

УДК 141.7

О. В. Халецький,*доктор філософських наук, доцент кафедри філософії філософії і політології Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнології ім. С.З. Гжицького*

НЕЗНАНИЙ БОГ АПОСТОЛА ПАВЛА ЯК ЗРОСТАННЯ ЙОГО ІСТОРИЧНО-ДУХОВНИХ ЗНАЧЕНЬ

Незнаний Бог ап. Павла невідомий не тому, що невідоме його ім'я, а тому, що він всеіменний і всеєдиний. «Коли запалюється свічадо мудрості, гасне світло релігії» (Еліша бен Абуя). Сучасна доба характеризується виникненням нової універсалістсько-теономної релігійності та її своєрідною гностичацією, тобто дієсвідомленням релігії як світотворчого просвітлення. Бог як уособлена творчісна силодія самоздійснюється у світотворенні як історично-духовний розвиток і досягає самоусвідомлення у релігійно-філософській думці. Незнаний Бог ап. Павла отримує найбільш повний і глибокий розвиток у сучасній теології через здійснення універсалістсько-теономних тенденцій як дієбожжя і поступовір'я.

Ключові слова: *Незнаний Бог, рапономастоз – всеімення, універсалістсько-теономна релігійність, гностика, світотворче просвітлення, історично-духовний розвиток і релігійно-філософська думка, дієбожжя і поступовір'я.*

НЕВЕДОМЫЙ БОГ АПОСТОЛА ПАВЛА КАК ВОЗРАСТАНИЕ ЕГО ИСТОРИЧЕСКИ-ДУХОВНЫХ ЗНАЧЕНИЙ

Неведомый Бог ап. Павла неведом не потому, что неизвестно его имя, а потому, что он всеименен и всеедин. «Когда зажигается светильник мудрости, гаснет свет религии» (Элиша бен Абуя). Неведомый Бог ап. Павла получает наиболее полное и глубокое развитие в современном богословии через осуществление его универсалистски-теономных тенденций.

Ключевые слова: *Неведомый Бог, рапономастоз – всеименность, универсалистски-теономная религиозность, гностика, миротворящее просветление, историческо-духовное развитие и религиозно-философская мысль, деебожие и прогресоверие.*

THE UNKNOWN GOD

The unknown God of apostle Paul is unknown not because of his name, but because he has a lot of names and is the only. «When the candle begins to burn – to

wisdom, religious light is died out» (Elisha ben Abuya). Nowadays are characterized by the rise of new universal theonomic religiousness and its peculiar Gnosticism it means, its action is religious understanding as enlightenment world creation. God as impersonated creative power of action is realizing itself in world creation as historical and inward development and reaches its understanding in religious and philosophical thought. The unknown God of apostle Paul has got the most perfect and the most considerable development in modern strong desire faithful theology of the process because of realization the universal and theonomic tendencies as gradual faith.

Keywords: *the unknown God, to have a lot of names, universal and theonomic religiousness, gnostics, word creative enlightenment, historical and inward development and religious and philosophical thought, process theology, gradual faith..*

За «Діяннями апостольськими» б. 85 р. євангеліста Луки (Діян. 17:23) апостол Павел у Афінському ареопазі б. 51–52 р. схвально відгукується про жертвовник Незнаному Богу, вбачаючи в цьому велику побожність і виголошуючи «ось того, кого навмання ви шануєте, того (тобто Незнаного Бога – О.Х.) я проповідую вам» (Діян. 17:23). Апостол Павел каже, що Незнаний Бог 1) «створив світ і все в ньому», 2) не потребує храмового служіння, «бо сам дає ... все», 3) створив все людство, щоби «людський рід» шукав його, 4) хоча він «недалеко, бо в нім живемо і рухаємось» і, цитуючи поета (рідкісний випадок у ап. Павла і у «Новому завіті» взагалі), «ми божий той рід», 5) Незнаний Бог не потребує зображень («золота, каменю, творів мистецтва...») і людських вигадок про себе (очевидно певного конкретного антропоморфного образу), а б) наказує каятися, бо 7) хоче судити весь світ, 8) через «мужа поставленого», якого «для доказу воскресив» (Діян. 17:22–32). На що епікурейці, при звістці про воскресіння мертвих, підняли апостола Павла на глум, а стоїки вирішили, що цей дивакуватий дідок проповідує їм, поруч із старими, іще одного нового бога (порівняйте звинувачення тим самим ареопагом Сократа у введенні нових богів), хоча він тут не називає Ісуса Христа богом, а лише «мужем вибраним» і, взагалі, не називає цього імені (Діян. 17:31).

