

УДК 141.7

Халецький О.В., доктор філософії, доцент кафедри філософії і політології
ЛНУВМБТ ім. С.З.Гжицького, ©

Халецька О.О., аспірант кафедри історії культури ЛНУ ім. І.Франка, м.Львів

НЕЗНАНИЙ БОГ АПОСТОЛА ПАВЛА ЯК ПРОЦЕС – ТЕОЛОГІЧНЕ ЄДИНОБОЖЖЯ

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 гностизацією, тобто діє усвідомленням 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 надконфесійній теології процесу через здійснення універсалістсько-теономних тенденцій як поступовір'я.

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

За «Діяннями апостольськими» б. 85 р. євангеліста Луки (Діян. 17:23) апостол Павел у Афіньському ареопазі б. 51-52 р. схвально відгукується про жертovníк 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 храмого 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 6) 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 І ст. (50-60-х р.) належить ап.Павлу, а у писаннях кін. І 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 (Іезикиїла) б. 570 р. до н.е., або у «Писанні пророка Даниїла» б. 167-165 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 «після бультманівських» (Е.Кеземан 1953; Д.Борнікамм 1960; Е.Фручс (E.Fruchs) 1964; Г.Конзелман 1973; огляди Д.Робінсона 1959; Р.Брауна 1964 та інш.) 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 інш.) 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 інш.). 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 – Ісус Христос» [4, 37], тобто тут ап.Павел провідує нового бога світу ім'я якому Ісус Христос. Тобто богословський загал розуміє Незнаного Бога точнісінько так само як стоїки на Аеропазі (окрім суду, це ще пагорб в Афінах де збирались різні «панове мислителі» (А.Глюксман) – це ще 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 (ІІ Кор. 5:19 б. 56-57 р., І Рим. 9:5 б. 57 р.) через якого діє сам Бог (ІІ Кор. 5:19 б. 56-57 р.; Рим. 8:3 б. 57), господь або Господь (І Філіп 2:11 б. 56 р.; ІІ Кор. 4:5-56 б. 57 р.), Син Божий (Галат 1:15-16 б. 50 р.; ІІ 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. 570 р. до н.р.) або у «Писанні пророка Даниїла» (7:13-14 б. 167-165 р. до н.е.), втілене слово (воля) Божа (ІІ 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 садукейського 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 [15; 16; 17; 11] сам Йешу (скор. від Йешуа та Йегошуа) га – Нощі (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 Єрушалаїмі. Сам себе Йешу га-Ноцрі не вважав ні богом, ні месією, а лише, можливо під впливом Іоханана га-Матбіля (Іоана Христителя), 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 назореїв у Єрушалаїмі 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 Христос – Месія спаситель, запорукою чого є його воскресіння (ідея воскресіння виникає і поширюється, всупереч садукеям – жерцям, рухом фарисеїв 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, тому вона очевидно запозичена із оточуючого великого елліністичного світу, віддавна переповненого подібними ідеями, ймовірно від самарійських гностиків, куди попервах повтікали б. 34-35 р. послідовники Йешу Шимон Кіфа, син Іони (Петро), Іоханан, син Заведесв (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.Фойервергером та інш. так зване Талпіотське поховання (10 урн-саркофагів у гробівці між Єрусалимом і Віфліємом (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 назореїв (гострокутник з колом або кулею всередині), зафіксованим також на їх цвинтарі поблизу Єрушалаїма та на ймовірному похованні Шимона Кефи, сина Іони (Петра), відкритому іще 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 “благородного 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 Іринія, еп.Лугудунського б. 180 р. і давньою християнською традицією, за ап.Іоаном записував Прохор (майбутній еп. у Нікомедії Віфінійській, закатований у Антиохії), від нього – Полікарп еп. Смірни (спалений там же римською владою), що утвердив («Послання до Філіпійців» і 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 Іриная у малій грекомовній громаді християн із Малої Азії у Лугудунумі Пофін.

Проблема друга: так хтож такий Незнаний Бог ап.Павла і євангелиста Луки? На нашу думку, тут ключовим словом є *πανομοιαστος* - 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 – Ріу (застаріле Амон-Ра), який набуває видимого образу у сонці Ріа і присутній у цьому світі як Пта [8, 495], що знайшло завершення у спробі єдинобожної реформи Ах-на Йяті (Ехнатона) б. 1361 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 культури з переходом до середньовіччя починають розумітися як аспекти або прояви єдиного великого Дао (весь великий даосистський 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 (Адї-будхі у ваджраяні VII – XI ст. або Вайрочани у японській Сінгон Кукая 814 р. тощо), у тюрків – це Тенгри, 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, монотейстично-персоналістичні спроби У.Хокінга або, особливо теологія процесу) 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, щор він всеіменний. Усі конкретні боги – лише імена – знаки і прояви всеєдиної вже надсвітової творчій силі – єдиного Бога. Бог – не «іще один Ісус Христос», а всеєдин. «Поглинання» всіх земних природно-соціальних богів і перетворення їх на прояви єдиної надсвітової творчій силі 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 інш) чисельні божки і боги

