою «схожа подібність» приховано розумілись елементи істинності в аналізованих різновіровизнавчих системах. По-третє, імпліцитно визнано універсальні можливості трансцендентності, яка, залишаючись незмінним явищем духовного світу, водночас має маловивчену потенційну прикмету видозмінюватись в іншовіровизнавчий простір, рівнозначно ідентифікуючись до ерархаїзованої Сутності – до Того, Хто Найвищий (тобто – до Яхве, Трійці, Триглава тощо). І, врешті, помітно, як взаємодіють тут ентелехійні процеси, коли йдеться про перехід від можливого до дійсного – у межах внутрішньодуховного простору Божого світу.

Отже, висловлене у філософорелігійному зрізі має об'єктивні підстави: коли через принцип інваріантності різновіровизнавчі найменья Бога (Божества) з погляду «божественної логіки» на міжрелігійних суміжжях набувають своєї доцільності.

Майже одночасно до аналізованого принципу вдався Іван Скворцов, вибравши до того ж своєрідну жанрову форму – щоденникові нотатки. Що давало змогу вільно, в обхід церковної цензури висловлювати свої філософорелігійні спостереження, зокрема щодо «конституювання» деяких незвичних (з погляду християнської традиції) наймень Бога, наймень, які здатні згармонізовуватись якраз на міжрелігійних суміжжях, виходячи із засад «божественної діалектики» і, зокрема, із відношення «Бог – людина – Бог», але які були несумірними й неприйнятними з погляду ортодоксальної теології. Тому є потреба проаналізувати внутрішні стани таких наймень в інваріантних взаємозв'язках, передусім з погляду наростаючої «ерархізації» духовних можливостей Бога (Божества) у контексті аналізованої ідеї.

Зцілитель («Врач») – одна із рідкісних назв Божества; виявляється на межі інваріантно-ентелехійних процесів [9, 139], при виявах яких розглядуваний принцип частково обумовлений принципом

поступовості особливо, коли «сила цілительна – сам Цілитель» проходить «життя наше від початку до кінця» [9, 139]. Назва ця пов'язана також з ідеєю взаємодії добра-зла, світла-темряви, а також з ідеєю істинності й повноти (між)релігійних комунікацій (уже в непроявленій формі). Суть у тім, що реалізація духовного зцілительства узалежнюється не тільки від стану недуги, а й від її повноти. Імпліцитно йдеться фактично про кризовий період, коли місія Зцілителя (Божества) здатна актуалізуватись і у нових, іншівіровизнавчих ситуаціях, а сама ідея Бога за логікою саморозвитку потенційно може набувати чинника спасительства. Відтак у межах своїх інваріантних можливостей аналізована ідея латентно зумовлює функціонування своєї моделі «зцілительство-спасительство», перший елемент якої набуває універсалізаційних прикмет у (між)релігійних комунікаціях, своєрідно трансформуючись у «спасительство» з однією метою – утвердити необхідність духовного інобуття через нове сприйняття Божества, як «недуга приспіла, щоби застосувати цілительство, коли вона набуде повного розвитку» [9, 139].

Із аналізованої сентенції можна, принаймні, спостерегти кілька філософськореелігійних моментів. Перше – це реалізована латентність ідеї Зцілителя: автор не називає Його, між тим саме зцілительство у період духовної кризи і появи нової релігійної системи без Нього (Бога) втратило б свій сенс. Друге – відсутність контекстуального твердження про справжню істинність тільки Трійці й водночас фактичне визнання істинності в тій чи іншій мірі будь-якої релігії, коли справджується теза «Бог для всіх є Богом».

Стосовно парадигмальних особливостей Бога (Помагателя «Помощника»), то наразі не виявлено ситуацій, у яких Він утверджувався б окремішньо. Можна спостерегти натомість відповідні діяння переважно в поєднанні, у своєрідному скоординованні з іншим найменням – Проводарем («Путеводителем») [10, 529] На відміну від язичницької традиції, котра засвідчує універсальне (для всієї громади вірян) прохання про допомогу від Божества, в інтерпретації І. Сковрцова Помагателем є Той, до Якого мають вдаватись тільки ті віряни, котрі втратили життєві орієнтири. Є сенс твердити: Помагатель і Проводар мимоволі, за традицією, ситуативно «проникали» в ауру нової віровизнавчої (християнської) системи. А позаяк духовна темпоральність іпостасного вияву не збігалась (і повністю ніяк уже не могла ідентифікуватись із язичницьким), то стає зрозумілим, чому якоюсь мірою маргінальним виявляють себе аналізовані наймення, так і не набувши повсюдного поширення.