Перша проблема, чи належить ідея Незнаного Бога євангелісту Луці у «Діяннях апостольських» б. 85 р., чи дійсно Незнаного Бога проповідував сам ап. Павел іще у сер. I ст.? На нашу думку, оскільки ідея Незнаного Бога зустрічається і в інших посланнях ап. Павла (наприклад, у «Посланні до Римлян» б. 57 р. «...бо Невідомий Бог, від створення світу, власне його вічна сила й Божество, думанням про творіння стають відомі») (Рим. 1:20), то вона у сер. I ст. (50–60-х р.) належить ап. Павлу, а у писаннях кін. I ст. («Діяння апостольські» євангеліста Луки б. 85 р., за Р. Брауном) надзвичайно актуалізується

у зв'язку з остаточним оформленням ідеї (у «Євангелії від Іоана» б. 100 р. у м. Ефесі, серед пишучих учнів «Іоанової традиції», можливо Прохор), що Ісус Христос не тільки «благий учитель» (Мк. 10:11-12), не тільки «син людський» (Мк. 9:12, 10:45, 13:26, 14:62) – це зазвичай іменування пророків у старозавітних писаннях, наприклад Йехезкеля (Іезикіїла) б. 570 р. до н.е., або у «Писанні пророка Даніїла» б. 165 р. до н.е. (7:13-14), не тільки месія – спаситель (Мк. 14:61-62), не тільки Син Божий (Мф. 11:27; Лк. 10:22), не тільки Господь (Мф. 8:19; Лк. 9:57-58), не тільки втілене Слово Боже (Ін. 1:1, 14:1), але Ісус Христос – Бог (Ін. 1:1-4, 9-11, 14, 18, 29; 2:31-36 тощо).

Ідея Незнаного Бога не користується занадто великою популярністю у богословсько-філософській думці, навіть у сучасних так званих «післябультманівських» (Е. Кеземан 1953; Д. Борнікамм 1960; Е. Фручс (E. Fruchs) 1964; Г. Конзелман 1973; огляди Д. Робінсона 1959; Р. Брауна 1964 та ін.) відчайдушних спробах «прорватися» до справжнього Ісуса Христа і апостольського християнства (3, 439–454) на міжнародних так званих Семінарах по Ісусу від 1985 р. (Р. Франк 1985 і Д. Коссан 1985, 1991, 1994; М. Борг 1987; Д. Спот 1992, 1994; Р. Функ 1993; Г. Шанк 1994; Л. Кек 1994; Г. Людеман, К. Кіт, Г. Етрідж 2006 та ін.) і його критиках (Е. Сандерс, 1985, 1993; Г. Томсен 1987; Р. Хорслі 1987, 1989; Д. Мейер 1993; Е. Шуслер Фьоренса 1994; Р. Браун 1997; Г. Ястребов 2008 та ін.). Спеціально цей євангельський епізод і проблему Незнаного Бога досліджує Х. Бюркле, який приходить до характерного і для всіх інших висновку про те, що «Великий Невідомий стає тут відомим ... мірило пошуку є Ісус Христос» [4, 37], тобто тут ап. Павел проповідує нового бога світу ім'я якому Ісус Христос. Тобто богословський загальне розуміє Незнаного Бога точнісінько так само як стоїки на Аеропазі (окрім суду, це іще пагорб в Афінах де збирались різні «панове мислителі» (А. Глюксман) – це іще один новий бог світу, вже не кажучи про те, що ап. Павел під Богом-творцем світу очевидно розуміє все ж таки не Ісуса Христа, а майбутнього Бога-отця (для ап. Павла – це Ягве, Адонаї, га – Шем), а Ісуса Христа прямо називає не інакше як «народженим від жони під владою закону» (Гал. 4:4) «великим мужем», «якого Бог воскресив» (Діян. 17:31). Апостол Павел не міг називати Незнаного Бога Ісусом Христом, тому що для нього Ісус Христос це (окрім названого «великого мужа») – месія – спаситель (II Кор. 5:19 б. 56-57 р., I Рим. 9:5 б. 57 р.) через якого діє сам Бог (II Кор. 5:19 б. 56-57 р.; Рим. 8:3 б. 57), господь або Господь (I Філіп 2:11 б. 56 р.; II Кор. 4:5-56 б. 57 р.), Син Божий (Галат 1:15-16 б. 50 р.; II Кор. 1:19 б. 56-57 р.; Рим 1:3, 9 б.57 р.)

– це іменування месії у пророцьких писаннях, наприклад у Йірмягу (Веремії) (Іер. 7:25 прор. Баруха р. 580 р. до н.р.) або у «Писанні пророка Даниїла» (7:13-14 б. 165 р. до н.е.), втілене слово (воля) Божа (II Кор. 5:19 б. 56-57 р.; Рим. 8:3, 9-17, 19-39 б. 57 р. (що, всупереч усталеним поглядам, аніскільки не суперечить правовірному іудаїзму, як саддукейського так і фарисейського напрямків, де Бог – це і є втілене слово Боже, тобто Тора), де бути Сином Божим – це значить жити по духу (Рим. 9:17 б. 57 р.).

