

УДК 126.6:215

З.І. ТІМЕНИК

ЕЛЕМЕНТИ ІДЕЇ ІСТИННОСТІ Й ПОВНОТИ (МІЖ)РЕЛІГІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ¹

Тіменик Зиновій Іванович – к. філос наук, доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка»

На підставі творів українських філософів першої половини ХХ ст. у контексті досліджуваної ідеї розкрито особливості вираження її складових. Стверджується об'єктивна взаємообумовленість таких складових із системою понять міждисциплінарного простору.

Ключові слова: ідея, істина, правда, міжрелігійна сутність, історико-філософське пізнання.

На основании сочинений украинских философов первой половины ХХ ст. в контексте исследуемой темы раскрыты особенности выражения ее составных. Утверждается объективная взаимообусловленность таких составных из системой понятий междисциплинарного пространства.

Ключевые слова: идея, истина, правда, междурелигиозная сущность, историко-философское познание.

On the basis of Ukrainian philosophers' works of first half ХХ с. the particularities of analyzed idea are considered in the context of its elements. The Author stresses that such elements are interconnected with the system of concepts of interdisciplinary space.

Keywords: idea, truth, interreligious essence, cognition in the sphere of philosophy of religion.

© З.І. Тіменик, 2013

Постановка проблеми. Названа ідея наразі не стала об'єктом дослідження в українським філософорелігійним процесі, зокрема, щодо взаємозв'язків між моделями, відношеннями і структуруванням її елементів (складових). Залишаються маловивченими й вияви такої ідеї у руслі соборних засад духовного буття громадянина ХХІ ст., коли мовиться про повсякчасне усвідомлення тих вартостей язичницької спадщини, котрі своїми найсутнішими реаліями об'єктивно модифікувались у християнський простір. Звідси – ще одна підстава розмірковувати над феноменом співжиття двох віровизнавчих світоглядних систем українців. Тому назване коло тем здатне сприяти актуалізаційним потребам, системно осмислювати багатомірний світ сучасного суспільства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчує фактичну проблематичність щодо реального осмислення теорії і методології як самого історико-філософського пізнання [див.: 13], так і функціональної структурованості даної теми. Попри відсутність дослідницьких матеріалів про конкретних персоналій, дотичними для нашої статті все ж є окремі спостереження у В.О.Сабадухи, коли мовиться про концепт Бога (у ширшому розумінні – Божества) й людини – як багатомірної, невідокремленої (і, додамо, – міжрелігійної) сутності [див.: 11, с.38-39]. Щодо окремих ситуацій у (між)релігійних комунікаціях, то слушно висловлюється І.Б.Осташук про реактуалізацію в культурно-духовному сприйнятті смислів, якщо вихідні конотації про них – втрачені, однаке особливостей внутрішньопроектуральних дій там не обмірковано [див.: 10, с.145]. У контекст нашої теми (з погляду філософської концепції часу) латентно заторкуються вияви складових у Петра і Тараса Кононенків, де відношення «релігія-філософія-мистецтво» є відтворенням «синтезу тисячоліть» [8, с.20] – синтезу, що здатен пронизувати також (між)релігійні

комунікації. Названі спостереження потребують, однаке, подальших конкретних цільових вивчень, позаяк (з філосорелігійного погляду) функціонують наразі лишень у вигляді окремих ситуативних розмислів з певним теоретико-історіософським спрямуванням.

Мета дослідження. Необхідно з'ясувати, якою мірою складові висвітлюваної ідеї мають здатність (в одночасі чи поетапно) зафункціонувати у (між)релігійних комунікаціях. Є потреба також супровідно розкрити ситуативні контакти цих складових із певними терміносполуками на суміжжях міждисциплінарного простору

Виклад основного матеріалу дослідження. Насамперед потрібно відзначити, що істинність і повнота (між)релігійних комунікацій узалежнюється від рівня історіософського переосмислення низки понять. Коли мовиться про усталення такого процесу, то його забезпечують різнометричними вияви концепції часу через моделі «колись-тепер», «сьогодні-завтра» у ситуативних взаємодіях. Важливим є, якою мірою визнавець чинної релігії у змозі пройнятися внутрішніми, психофізичними станами іншої віровизнавчої системи, особливо – уже неіснуючої.