Дещо іншим виявляє себе поняття Всевишній Споглядатель («Всевишний Зритель») [11, 476]. У ньому поєдналися функції двох наймень: перше – з ерархізованими атрибутами («Всевишний»), друге – з телеологічною цілісністю та божественною інваріантністю («Споглядатель»). Внаслідок чого зафункціонує «релігійна концентрація» – призабута терміносполука в українським філософрелігійнім процесі. Принагідно зазначимо: саме нею послуговувався був Маркеллін Олесницький, обґрунтовуючи багатість релігійної концентрації в індуїзмі порівняно з релігією персів [8, 571]. Вважаємо, що однією з причин такого феномену в індуїзмі є систематизована у своїй цілісності складна сукупність Божеств і утрадиційнене поперемінне переймання їх виявів при змінному духовному часопросторі нової епохи. У нашому ж контексті «релігійна концентрація» – то максимально згармонізований вияв різних можливостей Бога у ситуаціях, коли Він здатен виявлятися водночас у багатьох найменнях. Ще однією парадигмальною особливістю є те, що ускладнений комплекс названих процесів пронизує відношення «Бог – людина – Бог», особливо щодо другого елемента – «Споглядателя».

Специфічним сприйняттям Того, Хто Найвищий, на межі гносеологічного і філософрелігійного простору є «Невідомий»; виявлено це поняття наразі тільки в Олексія Гілярова. Тут помітно кілька моментів. Найперше наголошується на можливості лишень неповного пізнання Бога, і водночас утверджується думка про неминучу потребу пізнання як такого [1, 2-3]. Дослідник аналітично не розкриває «ерархізацію» ступенів пізнавальних можливостей, а вдається до образної форми викладу, з чого висновковуємо: до кінця пізнати Божі істини стає нереальним. І водночас утверджено тезу про іншу реальність: Бог є видимим у духовнім розумінні. Тлумачити таку антиномічну ситуацію можна в тому сенсі, що, коли маємо на увазі сам факт ідеї Бога, то вже це має забезпечити й самі обставини для її осмислення. А чи можна її збагнути без якихось спроб пізнати Божество? «Яким би шляхом до [...] начал ми не прямували, – зауважує О. Гіляров, – і з якого боку не прагнули б до них підійти, [...] ми завжди зупиняємось перед Невідомим, перед Тим, що раз і назавжди приховано перед нашим розумом» [1, 2-3].

Звідси виходить: щоб осмислювати розглядувану ідею, самі спроби пізнати Божество виглядають немінучими. Проте сукупність спроб приводять до одного наслідку: Бог так і залишається для нас до кінця непізнаним. Прагнучи все-таки якось розкрити етапи безперервних внутрішньоосмислювальних особливостей, філософ

удається до образного вираження комплексу процесів: «Недовідоме стоїть перед нами, як покрита з усіх боків незчисленними пеленами істина, і хоча б нам і дано було б те, чого насправді не дано, – здіймати такі пелени, то як довго б їх не здіймали, ми ніколи не стали б віч-навіч з непокритою істиною» [1, 15]. Наведені Гілярівські сентенції розкривають ще один вимір: існування спорадично-ситуативних контактів у сфері філософорелігійних ідей (у цьому разі – між ідеями істинності і повноти (між)релігійних комунікацій та ідеєю Бога (Божества).

Процесуально дещо іншою є ситуація зі Всевідаючим, специфіку вияву Якого спричинює модель «ознака Божества – інша ознака Божества – інше наймення Божества», внаслідок чого формується супровідномодель «всевідаючість – спасительство – Спаситель». Зазначений різновид спрацьовує одночасно з логічною імплікацією «якщо – то», аби відразу ж з'ясувати принаймні якусь одну з ознак Всевідаючого (у цьому разі – спасительську). Ознаку, котра, трансформуючись, духовно виражається в ще одній назві – Спасителя. І не тільки для християн, а й для язичників: у конкретній ситуації – для сотника Корнелія.