За сучасними дослідженнями [12; 13; 14; 11] сам Йешу (скор. від Йешуа та Йегошуа) га – Ноцрі (7/4 р. до н.е. – 31/33 р.) навряд чи проповідував щось більше [11, 92-118] ніж покаяння і настання Царства Божого (апокаліптична загибель старої і настання «нової землі і нового неба»), яке наступить коли він, згідно з писанням пророків (Іс. 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53), віддасть себе на страждання в Єрусалаїмі. Сам себе Йешу га-Ноцрі не вважав ні богом, ні месією, а лише, можливо під впливом Іоханана га-Матбіла (Іоана Хрестителя), пророком [11, 92-118] і суворо припиняв (Мк. 8:27-30; Мф. 26:64; Лк. 12:67-68, хоча були і спроби визнання – Мк. 14:61-62) подібні спроби з боку послідовників («... син людський не для того прийшов, щоб йому служили...») (Мк. 10:45), тому що його проповідь була строго теоцентричною, христоцентричною вона стане у подальших писаннях християн. Коли ж після смерті Йешу га-Ноцрі кінець світу не настав, то виникла криза знайшла своє вирішення у маленькій іудео-християнській громаді назорей у Єрусалаїмі чи, певніше, у Шауля (Павла) із Тарса (10-66/67 р.) у думці про те, що «Царство Боже» все ж таки настало (чи настає) оскільки Йешу га-Ноцрі – це Месія спаситель – грецьк. Христос, запорукою чого є його воскресіння. Ідея воскресіння виникає і поширюється, всупереч садукеям – жерцям, рухом фарисейв десь від кін. III – поч. II ст. до н.е., але ні у Законі (Торі) ні у Пророках не йдеться про воскресіння саме пророка або месії, а лише про їх жертвне постраждання (кіддуш га-Шем, від від повстання Маккавейв 167-142 р до н.е.), тому вона очевидно запозичена із оточуючого великого елліністичного світу, віддавна переповненого подібними ідеями, ймовірно від самарійських гностиків, куди по первах повтікали б. 34-35 р. послідовники Йешу Шимон Кіфа, син Іони (Петро), Іоханан, син Заведеев (Іоан), Іаков Назорей, брат Йешу. Обережним відображенням цього може бути відкрите навесні 1980 р. і досліджене до 2006 р. археологом Ш. Гібсоном, експертами Гарвардського університету, проф. А. Фойсвергером та ін. так зване Талпютське поховання (10 урн-саркофагів у гробівці між Єрусалимом і Віфліє-

мом (дав. Бет Лехемом), ймовірно (один шанс до шістисот) родини Йешу га-Ноцрі (на арамейській мові: Йегошуа бар Йосип, його сестри Маріам і Соломія, його чотири братим Симон, Іуда, Іаків, Іосія (як у Євангелії Марка, а не Йосип) брат Йегошуа (дуже рідкісний напис), їх мати Маріам, мар (арам. учителька, наставниця) Маріамене (генетично не належна до цієї родини, можливо Марія Магдалина) та її маленькій син Яхуда (Іуда), син Йегошуа (доведено аналізом ДНК), зі знаком іудео-християн назорейів (гострокутник з колом або кулею всередині), зафіксованим також на їх цвинтарі поблизу Єрушалаїма та на ймовірному похованні Шимона Кіфи, сина Іони (Петра), відкритому ще у 1953 р. Ця велика ідея воскресіння Ісуса Христа знаходить відображення у Павлових Посланнях і подальший розвиток у «Євангеліях» і «Діяннях апостольських», де послідовно через іменування [11, 259-283] Ісуса Христа від «благого учителя» (Мк. 10:11-12), до «сина людського», тобто пророка (Мк.9:12, 10:45), до месії-спасителя (Мк. 14:61-62), до втіленого Слова Божого (Ін. 1:1, 14:1) і нарешті Богом (Ін.1:1-4, 9-11 тощо) постає нова христоцентрична релігія. Остаточно ідея «Ісус Христос – Бог» формується до кінця I ст. б. 100 р. серед пишучих послідовників «Іоанової традиції», у малоазійських християнських громадах, ймовірно у м. Ефес [3, 366-367], у «Євангелії від Іоана». Оскільки, за свідченням Іриней, еп. Лугудунського б. 180 р. і давньою християнською традицією, за ап. Іоаном записував Прохор (майбутній еп. у Нікомедії Віфінійській, закатований у Антіохії), від нього – Полікарп еп. Смірни (спалений там же римською владою), що утвердив («Послання до Філіпійців» і у так званих «Посланнях» ап. Павла I і II до Тимофія і до Тита) особливе значення перейнятої від гностиків еліно-християнської «Павлової традиції», а від нього – попередник Іриней у малій грекомовній громаді християн із Малої Азії у Лугудунумі Пофін.

Проблема друга: так хто ж такий Незнаний Бог ап. Павла і євангеліста Луки? На нашу думку, тут ключовим словом є *panonomastoz* – всеіменний, тобто Бог який «поглинає» (а відтак і «містить») всіх «інших» богів і божків. Ідея «поглинання» незчисленних різних локальних і партикулярних богів і божків кожен раз все новим і все вищим Богом як один із магістральних шляхів до єдинобожжя є наскрізною у розвитку релігійно-філософської думки [2]. Так, наприклад, у Давньоєгипетській цивілізації до 1400 р. до н.е. всі великі боги починають розумітися як прояви єдиного вищого Амана – *Piu* (застаріле *Амон-Ра*), який набуває видимого образу у сонці *Pia* і присутній у цьому світі як *Пта* [7, 495], що знайшло завершення у спро-