У руслі вияву названих моделей чи не найфункціональнішим виявляє себе поняття «релігійна правда», передусім з погляду на її потужний вираз у міжвіровизнавчій просторі через безперервні смислові модифікації. Зокрема, митрополит Іларіон (Огієнко) використовував цю терміносполуку, аби з'ясувати, що було істиною у попередній віровизнавчій системі, а за нового (християнського) часу набуло статусу просто «правди». Тобто – такої «правди», котра епоху язичницьку сприймала за «істину». Йшлося про елементи пантеїстичного віровизнавства, конкретно – про олюднення природи, що сприймалися уже тільки як «правда» [див.: 6, с. 14]. Непроявлено стверджувалося безперервне

усталення складових аналізованої ідеї. Звідси впливає, що з погляду «божественної логіки» такі поняття, як «істина», «правда» за певних обставин абсолютизується через уоднозначнення, універсализацію (у цьому разі – «правди»).

Звичайно, за процесуальною логікою неймовірно, щоб істини язичництва трансформувалися у християнські. Проте із філософорелігійного погляду треба мати на увазі діяння моделі «істина-правда», елементи якої схильні до взаємопереймання ознак (наприклад, у терміносполуках «Божа істина», «Божа правда»). Бо якраз через причетність і «істини», і «правди» до діянь Бога-Абсолюта (Божества, Божеств), а також з огляду на взаємодоповнюваність названих процесів появу аналізованої моделі об'єктивно уможливується. У близькому до розглядуваного є і розмисли про духовне спадкоємство поколінь («Божі діти» – у християнстві [1, Гал.3: 26] і «Дажбожі внуки» – у язичництві) [4, с.10]. Тобто тут також мовиться фактично про відданість істині-правді – нехай і з позиції кожної віровизнавчої системи; хоча під час зіставлення (через феноменалізацію такого спадкоємства) неминуче наповнюються новим змістом елементи аналізованої ідеї.

За логікою міжрелігійного суміжжя виходить, що дві істини двох віровизнань (одне з яких відійшло у небуття) одночасно не можуть визнаватися такими, якими вони фактично сприймалися за відповідної епохи. Навіть коли у конкретних системах (колись і тепер, у тих чи тих сферах) наявні об'єктивні контакти. За названих обставин пропонувався своєрідний процесуальний хід з новими сутнісними складниками: старі віровизнавчі істини, ставши у новорелігійній епосі просто правдою, водночас мали б трактуватися і надалі принаймні як істотні. Таким чином поняття «істотності» стає невіддільним доктринальним змінам з погляду збереження своїх принципових атрибутивних ознак. (Розуміється, коли в одночасі береться до уваги відносність внутрішнього сенсу «істотності» тої чи тої духовної системи при залученні моделей «колись-тепер», «сьогодні-завтра»).

Звідси формується поетапний вияв нанизувальних елементів, внаслідок чого вони формують таку ускладнену формулу-модель, як: «старорелігійна «істина» (тепер – тільки «правда») – новорелігійна істина – колись «істина» (тепер – тільки «правда»)). Скажімо, у язичництві коляда, як відомо, була органічним елементом і звичаєво-обрядового укладу, і відповідних культових служб (тобто – з певним догматичним спрямуванням), а за християнського часу стала тільки супровідним (вставним) елементом у літургійних піснеспівах. До того ж, істинність її повноти (між)релігійних комунікацій тут забезпечують не просто колядки, а їх різновиди – церковні і світські (останні, як правило, у храмах не співаються з огляду на суто народне трактування окремих догматичних подій стосовно Богочоловіка, тобто – з певним змістом дохристиянських (уже трансформованих через переосмислення) світоглядних рис.

Прикметним є тут спостереження Степана Килимника. Він стверджував: «Надприродні і природ-

ні сили, що прихильні до людини, [...] і які людина може прихилити собі, [чаклуючи] словом та магічними діями забути, відкинути не може, [бо] разом сприймає і нового доброго [християнського – З.Т.] Бога [...]». Трудно, ба навіть неможливо, було враз сприйняти новий світогляд [виділення наше – З.Т.]» [7, с.44]. Повнота темпоральної моделі «колись-тепер», «сьогодні-завтра» усталюється через психофізичні та моральні чинники у їхніх взаємообумовленостях.