Всесильний. Маємо тут, здавалось би, функціональну повнозначну самодостатність, хоч насправді стає вона умовною. Бо щоразу конкретно набуває уже своїх нюансних виявів. Скажімо, «сила Божа», пронизуючи молитовний процес (він мислиться у тексті імпліцитно), логічно обґрунтовує назву «Всесильний». Умовність, однак, полягає в тім, що першоначальне поняття «Трійця» практично уже (навіть у догматичних текстах) не поєднується з розглядуваною назвою: словом, «Всесильний (Бог)» є, а «Всесильна Трійця» фактично не виявляє себе ніде.

Отже, попри догматично тотожну триіпостасність у віровизнавчій системі християнства «Триєдиний Бог» і «Трійця» (маючи духовні різновияви, а отже, і темпоритмічну неоднаковість) творять принаймні розширене (певною мірою – контекстуальне) сприйняття іпостасності. По-друге, створюється прецедент того, як на загальнотеоретичному рівні трактувати іпостасність – саме як явище. Передусім у міжрелігійних сферах (при врахуванні її внутрішньодуховних можливостей), зосібна коли мовиться про взаємодію понять «вияви Бога (Божества)» та «іпостасність» як духовний стан. На нашу думку, перебуваючи у взаємозв'язках (часто неоднозначних з погляду часопростору), ці поняття, зрештою, спричинюються до створення моделі «вияв Божества – іпостасність Божества» – моделі,

досліджуючи котру можна, в свою чергу, поглибити розуміння функціональності наймень Того, Хто Найвищий.

Обґрунтовуючи отримані наукові результати, необхідно зазначити, що в руслі функціонування аналізованих наймень іпостасність володіє наразі маловивченою здатністю залучатись одразу до кількох процесів. За певних обставин у ситуативному одночасі формується трансформаційно переосмислене найменья Бога через модель «ознака Божества – назва Божества». Тобто «сила Божа», інваріантно зберігаючи свою божественність, долучається водночас до формування такого нового поняття, яким є «Всесильний» (з елементами асоціативного синтезування складових названої моделі). Дотримання принципу інваріантності у (між)релігійних комунікаціях обумовлено також реалізацією тези «Бог для всіх є Богом» – тези, котра переважно виражається імпліцитно через періодичні появи антиномій, потребу розв'язання яких постійно диктує контекст. Ортодоксальність позиції українських богословів вступала у суперечність з мисленневою філософорелігійною специфікою, особливо щодо тези, котра передбачає для всіх вірян однакові умови спасительства чи просто духовного вдосконалення.

Отже, є підстава твердити про злагоджені зв'язки серед наймень Бога у (між)релігійних комунікаціях і у міждисциплінарному просторі. Названі процеси обумовлені складною гармонізацією супровідних елементів у контексті різновимірних структур. Згармонізований комплекс контактів урєальное парадигмальні стани принципу інваріантності висвітленої ідеї також через осмислене розуміння таких понять, як одинність, триєдність (чи – множинність) Того, Хто Найвищий, Того, Хто Наймогутніший, тобто наймень, котрі й забезпечують безперервну функціональність проаналізованого принципу.

Подальше розкриття теми через системні взаємозв'язки дасть змогу осмислювати стани в інших філософорелігійних ідеях, виявляючи водночас нові елементи суперечностей, гармонізації та синтезувань.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Гиляров А. Н.* Что такое философия и что она может и чего не может дать? – К. : Типография Имперского Ун-та Св. Владимира Н. Т. Корчак-Новицкого, 1899. – 30 с.
2. *Дербак А. П.* Національна самосвідомість як форма самопізнання особистості // Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка. Серія «Філософія. Політологія». – 2002 – Вип. 46. – С. 9-12.