бі єдинобожної реформи Ах-на Йяті (Ехнатона) б. 1359 р. до н.е. У Давньосхідній цивілізації навіть у задрипаному Ізраїльському царстві племінний бог коліна Йегудиного, коли його представник Давид стає царем б. 1000 р. до н.е., поглинає племінних богів усіх інших колін (племен) Ізраїлевих, наприклад, Йегошуа (тобто Ісуса) у коліні Веніаміновому та інш. Нестримна і шалена релігійна синкретизація у еліністично-римському світі поєднала давньоєгипетського сонячного бика – бога Апіса з давньогрецьким уособленням влади Зевсом, зробила «великою матір'ю всіх богів» «всеіменну» Ісіду, а вищим богом – ірано-римського Мітру і тому подібне. У Давній Індії I–II ст. – це концепція в'юх, у якій чисельні божки і боги розуміються як прояви одного із вищих богів – творця Ішвари, або у середньовічній Індії б. VII ст. – концепція аватар, в якій сонм язичницьких богів розуміється як вже земні втілення Вішну або Шіви. На Далекому Сході єдинобожна синкретизація проявляється у тому, що чисельні сімейно-кланові і природно-суспільні культи з переходом до середньовіччя починають розумітися як аспекти або прояви єдиного великого Дао (весь великий даосистській пантеон або у дао – буддизмі синкретичного «сань цяо» – трьохвір'ї школи Цюань Чжень Ван Чунь-яна б. 1159 р., чи сучасній славній Фалунь – гун 1992 р. Лі Хун – чжі) або духовного перетворення (просвітлення) світу у буддизмі (Аді-будхі у ваджраяні VII – XI ст. або Вайрочани у японській Сінгон Кукая 814 р. тощо), у тюрків – це Тенгрі, у слов'ян – Сварог – сяюче небо і батько (тобто володар) всіх богів – сварожичів, Ягве, Аллах, Ісус Христос, Будха як різні імена одного і того ж єдиного Бога у сикхізмі або у сучасному (бахай, монотеїстично-персоналістичні спроби У.Хокінга, теологія процесу та інш.) релігійному універсалізмі як вищому ступені єдинобожжя тощо.

На нашу думку, «всеімення» Незнаного Бога могло би означати, що це не «іще один бог», а те, що він мусив би «поглинути» все язичницьке багатобожжя. Незнаний Бог – це подолання багатобожжя. Невідомий Бог невідомий не тому, що невідоме його ім'я, а тому, що він всеіменний. Усі конкретні боги – лише імена – знаки і прояви всеїдиної вже надсвітової творчої силі – єдиного Бога. Бог – не «іще один Ісус Христос», а всеєдин. «Поглинання» всіх земних природно-соціальних богів і перетворення їх на прояви єдиної надсвітової творчої силі [8, 184–188] є не тільки одним із основних способів переходу до єдинобожжя, але й подальшого розвитку релігійно-філософської думки [2; 5]. Наприклад, у суперортодоксальній давньоіндійській мімансі («Міманса – сутра» кін. I ст. брахманського роду

Джайміні, Шабара б. поч. VI ст., Кумаріла і Прабхакара VII-VIII ст. та інші) чисельні божки і боги розглядаються як позбавленні власної сутності (чи не тут витюки шунья-вади Нагарджуни кін. II ст.) просто імена – прояви єдиної могутньої сили ритуалу («апура» у «Міманса – сутрі» кін I ст. і у Шабари поч. VI ст., «нійога» у Прабхакари VII – VIII ст.) або у вітчизняному ім'яслав'ї (Антоній Булатович, соборно-єпископська УАПЦ Феофіла Булдовського, В. Ерн, С. Булгаков, П. Флоренський, О. Лосєв та ін.) де божественними [1] є молитва, імена Бога, Богородиці, Ісуса Христа, святих, плащаниця, чаша, хрест тощо як провідники єдиної божественної благодаті (порівняйте у молитві: «хай освятиться ім'я твоє», або «не тобі, не тобі, а імені твому», або «все, що твориться, і все, що мовиться, суть одне ім'я» у «Писанні творення» б. 363 р. тощо). Всеіменно – всеєдиний Незнаний Бог проявляє себе (дає благодать) в усіх «іменах», які є окремими проявами єдиної силодії. Іменування нещасного Йешу га-Ноцрі месією, а месії – грецьким Христом, а Христа – втіленим Словом Божим, а божого Слова – Богом є яскравим прикладом зростання його значення в історично-духовному розвитку людства і способом нашого залучення до Бога. Історія Бога – це історія іменування Бога (божественна ономанологія за П. Флоренським або О. Гурко). У змісто-знако-значенні певний зміст (Бог як творчісна силодія) через певний знак (ім'я) набуває [6] для нас певної значимості, значення (ім'яслав'я В. Іванова, С. Булгакова, П. Флоренського, О. Лосєва, філософія Е. Касірера або Ж. Дерріда та ін.), всеімення Незнаного Бога є його приведення до значення всеохопно-за межного абсолюта.

По-друге, на нашу думку, Невідомий Бог ап. Павла і євангеліста Луки мусив би бути вже не земним (Олімпійським чи на давньоіндійській Кайласі чи китайській Тайшань), а надсвітовим і за межним (трансцендентним) Богом. Становлення єдинобожжя проходить від родо-плеєнних головних богів до великих «поглинаючих» богів містерій і від них до всеіменноєдиного Бога. Подальший розвиток єдинобожжя відбувається як трансцендентація (уза межнення) єдиного Бога. Разом із усвідомленням Бога як єдиної надземної і взагалі надсвітової силодії відбувається розвиток від антропоморфізованих (їудаїзм V ст. до н.е. і похідні від нього так звані авраамістичні релігії) до надособистісних уявлень про Бога (буддизм і даосизм II ст., «ніргуна брахман» в середньовічних індуїзмі і «Айн-Соф» в їудаєькій каббалі, «божественне ніщо» християнських «Ареопагітик» кін. V ст. і «божество» Мейстера Екхардта поч. XIV ст., світовий розум Просвітництва XVII–XVIII ст., «абсолют» у гегельянізованих роз-