розглядаються як позбавленні власної сутності (чи не тут виток шунья-вади Нагарджуни кін. II ст.) просто імена – прояви єдиної могутньої сили ритуалу («апурва» у «Міманса – сутрі» кін I ст. і у Шабари поч. VI ст., «нйюга» 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.Лосев та інші) 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 ономастологія за П.Флоренським і О.Гурко). У змісто-знако-значенні певний зміст (Бог як творчісна силодія) через певний знак (ім'я) набуває [7] для нас певної значимості, значення (ім'яслав'я В.Іванова, С.Булгакова, П.Флоренського, О.Лосева, філософія Е.Касірера або Ж.Дерріда та інші.), всеімення Незнаного Бога є його приведенням 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 надсвітним і за межним (трансцендетним) Богом. Становлення єдинобожжя проходить від родо-племінних головних богів до великих «поглинаючих» богів містерій і від них до всеіменно-єдиного Бога. Подальший розвиток єдинобожжя відбувається як трансценденція (уза межнення) єдиного Бога. Разом із усвідомленням Бога як єдиної надземної і взагалі надсвітної силодії відбувається розвиток від антропоморфізованих (іудаїзм 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 іудаїзмі і «Айн-Соф» в іудаїській каббалі, «божественне ніщо» християнських «Ареопагітик» кін. V ст. і «божество» Мейстера Екхардта поч. XIV ст., світовий розум Просвітництва XVII- XVIII ст., «абсолют» у гегельнізованих розмірковуваннях або «безсвідома воля» у А.Шопенгауера і Е.Гартмана XIX ст., пронизуюча усі світи творчісність у сучасній думці тощо). Надособистісна божественна стихія (божество, енергія, творчісно-енергетично-інформаційна субстанція – суб'єкт) набуває свідомості і самосвідомості у релігії (Г.Гегель, Е.Гартман, А.Древс та інші), де бог втілюється у людині – Христі (А.Древс «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; теологія процесу та інші) як безконечному семіозисі новоозначування (Р.Генон, У.Еко, Т.Альтіцер у «Самовтіленні Бога» 1977 р., К.Рашке та інші) «імен Бога» («божественна ономастологія» П.Флоренського, О.Гурко та інші). 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 єдинобожного

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. 10 р. до н.е.) і перекладу «Писання Йова» на грецьку у Септуагінті у II ст. до н.е. тощо, у «Писанні Товіта» поч. II ст. до н.е., а у трансцендетації - «узаможненні» єдиного вищого бога через безконечне нагромадження проміжних сил – еонів (від 33 у Валентина до 365 у Василида) 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) [14, 377], 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-повстанського так званого профанного гностицизму у маніхеїв III-XIII ст., маздакитів 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 і т.д. Про поширення гностицизму не у II ст., як здебільшу вважають науковці, а ще у I ст. у Палестині опосередковано свідчить «вихід» б. 60 тис. «товлей сахарід» (занурювальників на зорі) або гіперобаптитів – послідовників Іоханана га-Матбіля (Іоана Христителя) і частини назореїв – іудео-християн (майбутніх звироднілих гностиків – мандеїв) із Палестини до Харрану б. 36 р. після: 1) зосередження в Самарії втікачів: у 33-36 р. – із Галілеї (від переслідувань Гордоса (Ірода) Антіпи) «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 – назореїв Шимона Кіфи, сина Іони (Петра), Іоханана, сина Заведеева (Іоана), Йаков – Ела, брата Йешу у 36 р.; 2) укамінування елліно-назорей Стефана у Єрусалаїмі і розгрому Понтієм Пілатом переповненої втікачами Самарії і 3) замиренням (через посередництво Ірода Антіпи) з Парфією, що відкривало втікачам кордон (стимульований ще одним спустошенням краю правителем Набатеї Аретом IV). Тобто вже у сер. I ст. правовірні назореї (іудео-християни) вже встигли десь (очевидно у тій же Самарії, звідки Симон Маг) «набратися» гностицизму (в майбутньому б. 272 р. - мандеї). Тобто прогресуюче єдинобожжя вимагало вже не земного (на Олімпі, чи на горі Кайласа, чи Тайшань або де інде), а надсвітowego і вже утаємниченого (хоча би з чисельними еонами) Незнаного Бога. Відповідно, заможний 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, заможний Бог (абсолют) вимагає богопізнання. Віра здійснюється через обряд (таїнства), закон (у кращих проявах – праведне життя) які дають людині благодать (силу

божу, богосилопоширення), але просвітлення (Бог – світло, сйво, тобто творення) вимагає вже більших зусиль («Царство Боже здобується силою») і може бути досяжним (містика, езотерика, гностика) через віру як богопізнання.