3. Дудченко Володимир. Синергія філософії релігії як еон високої духовності // Філософські обрії. – 2011. – № 25. – С. 207-217.
4. Жиртуєва Наталія. Містичне просвітлення як основа релігійної толерантності // Філософські обрії. – 2012. – № 27. – С. 175-183.
5. Линицкий П. И. Пособие к изучению вопросов философии. (Элементы философского мирозерцания) / П.И. Линицкий. – 1892. – Харьков: Типография Губернского управления, 1892.– 425 с.
6. Литовченко В. П. Трансформація язичницьких ідеалів під впливом християнської ідеології // Гілея. – 2012. – Вип. 64 (№ 9). – С. 319-324.
7. Максимович Иван. От переводчика [Першої Книги царств (Самуїлові)] / проф. Иван Максимович // Труды Киевской Духовной Академии. – 1861. – Янв. – С. I-II.
8. Олесницький М. А. Нравственность персов // Труды Киевской Духовной Академии. – 1885. – № 12. – С. 571-600.
9. Сворцов И. М. Христианское употребление философии или философия св. Григория Нисского // Труды Киевской Духовной Академии. – 1863. – Т. 3. – Сент.–дек. – С.129-160. – 3 підрядкової примітки на с.129: «Из неизданных произведений покойного Ивана Михайловича Сворцова. У кінці статті – підпис: Пр[от]. И. Сворцев.
10. Сворцов И. М. Дневник Ивана Михайловича Сворцова. 1859 год // Труды Киевской Духовной Академии. – 1864. – Май-авг. – Т. 2. – С. 109-136, 401-422, 529-572.
11. Сворцов И. М. Дневник Ивана Михайловича Сворцова. 1859 год // Труды Киевской Духовной Академии. – 1864. – Сент.-дек. – Т. 3. – С. 461- 500; 709-730.
12. Тімєник З. І. Парадигмальні особливості ідеї істинності й повноти (між)релігійних комунікацій // Нова парадигма. – 2012. – Вип. 108. – С. 174-182.

***Тімєник З. І. Принцип інваріантності в філософрелігійній ідеї Бога (Божества): парадигмальний аналіз.***

*На основани трудов українських філософов второй половины XIX ст. исследуются инвариантные состояния названий Бога (Божества) в пределах одноименной идеи. Утверждается системная взаимосвязь анализированного принципа с соответствующими моделями, отношениями и другими принципами в контексте междисциплинарного пространства.*

*Ключевые слова: антиномия, Бог, Божество, идея, «религиозная концентрация», темпоральность, трансформация.*

***Timenyk Z. I. The Principle of Invariance of God's Idea in Philosophy of Religion: Paradigmatic Analysis.***

*On the basis of heritage of Ukrainian philosophers 2nd half of XIX century God's names are investigated. The author stresses systematic interconnection*



*between the principle of invariance and appropriate models and other principles.*

*Keywords: Deity, God, idea, «religious concentration», temporality, transformation.*

*Мирошников О. А.*

### **ДИАЛОГ ПОЭЗИИ И ФИЛОСОФИИ (ГЕЛЬДЕРЛИН И ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА)**

*В статье говорится о влиянии произведений Гельдерлина на философские взгляды Хайдеггера. Особое внимание обращается на идеи немецкого философа, относящиеся к искусству, к поэзии.*

*Ключевые слова: земля, искусство, поэзия, художественное творение, бытие, диалог.*

Работы немецких философов (как представителей немецкой классической философии, так и философии современной) достаточно трудны для понимания. Понимание этих работ представляет значительную трудность и для самих немцев, но все же последние имеют определенное преимущество: они, так сказать, в своей стихии, они в какой-то степени привыкли мыслить теми образами, которые используют их мыслители. Пожалуй, мы гораздо лучше понимали бы смысл и содержание работ зарубежных философов (не только немецких), если были бы лучше знакомы с художественной литературой данных народов, в частности, с поэзией.

В истории немецкой и мировой философской мысли философия М. Хайдеггера – явление в чем-то уникальное. И эта уникальность вызывает закономерный интерес, создавая вместе с тем определенные трудности для осмысления масштабов как самой этой философии, так и тех истоков, которые наполнили ее содержание.

Хайдеггер отнюдь не чуждался поэзии. Ряд его работ сознательно был написан им в стиле поэтических произведений (что не снижает их собственно философского значения). О влиянии одного из поэтических предшественников немецкого философа, о своеобразном диалоге Хайдеггера с ним здесь и будет сказано.

Влияние поэзии на философию Хайдеггера до сих пор не получило надлежащей оценки. Несмотря на то, что об этом писали в своих работах М. Бланшо, Р. Рорти, Ш. Ширмахер. У этих авторов раскрыты