міркуваннях або «безсвідома воля» у А.Шопенгауера і Е.Гартмана XIX ст., пронизуюча усі світи творчісність у сучасній думці тощо). Надособитісна божественна стихія (божество, енергія, творчісно-енергетично-інформаційна субстанція – суб’єкт- процес) набуває свідомості і самосвідомості у релігії (Г. Гегель, Е. Гартман, А. Древіс, Л. Ціглер та ін.), де бог втілюється у людині – Христі (А. Древіс «Релігія як самоусвідомлення Бога в людині», 1906 р.), в її історично-духовному розвитку (Л. Ціглер «Мінливість божественних ликів», 1920 р., «Священне царство німців», 1925 р., «Становлення людства», 1948 р.; «філософія історії філософії» і діаноматика М. Геру; сучасна процес-теологія (Д. Кобба і Ш. Огдена та ін.) і теїстичний еволюціонізм П. Тейяра, А. Тойнбі, Г. Хаага, К. Раннера, Г. Кюнга, Е. Фера, О. Морено, В. Маркоцці, О. Меня та ін.) як безконечному семіозисі новоозначування (Р. Генон, У. Еко, Т. Альтіцер у «Самовтілення Бога» 1977 р., К. Рашке та ін.) «імен Бога» («божественна ономотологія» П. Флоренського, О. Гурко та ін.). Еволюційне вчення було визнано таким, що не суперечить церковному християнству іще енциклікою папи Римського Пія XII «Про рід людський...» 1950 р., наприкінці XX ст. утворивши поєднуючий науку і богослів’я креаціоністській еволюціонізм (інфляційно-сценарна «модель Всесвіту як просторово-часової піни» А. Гута 1981 р., концепції творення Всесвіту із енерговакuumу через тунелізацію А. Віленкіна 1982 р. мультивсесвіту через відгалуження так званої Петлі Всесвіту Д. Гота і Лі Цзін-лі 1998 р. через вібрацію так званих «струн» П. Штейнхардта і Н. Турока 2002 р. та інш. надконфесійну процес-теологію Д. Кобба, Ш. Огдена та ін., римокатолицьку екуменічну богословську думку Г. Кюнга та ін.) [8, 183–186].

На нашу думку, не у пресловутій дуалізації, яка вже давно увійшла у релігійний розвиток людства: в Ірані – б. 400 р. до н.е. у жрецькій дуалізації єдиногобожного вчення б. 663 р. до н.е. пророка Заратуштри; в елліністичному та іудейському світі – від поч. III ст. до н.е., проявленого у перетворенні «слуги божого» Сатана – звинувачувача («Писання Йова» б. 300 р. до н.е.) у Сатану у «традиції Єноха» від поч. III ст. до н.е. («Писання Єноха» б. 20 р. до н.е.) і перекладу «Писання Йова» на грецьку у Септуагінті у II ст. до н.е. тощо, у «Писання Товіта» поч. II ст. до н. е., а у трансценденталі – «узаємненні» єдиного вищого бога через безконечне нагромадження проміжних сил – еонів (від 33 у Валентина до 365 у Василица) постає суть і значення широкого релігійного руху гностицизму I–II ст. і подальших століть. Ніякого дуалізму немає у перших гностиків («... коли з двох

ви зробите одне, тоді увійдете ви у царство небесне» у «Євангелії від Фоми» християнського гностицизму) [9, 298], наприклад у Симона Мага із Гіти у Самарії (який б. 48 р. через Петра приєднався до першохристиянської громади, а б. 50–54 р. виступив з власним вченням де є, очевидно одна із перших трійць отця, сина і духа святого) або у Валентина б. 140 р. тощо. Він характерний лише для низового радикального опозиційно-повстаннського так званого профанного гностицизму у маніхеїв III–XIV ст., маздакітів V–VI ст. та їх послідовників павликіан VII–IX ст. у Вірменії, богомилів X–XIV ст. на Балканах, катарів XI–XIII ст. у Західній Європі. Про поширення гностицизму не у II ст., як здебільшу вважають науковці, а ще у I ст. у Палестині опосередковано свідчить «вихід» б. 60 р. тисяч «товлей шахарід» (занурювальників на зорі) або гіперобаптістів – послідовників Іоханана га-Матбіля (Іоана Христителя) і частини назорейів – іудео-християн (майбутніх звироднілих гностиків – мандеїв б. 272 р.) із Палестини до Харрану б. 36 р. після: 1) зосередження в Самарії втікачів: у 33–36 р. – із Галілеї (від переслідувань Гордоса (Ірода) Антипи) «занурювальників» – послідовників Іоханана га-Матбіля і у 34–36 рр. – із Іудеї, від переслідувань Єрусалимських властей (римського префекта Понтія Пілата і садукейського духовенства Храму на чолі з первосвященником 18–36 років Каіафою), іудеохристиян – назорейів Шимона Кіфи, сина Іони (Петра), Йоханана, сина Заведєєва (Іоана), Йаков – Ела, брата Йешу у 36 р.; 2) укамінування елліно-назорєя Стефана у Єрусалаїмі і розгрома Понтієм Пілатом переповненої втікачами Самарії і 3) замиренням (через посередництво Ірода Антипи) з Парфією, що відкривало втікачам кордон (стимульований ще одним спустошенням краю правителем Набатеї Аретом IV). Тобто вже у сер. I ст. правовірні назорейі (іудео-християни) вже встигли десь (очевидно у тій же Самарії, звідки Симон Маг) «набратися» гностицизму. Отже, прогресуюче єдинобожжя вимагало вже не земного (на Олімпі, чи на горі Кайласа, чи Тайшань або де інде), а надсвітового і вже утаємниченого (хоча би за чисельними еонами) Незнаного Бога. Відповідно, замежний і надсвітовий Незнаний Бог вимагає як віри вже свого пізнання (гносису) і з'являється: у ап. Павла б. 56 р. «гносис як дар духовного життя» [I Кор. 12:8-11, 13-12] «недоступний просто душевним людям» [I Кор. 2:14], як «мета духовного життя» [I Кор. 15:42-44], а «спасіння – в його (тобто Бога – О.Х.) пізнанні» [I Кор. 13:12], в усіх синоптичних Євангеліях Марка б. 69 р., Матвія і Луки б. 83 р. «пізнаєте істину і істина (тобто знання – О.Х.) звільнить вас» [Ін. 8:32] і, нарешті, в «Євангелії від Іоана» б. 100 р., «життя вічне – це гносис