Іудео-християнське назорейство як один із струменів широкого гностичного нурту у друг пол. I ст. через усвідомлення божественності Ісуса Христа (А.Древс) відокремилось (за висловом А.Гарнака, «гностицизм – це гостра елінізація християнства») від іудаїзму. У гностицизмі (очевидно течії сифіан) виникає образ не плаксивого, а Ісуса, що сміється на хресті над невіглазством (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.

Вочевидь слід розрізнити гностика 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 єресь «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 релігійності і явно гностичної релігійно-філософської думки передусім теології процесу [6, 26-95], гностицизм постає як один 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 абсолюта як виведення (в тому числі і надання) світо творчо-просвітлюючих значень.

Започаткована християнським гностицизмом і його Незнаним Богом моноїїстично-універсалістська «обробка» релігійно-філософської свідомості майже пробойно проклала собі шлях через зародження і розвиток меркавізму II ст., християнське чернецтво III – IV ст. і перше і основоположне «Сефер Йеціра» - «Писання творення» (III – VI ст.), яке на нашу думку, зважаючи на його основоположне значення, принагідно може бути уточнене як «симптом» (М.Дворжак) 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. 10 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 апокаліптика (через містичні звернення законників – «таннаїв» Йохана бен Заккая 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.) «таннаї» Еліша бен Абуя, Бен Аза, Бен Зама і Акіба звернулись до містики меркави (сяйва, 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 світоч 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 кабалістику. 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 ще 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 бер Йохая, Егуди 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, знищення пожежею 363 р., календарна реформа Гілея II 359 р., яка привела до децентралізації культу і зменшення влади першосвященика, в цей час додалися нові гоніння з боку християн. 5). У «Писанні творення» використовуються вже не тільки усталені буквені, 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, «гемастрія» - 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 відмінну 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 правничими питаннями, а швидше, голова Тиверіацької 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 один і 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 1633 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 Сирянин б.700 р., впровадження «Аеропагітик» Максимом Сповідником та інш.). 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 «всеімення» і «узаємнення» знаходить все більш повний і глибокий розвиток у сучасній релігійно-філософській думці.

Сучасна доба постіндустріального друг.пол. XX ст. та інформаційного – від поч. XXI ст. суспільства розпочата НТР у сфері економічній, крахом тоталітарних режимів, провідництвом нового середнього класу, переходом до демо-ліберального устрою у сфері соціально-політичній, глобальною множинно-єдиною (мозаїчною) духовністю, створенням нового процесуально-творчоцентричного образу світу, у сфері релігійній характеризується завершенням секуляризаційного розвитку (в Амереці Д.Кеннеді 1960-1963 р. громадянська релігія зусиллями його радника Р.Беллаха досягає значення офіційної ідеології тощо) і виникненням нової універсалістсько-теономної релігійності [13, 238]. Науково-технічна революція, сутність якої у перетворенні науки (тобто духовного) на безпосередню продуктивну силу приводить до визначальності духовних чинників розвитку суспільства (соціально-культурна парадигма), а відтак – до інтелектуалізації всіх сфер суспільного життя. Визначальними стають всі свідомісно-духовні (наука, мистецтво, релігійно-філософська сфера) чинники розвитку суспільства, в тому числі, зростає значення оновленої релігії [14, 379]. Про те, що нова доба буде релігійною або не настане ніколи заявляли А.Ейнштайн, П.Валері, Р.Занер та інш. Очевидно релігійна компонента (мабуть карколомний симбіоз науковості з релігійною значущістю) майбутньої цілокупної духовності буде зростати по мірі зростання ролі свідомісно-духовних чинників розвитку суспільства. Основними віхами (напрямами) розвитку сучасної релігійно-філософської думки стала теологія культури і теомія П.Тілліха («Систематична теологія» 1951-1968 р. і «Релігійна субстанція культури» 1959 р. тощо), римокатолицька теологія прогресу (від II Ватиканського собору 1962-1965 р. і енцикліки папи Римського Павла VI «*Popularum progressio*» 1967 р., Г.Кюнга та інш.), універсалістська теологія процесу (Д.Кобб, Ш.Огден та інш.), постмодерністська деконструктивістська теологія Т.Альцітера, К.Рашке та ін., переважно римокатолицькій (К.Раннер, З.Фер, А.Морено, В.Маркоцці, П.Оверхаге та ін.) і православній (О.Мень) теїстичний еволюціонізм кін. XX – поч. XXI ст. Сучасна релігійна думка всупереч усталеним уявленням не є секуляризаційною,

яка релігійне перетворює на світське (профанне), а теомною (П.Тілліх), яка, навпаки, світське перетворює на священне служіння Богу, тобто збільшує сферу сакрального. Навіть церковна діяльність у сучасному світі все більше і більше постає як надання релігійної значущості цілком «земним» справам (боротьба за мир або з бідністю, або досягнення національної єдності, або за поступально-прогресивний розвиток в цілому тощо). Утверджуються нові уявлення про Бога як уособлене творення (світотворення), невдало зведені у два напрямки його натуралізації та антопологізації (власне історизації, де «Христос воплотився і став історією»). Давні «наскрізні» тенденції розвитку релігійно-філософської думки знаходять найбільш повне і глибоке сучасне концептуальне вираження у новітній процес-теологічній релігійності (Д.Кобб, Ш.Огден, Д.Гріффін, Р.Джеймс, Б.Годяк в Америці, К.Пітендорф, П.Гамільтон у Британії та інш.), яка має своїм витокком весь історично-духовний розвиток людства але бере свій початок у сучасних науково-філософських уявленнях [12, 501]. За допомогою науково-філософського концептуального апарата теологія процесу намагається досягти сучасного осмислення традиційних релігійних поглядів. За А.Уайтхедом, Бог як надсвітлова творчісна силодія (творення) є основою процесу розвитку світу і в той же час цей існуючий в усій своїй повноті і конкретності процес постає як «тіло Бога» [12, 503]. При такому підході Бог постає як сам процес світо творення (і його уособлення у релігійній свідомості), як процес розвитку (при розвинуті у квантовій гравітації тотожності творення і розвитку) Всесвіту, поєднуючи в собі все минуле, сучасне і майбутнє. Таким чином Бог є одночасно і трансцендентним, тобто надсвітловим, замежно-відмінним від світу і іманентним йому, поцейбічним, оскільки світ є самоздійсненням Бога, його своєрідним «тілом». Представники теології процесу переконані що таке панентеїстичне, навіть космологічне, визначення Бога дозволить у певній мірі подолати обмеженість і неповноту сучасних уявлень про сутність Бога інших релігійних модерністів. Розвиток єдинобожжя іде від антропоморфічного теїзму (біблійний іудаїзм V ст.. до н.е.) до універсалістськи - надособистісних уявлень [14, 382] про абсолют у буддизмі II – VI ст. (просвітлення або «алая віджнана» - накопичена космічна свідомість у йогочарі V ст. або Аді Будха VIII ст. у ваджраяні тощо), даосизмі V-XII ст. (сокровенне Дао і його аспекти від III-IV ст. тощо), «ніргуна брахман» в індуїзмі Шанкари VIII ст. або сікхізмі XVI ст., у християнських «Ареопагітиках» к. V ст. (божественне ніщо) або у Мейстера Екхардта поч. XIV ст. (божественність), у Г.Гегеля (абсолютна ідея) або А.Шопенгауера (світова воля) у XIX ст., надособистісна божественна стихія, набуваюча самосвідомості у релігійно-філософській творчості людства, у А.Древса і Л.Ціглера, надсвітлова творчісність у А.Ейнштейна або у Р.Генона у XX ст. [1, 201-245; 5, 228-244], оскільки «там де Бог є те або інше, там де Бог взагалі іще є дещо, він завжди має щось неохоплене ним і тому не є іще Бог» (Л.Ціглер), тобто Бог не є окремою антропоморфізованою «річчю серед речей». Процес розвитку Всесвіту, як єдиного організму, який включає в себе людину і всю історію людства (порівняйте з буддистськими уявленнями про світ як єдиний світосвідомісний потік просвітлених станів), є прямию вічної самотворчості Бога, що вочевидь є продовженням основоположної новоевропейської думки (наприклад Гегеля) про самоусвідомлення Бога в людині, тобто про Бога здійснюваного у культурно-історичній творчості людства. У теології процесу Бог – творець,

тобто уособлена творчісна силодія, творення, здійснюваний в історично-духовному розвитку людства, усвідомлюваний у релігійно-філософській думці через його гносис, тобто духовне перетворення і досягнення творчісних станів. Через таке розуміння сутності Бога теологія процесу надає вірі в нього універсального характеру [12, 503]. На нашу думку, сумнів у наявності творення (тобто єдинобожних тенденцій) у буддизмі є позірним, оскільки там немає створення світу із нічого, але є його духовне пере-творення (просвітлення), що й обожнюється. Із всіх сучасних церков найбільш жалюгідна віра бахаї (саяво, тобто слава Божа) з її віровчительним універсалістським єдинобожжям і доктриною так званого поступального одкровення, при певній модернізації (активізації, подоланні решток партикуляризму і переході у практичній роботі від благодійництва до просвітництва), могла би із «бридкого каченяти» перетворитись на «прекрасного лебедя» нової процес-релігійності, найбільш адекватної сучасному глобалізованому світу.