Бога» [Ін. 17:3]. Одним словом, замежний Бог (абсолют) вимагає богопізнання. Віра здійснюється через обряд (таїнства), закон (у кращих проявах – праведне життя), які дають людині благодать (силу божу, богосилопосилення), але просвітлення (Бог – світло, сйиво, тобто творення і духовне перетворення) вимагає вже більших зусиль («Царство Боже здобувається силою») і може бути досяжним (містика, езотерика, гностика) через віру як богопізнання.

Так звана висока (або історично-літературна, за О. Менем) екзегетика (або ісагогіка) і методи дослідження Біблії визнані християнськими церквами: РКЦ (М-Ж. Лягранж, 1903 р.; Річчоті 1938 р.) – енциклікою папи Римського Пія XII «Божественне надхнення Св.Духа» 1943 р., православною церквою – I конгресом православних богословів у Афінах (В. Веллас, Б. Сове та ін.) 1936 р. і Св. Сергієвським Паризьким богословським інститутом (А. Карташов та ін.) – у 1944 р., О. Менем (Бібліологічний словник, у 3 т., 1986 р.) та ін. Повний «джентельменській набір» підсумкових і провідних релігійних думок сучасності несподіваним чином проявляється у незаслужено забутого напвсліпого філософа з берегів Боденського озера Л. Ціглера: 1) Бог старого теїзму помер; 2) Воля до оновленого Бога як безособистісної, але уособленої творчісної силодії; 3) здійснюваної в історично-духовному розвитку людства і досяжної в усій історично-релігійній думці в її «ша санста» – священній єдності. Жодна із цих думок не належить Л. Ціглеру, але у цього «епігона пізньоромантичних настроїв, для яких Р. Вагнер і С. Георге створили ідеал таємного художньо-духовного братства «лицарів Грааля», Ніцше – ідею оновлення культури і життя на основі нового міфа (Mythos Atheos), Е. Гартман – метафізику безсвідомого, Древе – проекти модернізованої «атеїстичної» (пантеїстичної) ревлігійності» (С. Аверенцев), цього геніального аутсайдера і маргінала, вони сплетені у такій тугій вузол, який розв'язує і яким живе вся релігійно-філософська думка сучасності [9, 303].

Іудео-християнське назорейство як один із струменів широкого гностичного нурту у другій половині I ст. через усвідомлення божественності Ісуса Христа (А. Древе) відокремилось (за висловом А. Гарнака, «гностицизм – це гостра елінізація християнства») від іудаїзму. У гностицизмі (очевидно, течії сіфіан) виникає образ не плаксивого, а Ісуса, що сміється на хресті над невіглаством (темнотою) своїх ворогів, торжествуючого Ісуса Христа у «Другому посланні Великого Сіфа» (кодекс 7, стор. 55, рядки 30-35; стор. 56, рядки 14-19) сер II ст. із Наг Хаммаді. Торжествуючий сміх Ісуса на хресті, започаткований гностиками, знаходить продовження у козацькому реготі

на палях (коли, посаджені на палі козакі, кепкували і сміялися з своїх катів, викликаючи у них жах), у «безумстві хоробрих» (у ап. Павла «віра наша для іудеїв безумство, а для елінів спокуса») УВО-ОУН або УНСО. Відокремившись і зміцнившись (через набуті у гностицизмі єпископальні форми організації) християнство у сер. II ст. відокремлюється і від гностичного загалу (який перетворюється на нечисельні езотеричні гуртки для жменьки вибраних) і стає не тільки самостійною, але й широкою і всеохопно-всесвітньою релігією. Для зростаючого і оцерковленого християнства особливо неприйнятним було заперечення гностиками так званого посередництва і культивування особистісного «многотрудного» духовного шляху людини до Бога. У раціональному вимірі, релігія через культ дає богосилопосилення, а містика – силопосилення аж до духовного перетворення, тобто набуття творчісних станів свідомості (оскільки Бог – творець, творчісна силодія), єдиним реальним вислідом яких є не утілітарні застосування, а медитативний розвиток релігійно-філософської думки [9, 297].

Вочевидь слід розрізняти гностику як один із наскрізних напрямків розвитку релігійно-філософської думки і гностицизм I–II ст. як один із його локальних проявів. Гностика розумілася: 1) до сер. XX ст., за Іринеєм та інш. «отцями церкви», як внутрішньохристиянська ересь «неправдивого гностицизму», протиставлена (оскільки, часто згадуваного науковцями, офіційного християнства до 325 р. Нікейського собору іще не існувало і кожна громада – церква сповідала його як їй Бог на душу положить) правдивому християнському гностицизму «Іоанової традиції» (Іоан – Полікарп – Пофін – Іринеї); 2) після сер. XX ст., тобто відкриття справжніх християно-гностичних текстів Наг Хаммаді 1945 р.; праць Г. Йонаса 1934 р., «Гностична релігія» 1954 р., 1966 р.; видання текстів Наг Хаммаді Д. Робінсоном 1977 р.; К. Рудольфа «Гносис» 1985 р., Т. Чертона 2005 р. – як широкий синкретичний рух I – II – VI ст.; 3) від поч. XXI ст., з розвитком нової універсалістсько-теономної релігійності і явно гностичної релігійно-філософської думки передусім теології процесу [9, 303], гностицизм постає як одна із наскрізних в історії течій релігійно-філософської думки, сутність якої у світотворчому просвітленні. Одним словом кажучи, гностика, у найширшому сучасному значенні – це духовне прилучення до абсолюту як виведення (в тому числі і надання) світотворчо-просвітлюючих значень. Започаткована християнським гностицизмом і його Незнаним Богом монотеїстично-універсалістська «обробка» релігійно-філософської свідомості майже пробійно проклала собі шлях через зародження і розвиток меркавізму II ст.,

християнське чернецтво III–IV ст. і перше і основоположне «Сефер Йецира» – «Писання творення» (III–VI ст.), яке на нашу думку, зважаючи на його основоположне значення, принагідно може бути уточнене як «симптом» (М.Д. Воржак) ситуації 363 р. 1) Достеменно встановлено його підсумковий характер [10, 73-119], а до III ст. іще не було достатньо накопичено містичного досвіду в іудаїзмі: від III ст. до н.е. – «традиція Єноха», в ній «Писання Єнохове» (так звана I ефіопська Кн. Єноха) б. 20 р. до н.е. у Ерец Йісраель і «Писання таємниць Єнохових» (так звана II словянська Кн. Єноха), укладеної імовірно після повстання 38 р. в Олександрії у тамошній іудейській діаспорі, у яких апокаліптики (через містичні звернення законників – «таннаїв» Йохана бен Закая б. 69 р., Акіби та Ішмаеля бен Еліші б. 100-130 р., особливо Шимона бар Йохая б. 150 р., Йегуди га-Насі б. 120 р. та ін.) поступово переростала у повний меркавізм I–III ст. В ньому, під впливом гонінь імп. Адріана (можливо б. 130 р.) «таннаїв» Еліша бен Абуя, Бен Аза, Бен Зама і Акіба звернулись до містики меркави (саява, слави Божої) і досягли таки «пардес» (сада пізнання), в якому Еліша бен Абуя перейшов до «іншого» – до еліно-гностицизму («Ахер» – інший), оціненого сентенцією «коли запалюється свічадо мудрості, гасне світло релігії» (Rabad A. Emunach) і лише Акіба повернувся до іудаїзму. Виникають «Писання небесних чертогів» (так звана III гебрайська Кн. Єноха) б. д.п. III ст., біблійні езотерика, ангелологія і демонологія тощо, які в свою чергу, від «Писання творення» б. 363 р., переростають у каббалістику. 2) Достеменно встановлено [10, 112-117, 195-203] впливи неоплатонізму на «Писання творення», але у сер. III ст. він тільки виник (Плотін 244 р. у Римі, 254 р. підтримка імп. Галлієна і запис) та іще не досяг великого впливу, якого набув у сер. IV ст. (269-301 р. – Малх із Тира – Порфірій, б. 301 р. сирійська школа Ямвліха, б. 330 р. Сопатр Апамейський при дворі рим. Костянтина I тощо) за свого шанувальника римського імператора 361-363 р. Юліана Філософа (придворний Юліана учень Емесія Максим та інш.). 3) У III ст. іудаїзм цікавили інші проблеми, передусім створення Мішни, на яку були направлені всі зусилля «таннаїв» (Гамлієля, Шаммая, бен Гіти, Торфона, Акіби, Ішмаеля бен Еліші, рабі Мейера, Шимона бар Йохая, Йегуди га-Насі та інш.). 4) Містика актуалізується у часи кризи, а саме у IV ст. відбувається занепад іудаїзму: повстання і розгром Галілеї 351–352 рр. Урсіціном, невдала грандіозна спроба відбудови Єрусалимського храму Юліаном Філософом і Еліпієм, знищенна пожежею 363 р., календарна реформа Гілея II 359 р., яка привела до децентралізації культури і зменшення влади першосвященика,