З погляду теології процесу віра у такого всеохопного (універсального) Бога реалізується у різних творчих актах людини (М.Унамуно, М.Бердяєв, С.Франк та інш.), які охоплюють буквально всі сфери її життєдіяльності, тому всі люди, незалежно від того, чи вважають себе віруючими або ні, є релігійними [12, 503]. Всяка діяльність людини незалежно від того, чи усвідомлює це людина чи не усвідомлює, є релігійною, тому що в ній реалізується божою мета. Оскільки всяка людська діяльність є в той чи інший спосіб здійсненням божої справи світо творення, то в ній в такий спосіб долається протиставлення сакрального і світського, церкви і культури і досягається їх теомнона єдність (П.Тіліх. «Релігійна субстанція культури» 1959 р.), яка є «передбаченням царства Божого». Метою як релігійного так і історичного розвитку є духовне перетворення (просвітлення), таким чином відбувається збіг (поєднання) релігійного та історичного [14], тобто досягається теомонія як у світо-суспільному та і особистісному розвитку. З погляду практикування процесу (Б.Гадяк) універсалістські-теомонно дієусвідомлений Бог вимагає від людини не підкорення, а вільних і творчих (М.Бердяєв) прагнень і дій [6, 302-501]. Тому теологія процесу вважає, що релігія, суб'єктом-об'єктом якої є такий універсалістські-теомонний Бог, є релігією звільнення і розкріпачення людини, тому що вона закликає людину до вільної активної творчої діяльності, розглядаючи її як прилучення до Бога, як вираження служіння йому. Бог (уособлена творчісна силодія) самоздійснюється у світотворенні як історично-духовному розвитку і досягає самоусвідомлення у розвитку релігійно-філософської думки як її гностики (виведення світотворчо-просвітлюючих значень). Процес-теологія не відкидає (як наприклад, протестантська деміфологізація) ні церковних обрядів, ні заповідей, ні навіть найхимерніших релігійних уявлень, при тому тільки певним чином «просвітлюючи» (очевидно, раціонально-світотворче виявляючи) їх процесуально-теомонне змісто-значення для божого поступального світо творення. В цьому стосунку практикування процесу (Б.Гадяк) постає як возведене до значення релігійного служіння Богу, просвітлююче поступовство (або «дієпоступ історично-духовний як його Незнаний Бог невідступно» - О.Х.). Світ є його творення ($\upsilon\beta\rho\iota\zeta$) як його (творчісно-енергетично-інформаційної субстанції-суб'єкта) розвиток (процес), всепоступальний ($\alpha\nu\alpha\beta\alpha\zeta\iota\zeta$), закономірно-тенденційний (хаосмос), імовірно-багатоваріантний, хвилеподібно-«гілковано»-«різомний», через космогенез літосфери, біосферу життя, антропоносферу дієрозуму, через людину

як істоту діяльнісно-свідомісну і суспільство як відповідне діяльнісно-свідомісне утворення, а розвиток суспільства – як історично-духовний процес, через формації, цивілізації і події, через збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку (просвітлення або соціально-культурна парадигма), через безконечний семіозис новоозначування («бісовську текстуру» Б.Барта або «лабіринт» У.Еко), через соціально-культурні проекти (та універсальні образи світу), через особистісну трансгресію в Еон духовної вічності у Вирії [13, 239-240].

Процес – вічний нурт первинної єдиної творчісно-енергетично-інформаційної субстанції суб'єкта (інфляційно-сценарна модель Всесвіту А.Гута 1972 р.), яка перетворюється в усе і його дієусвідомлення у теології процесу як поступовства, тобто перфекційного удосконалюючиперевершуючого розвитку (практикування процесу) в усіх сферах життя. Творчісна силодія продовжує себе в історично-духовному розвитку, у збільшенні його свідомісно-духовних чинників, у релігійно-філософському розвитку людства. Оскільки вся людська історія, у кінцевому і найбільшому рахунку, так чи інакше є поступальним розвитком (всепоступальність синергетики), то і вся історія релігійно-філософської думки, у кінцевому і найбільшому рахунку, є своєрідним поступовір'ям, на узагальнене релігійне дієусвідомлення якого, знову ж таки, найбільш успішно претендує теологія процесу через свою онауковлену всеохопність [12, 504-505]. Удосконалюючепросвітлююча діяльність (поступ) у теології процесу отримує релігійне обґрунтування, а теологія процесу у просвітлюючому поступі отримує свою релігійно-життєву практику (практикування процесу). У процес-теології єдинобожжя, як таухід у суфізмі, доводиться не стільки теологічними розмірковуваннями, скільки щоденним практикуванням процесу. В кінцевому рахунку, процес-теологія – це надання діє поступу історично-духовному релігійного значення як Незнаному Богу. З набуттям Незнаного Бога як дієпоступу історично-духовного головним способом богоздійснення є поступовство як просвітлення, а найбільшим гріхом – від нього відступлення і відступництво. Набуття Незнаного Бога вимагає посвяченого життя, а посвячене життя вимагає подвижництва, а подвижництво вимагає одержимості (одержимості просвітленням) [14, 383]. Метою процес-теології є дієусвідомлення просвітлення як збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку. Обряд має важливе допоміжне значення, але правдива служба Бога – це поступовство. Таким чином процес-теологічна релігійність стала обґрунтуванням сучасного поступально-прогресивного історично-духовного просвітлення [12]. Етапами «утробного» визрівання ідеї світопоступу стали: 1) енергетизм В.Оствальда, А.Ейнштейна, В.Гейзенберга, Е.Шредингера та інш.; 2) «філософія життя» А.Бергсона, М.Блонделя та інш.; 3) актуалізм Д.Джентіле і неогегельянство Б.Кроче, Р.Колінгвуда, Е.Калера та інш. (у сфері духовній); 4) критичний реалізм з його ступенями зростання: неорганічною, органічною, душевною і духовною у М.Гартмана, царствами матерії (незбагненної енергетичної силодії), сутностей (потік світозначень подібний до буддиського потоку світосвідомості), істини, духа і енергетично-інтелектуально-естетичними критеріями поступу (тобто зростанням свідомісно-духовних чинників розвитку) у Д.Сантаяни та інш. і, особливо, 5) емерджентний еволюціонізм А.Уайтхеда, С.Олександера, Я.Смедса та ін., де, власне, і створюється вчення про поступальний розвиток творчісно-енергетично-

інформаційної субстанції суб'єкта до літосфери космогенеза, біосфери життя і антропоносфери дієрозуму М.Вернадського П.Тейяра, Е.Леруа та інш. У теології процесу просвітлюючий поступ постає як релігія. Релігія – це шлях до Бога, тобто рух вперед, поступ і, навпаки поступ – це є шлях до Бога, тобто справжня релігія [13, 240]. Поступовство як збільшення свідомісно-духовних чинників розвитку, інтелектуалізація, просвітництво повинні набрати релігійного значення, де Бог здійснюється в історично-духовному розвитку як його перфекційний, тобто удосконалююче-перевершуючий розвиток через безконечний семіозис ново означень імен Бога. Бог (творчісна силодія, понаденергія, творчісно-енергетично-інформаційна субстанція суб'єкт) здійснюється, досягається (Г.Гегель, А.Бергсон, Л.Ціглер, емерджентний еволюціонізм, Тейяр, теологія процесу, Т.Альтіцер, теїстичний еволюціонізм та інш.) через просвітлююче поступовство [6].

Теологія процесу як нова релігійність за своєю практикою є принциповим і невідступним удосконалююче-перевершуючим поступовством, а в її теоретичних усвідомленнях, за змістом, є дискурсом (розміслом) всієї історії релігійно-філософської думки [5]. Релігія – це процес, тобто історія релігії. На відміну від секуляризації (наприклад просвітництва XVII-XIX ст.) або протестантської де міфологізації (Р.Бультман та інш.) теологія процесу не відкидає, а послідовно включає в себе всі магічно-міфологічно-догматичні нагромадження історії релігії, виявляючи («просвітлюючи») їх раціональне процесуально-розвиткове змісто-значення для розвитку релігійної свідомості людства. У релігійно-магічних ритуалах долається, принаймі психофізично, безнадійна обмеженість наших можливостей. Сучасна процес-теологія – це ледве не єдина релігійність де з «чистою совістю», без натяжок і душевних криз (а навіть цілком, прости Господи, комфортно) можна насправді бути одночасно науковцем і богословом в їх «зворушливій єдності». Наприклад, процес-теологічні розмірковування А.Уайтхеда, А.Ейнштайна або А.Тойнбі та інш. без натяжок цілком науково-філософськи і одночасно цілком релігійні.