в цей час додалися нові гоніння з боку християн. 5) У «Писанні творення» використовуються вже не тільки усталені буквенні, але і нові числові маніпуляції, актуалізовані після календарної реформи 359 р. з обчисленням Пасхи та інш. у кожній громаді окремо. 6) Кабалістичні вправи «Писання творення» засновуються на поняттях еліно-грецького походження (наприклад, «сефірот» від лат. *cifra*, «гематрія» – від геометрія, «нотарікон» – від гр. скоропис і т.д.), що мусило би статися у часі перебування Ерец Йісраель у межах потужної Античної цивілізації. 7) На відміну від III ст., діячі IV ст. менш відомі, що свідчить на користь характерного для «Писання творення» прихованого авторства. Ці обережні спостереження мимоволі наводять на думку (навіть не робочу гіпотезу), що, можливо, 1) «Писання творення» є «симптомом» (проявом) ситуації 363 р. – останньої грандіозно-трагічної спроби відродження Храму і його краху. 2) Серед можливих авторів «Писання творення» (Г. Шолем називає зацікавлених у містичних таємних доктринах талмудистів Рава і Ахі бен Йякова) [10, 76] найбільш ймовірно могли бути не рав Йіона, який займався переважно обрядово-правничими питаннями, а швидше, голова Тиверіадської Академії Йосе. Якщо події 363 р. становлять нижню дату «Писання творення», то їх верхню межу (укладання, доповнення, переробки і редагування тощо), на нашу думку, мусили би становити ще одні катастрофічні події «світової війни VII ст.» (М. Гумільов) 614–628 р.: у 614 р. – месіанські заворушення, повстання, допомога персам захопити Галілею, Іудею, Єрусалим і тріумфуюча передача його гебраям з надією на відбудову Храму і відродження іудаїзму; у 628 р. відвоювання Єрусалима візантійським імператором Іраклієм – крах надії і гоніння на іудеїв, а вже у 633 р. звільняюче іудеїв арабське завоювання, що породжували всілякі містично-езотеричні звернення (іслам тільки розпочинався, а у християн – це Іоан Синаїт, автор «Лествиці» б. 649 р. або Ісаак Сириянин б. 700 р., «Одкровення Мефодія Патарського» б. 666 р. – очікуваного кінця світу, впровадження «Аеропагітик» Максимом Сповідником тощо). Ці деякі спостереження, які виводять «Писання творення» із ситуації 363 р., звичайно не претендують на дослідження, але мають бути висловлені, зважаючи на вагомість «Писання творення» для розвитку всієї релігійно-містичної традиції. Звичайно історичні дослідження не спростовують релігійних (християнських) істин, а лише повніше і глибше обґрунтовують їх, позбавляючи від неточностей, неправди і примітивізму. Прогресуюче єдинобожжя як «всімєннє» і «узаємєннє» знаходить все більш повний і глибокий розвиток у сучасній релігійно-філософській

думці, актуалізованій тим, що народжуваній нині як провідний напрям, універсальний (або універсально-історичний) еволюціонізм культивує синтез усіх пізнавальних засобів: наукових, мистецьких, релігійно-містичних і філософських тощо.

Список використаних джерел:

1. Антология имяславия. – М. : Факториал – ПРЕС, 2003. – 544 с.
2. Армстронг К. История Бога / К. Армстронг ; [пер. с англ. К. Семёнова]. – К. : София, 2004. – 496 с.
3. Браун Р. Введение в Новый завет. Том II / Р. Браун ; [пер. с англ.]. – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 571 с.
4. Бюркле Х. Человек в поисках Бога. Проблема не христианских религий / Х. Бюркле ; [пер. с нем.]. – М. : Христианская Россия, 2001. – 229 с.
5. Гарин И. И. Обретение бога / И. Гарин. – К. : Издательство «Мастер клас», 2009. – 400 с.
6. Гурко Е. Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции / Е. Гурко. – Мн. : Эконом-пресс, 2006. – 448 с.
7. История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и очагов рабовладельческой цивилизации. – Ч. 2. Передняя Азия, Египет. – М. : Главная ред. восточной литературы издательства «Наука», 1988. – 623 с.
8. Халецький О.В. Світ як дієрозвій (υβρις) або універсально-історичний еволюціонізм / О. Халецький, О. Халецька // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Вип. 8. – Острог, 2013. – С. 183–201.
9. Халецький О. В. Релігійно-філософська «метафізика світла» у мандрах крізь вікі / О. Халецький // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник Інституту релігієзнавства Львівського музею Історії релігії. – Л. : Логос, 2013. – Кн. 2. – С. 295–306.
10. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Г. Шолем ; [пер. с англ. и иврита Н. Бартман, Э. Заболотная]. – М. : Мосты культуры, 2007. – 510 с.
11. Ястребов Г. Г. Кем был Иисус из Назарета? / Г. Ястребов. – М.: Эскимо, 2008. – 384 с.
12. Allison D. Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet / D. Allison. – Minneapolis : Augsburg Fortress Press, 1998. – P. 380.
13. Crossan D. The historical Jesus: The life of a meditezzanean Jewish Peasant / D. Crossan. – San Francisco : Haper San Francisco, 1991. – P. 440.
14. Meier J. P. Marginal Jew / J. P. Mejer. – New York : Doubleaday, 2001. – P. 845.