Одним із найбільших досягнень процес-теології є її своєрідна науковість і надконфесійність (універсалізм). Найбільш ґрунтовно це досягається шляхом «виведення світла духовного із темного потоку історії» (його горизонтального і вертикального вимірів у діаноматиці «філософії історії філософії» М.Геру, М.Гуйє, Е.Брейє, Е.Вейля, Ж.Гюсдорфа та інш.), що дозволяє виявити змістозначення (так званий раціональний сенс) найхімерніших закрутів розвитку релігійно-філософської думки. «Непорочне зачаття» сучасної універсалістськи-теономної релігійності теології процесу відбувалось через духовне «батьківство» енергетизму (В.Оствальд, А.Ейнштайн, В.Гейзенберг, Е.Шреденгер та інш.), бергсоніанства (А.Бергсон, М.Блондель, М.Ікбал та ін.), емерджентного еволюціонізму (А.Уайтхед, С.Олександр, А.Лавджой, Я.Сметс та ін.) і породженого ним теїстичного еволюціонізму (П.Тейяр, А.Тойнбі та ін.). «Народження» теології процесу відбулось в одному «виводку» разом із теологією культури П.Тіліха, римокатолицьким оновленням II Ватиканського собору 1962-1965 р., теології розвитку Г.Кюнга та інш., дискурсивною теологією Т.Альцітера, К.Рашке та інш., теїстичним еволюціонізмом кін. XX ст. (К.Раннер, З.Фер, А.Морено, В.Маркоцці, П.Оверхаге, О.Мень та інш.), але римокатолицький теїстичний еволюціонізм не досягає всеохопної універсалістської надконфесійності і

залишається самотнім струменем у могутньому річці РКЦ - богослів'я. Оскільки процес-теологічна релігійно-філософська думка об'єднує представників різних конфесій: протестантів (В.Лоу, Д.Шербурн, І.Гріфін та інш.), римокатоликів (Т.Хосінські та ін.), буддистів (М.Сушокі та ін.), бахаї та ін. [6, 558-559], тобто є над конфесійною, то вона постає не як релігія, а як релігійність, як квінтесенція сучасної релігійності, яка проявляє себе в усіх конфесіях. Процес-теологія найбільш повно і глибоко розвиває давні універсалістсько-теономні тенденції розвитку релігійності на сучасному науково-філософському ґрунті [12, 503]. У сучасному глобальному єдиному множинному світі єдиногобожжя нагально вимагає єкуменізму (поєднання єдиновірних церков) і універсалізму («світового братства релігій»). Послідовне єдиногобожжя вимагає (як у вищезгаданих давніх «поглинаннях») не менш послідовного релігійного універсалізму, тобто об'єднання всіх партикулярних «імен» (Ягве, Ісус Христос, Будда, Аллах та інш.) у вищому єдиному Бозі, очевидно, при збереженні (принаймні тепер) їх «іменних» культів. Бути богословом неймовірно важко, майже не можливо, оскільки воно вимагає не тільки віри в Бога, а його знання, що важкодоступно. Конфесійне богослів'я обмежує Бога церковними догмами, це не стільки богослів'я, скільки церковнослов'я. Справжнє богослів'я мусить бути надконфесійноуніверсалістським, як єдиний для всіх релігій Бог. Бог в собі – це творчісна силодія в уособленому дієусвідомленні, Бог для нас – це його виведення із темного потоку історії, наші уявлення про нього, Бог в нас – наша богоподібна здатність до творчості [14, 381]. Всі богословські проблеми постають як історично-релігійний розмисел. Історіологічне поступознавство, історія релігійно-філософської думки і богослів'я утворюють триєдиний гносис. Перевага теології процесу у надконфесійній всеохопності розвитку від окремої релігії до нової універсалістсько-теономної релігійності. У Американокаліфорнійському Клермонті створений спеціальний центр для вивчення філософії процесу у сполученні з ідеями екзистенціалізму, тейярдизму, буддизму та інш. для розвитку теологічної думки і обґрунтування своєрідного натуралістичного теїзму, як основи нової форми всесвітньої релігійності. У 1971 р. при цьому центрі Л.Фордом і Д.Коббом почав видаватись спеціальний журнал «Process Studies» з метою осмислення християнської віри не тільки за допомогою філософії процесу А.Уайтхеда і Ч.Хортшорна, але також інших філософів для яких характерне так зване процесуальне бачення світу (Г.Гегель, Г.Фехнер, А.Бергсон, С.Олександрер, М.Бердяєв, П.Тейяр де Шарден та інш.), журнал поширює використання ідей А.Уайтхеда не тільки у теології, але і у багатьох інших галузях – у естетиці, літературній критиці, біології, фізиці, історії релігії, політичних науках [12, 503-504].

Очевидно, поруч з універсалізацією і теономією доводиться відзначати своєрідну гностизацію сучасної релігійної свідомості, тобто дієусвідомлення релігії як світотворчого просвітлення. Не слід плутати окремі гностичні вчення II сторіччя та інш., «ім'я яким легіон», з гностикою (гностиком, а не гностицизмом) як «наскізним» (одвічним) напрямком релігійно-філософської думки, який, ґрунтуючись на ідеях: 1) «узамеженого» Бога – абсолюта (тобто такого, що вимагає вже свого пізнання) і 2) абсолютизації духовного перетворення («просвітлення»), «червоною ниткою» пронизує всю її історію. Сучасна гностика, на нашу думку, коріниться у 1) творчоцентричному характері

всієї духовності та 2) інтелектуалізації всіх сфер суспільного життя. Ця, часом явна, а часом прихована, гностизація проникає в усі сфери сучасної духовності, у науку, літературно-мистецьку і релігійно-філософську сфери (наприклад інфляційно-сценарна модель Всесвіту, яка трактує про узагальнену первинну творчісну силодію іще до створення «нашого світу» через так званий «Первісний Вибух» або вчення про ноосферизаційний діє розум Всесвіту, або так звана «соціально-культурна парадигма» у суспільних науках, яка трактує про зростання свідомісно-духовних чинників розвитку і т.д.) дуже повільно і непомітно, але все відчутніше, надаючи «гностичного присмаку» майже всім (не тільки релігійним, наприклад, гностика історичного процесу або буття) розмірковуванням, розчиняючись у них як сіль у воді і сама стаючи, у певній мірі, «сіллю» сучасного інтелектуалізму. Одним словом кажучи, гностика – це виведення світотворчо просвітлюючих значень, найбільш успішно здійснюваних процес-теологією. Безконечний семіозис новоозначень як духовне перетворення світу завершує (звершує), на нашу думку, виведення із темного потоку історії світотворчо-просвітлюючих значень, тобто гностику [13, 241-243]. Грубо кажучи, якщо доіндустріальне так зване традиційне суспільство проявляє релігію як обряд, а у новочасному індустріальному суспільстві - вже «твоя праця – твоя молитва», то у прийдешньому інфо-суспільстві – «твоя праця – твоє просвітлення» [5]. Особливо успішно у цьому напрямку просувається, на нашу думку, найбільш відповідна сучасній онауковленій свідомості, «теологія процесу», яка (через свою універсалістську надконфесійність і можливість бути застосованою будь-якою церквою) найбільш перспективно займає авангардне становище не тільки в омріяному сучасному релігійно-науковому синтезі, але з часом може претендувати на звання сучасної гностики.

Незнаний бог ап.Павла отримує найбільш повний і глибокий розвиток у сучасній теології процесу, яка відповідно здійснює сучасні тенденції: 1) «виведення» нової релігійності шляхом своєрідного «просвітлення» (виявлення раціонального, ледве не наукового змісту і, тим самим, інтелектуалізації) всього історично-релігійного розвитку людства; 2) над конфесійного універсалізму і 3) теомії.

Література

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.: Библиейско-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. Годяк Б. Незнаний Христос / Б.Годяк. – Тернопіль : Богдан, 2008.- 540 с.
7. Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именованіе Бога в имяславии, символизме и деконструкции / Е.Гурко. – Мн.: Эконом-пресс, 2006.- 448 с.
8. 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.

9. Хукер М. Святой Павел / Морана Хукер. [пер. с англ. А.Гаркавого]. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2005, - 288 с.
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. Халецький О.В. Спадщинні напрямні теології процесу або поступу / О.Халецький // Історія релігій в Україні. Праці XII-ї міжнародної наукової конференції (Львів, 20-24 травня 2002). – Львів, 2003. - Кн. II. - С.501-506.
13. Халецький О., Децик О., Халецька О. $\alpha\alpha\beta\alpha\zeta\zeta$ як історично-духовне сходження / О.Халецький // Науковий вісник ЛНУВМ та БТ ім. С.З.Гжицького. - Львів, 2008. - Т.10, № 1 (36). – Ч.1. – С. 447-455.
14. Халецький О.В., Халецька О.О., Дзера М.М. При сьйві. Метафізика світла і соціально-культурна парадигма. Пригоди однієї ідеї у мандрах крізь віки / О.Халецький // Науковий вісник ЛНУВМ та БТ ім. С.З.Гжицького. – Львів, 2009. - Т. 11, №2 (41). - Ч.5. – 375-385 с.
15. Allison D. Iesus of Nazareth: Millenarian Prophet / D.Allison. – Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1998, - p. 380.
16. Crossan D. The historical sensus: The life of a meditezzanean Jewish Peasant. / D. Crossan. – San Francisco: Haper San Francisco, 1991. – p. 440.
17. Meier J. P. Marginal Jew / J.P.Mejer. – New York: Doubleaday, 2001. – p. 845.

Summary

Khaletsky O.V., Khaletska O.O.

The unknown God as the process of theological belief in the only 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.

Key words: *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.*

Стаття надійшла до редакції 9.04.2010