Непроявлено проглядається також думка: із набуттям складових ідеї, яка тут розглядається, формування нового віровизнавчого світогляду має свої складнені контроверсійні ситуації із ще маловивченими закономірностями стосовно часових рамок при усталенні. По суті мовиться про системний комплекс процесів у (між)віровизнавчих комунікаціях з різними темпоральними виявами. Саме в такому мисленневому контексті дослідник «розкодує» колядникове звернення до Христа («Ори, Синку, цюю нивку / Та й посіємо пшеничку»). Тобто мовиться про внутрішню суперечливе бажання, котре закономірно може переходити в усвідомлене спонукання посіяти нове – «істини християнства» [7, с.44].

На (між)релігійним суміжжі промовистою є, так би мовити, догматична «стилістика» при звертанні «Синку»: його, як відомо, зовсім і за жодних обставин не практикує християнське віровизнання, де є натомість тільки поняття «Син Божий» (хоч на рівні усного народного сприйняття й донині побутує форма «Боженьку мій!»). Тобто колядка відтворює період переосмислень «старого» істинного із язичницької епохи, коли Божество наділяли суто різними функціями відповідно до календарно-обрядового циклу. У цьому разі мовиться про людську здатність до одного з основних перетворювальних чинників різництва – ритуалів сівби – з трансформацією відповідної дії згодом у світ духовний. Водночас у підтексті помітно, як стверджує гармонізаційний чинник: виражено не лише моральну готовність сприйняти не знану до того релігійну систему, а й зафіксовано процес сердечного переживання при грядущому сприйнятті іншівіровизнавчих духовних плодів (істин). Цим мотивом колядка перегукується із біблійною «Притчею про Сіяча»: у ній теж використано дохристиянський образ людини-сіяча, який трансформувался у розуміння Бога-Сіяча [див.: 1, Мр. 4: 1-20].

Отже, із розмислів Килимника помітно, як добро і зло, світло й темрява частково накладаються на розглядувані тут елементи аналізованої ідеї істинності її повноти (між)релігійних комунікацій. Тобто коли активізується процес переосмислення добра з погляду проникання нової релігії у старовіровизнавчий простір. По-друге, дослідник імпліцитно визнає закономірність неоднозначних темпо-ритмічних виявів різносистемних світоглядів, частковій гармонізації котрих здатна сприяти і філософська концепція часу, і сам принцип поступовості-послідовності.

Дещо інший підхід є у Ксенофонта Сосенка. «[...] Спаситель, теж Сонце Правди, – зауважував він, – й український народ своїм глибоко філосо-

фійним [...] хистом добре розуміє і відчуває [...] дві аналогії [у Божестві язичницьким та християнським – З.Т.] і не хоче розлучувати їх; жадній з них не хоче з їх правди зменшити» [12, с.8]. Звідси випливає, що утруднити осмислення новорелігійних комплексів здатен сам же принцип аналогії: як то не парадоксально, але він певною мірою контрверсує з принципом поступовості-послідовності з огляду на чинник стереотипізації. Адже мовилось про обставини, коли при ознайомленні з новим поняттям світла-правди важко було позбуватися старих (ще такі своїх) уявлень, – особливо, коли нові (християнські) поняття теж були добрими, але не могли одразу стати рідними.

Тут уреальнюється момент завершальної гармонізації з погляду її поетапного вияву. Не випадково, отже, Микола Бердяєв, осмислюючи міждисциплінарний простір, в імпліцитній формі прагнув уоднозначити релігійне і містичне. «Філософське обґрунтування і оборона релігії та містики – важливе завдання нашої епохи, – підкреслював дослідник, – і в обороні такій ми повинні бути не апологетами, а вільними наслідувачами і шукачами» [2, с.437]. Тобто повнота такого обґрунтування здатна усталюватись у двох площинах: через розвиток традиції і через евристичний процес нового.

Задля повноти поетапного неоднозначного процесу тут використано у непрявленій формі риси барокового мислення, хоча сам автор, зрозуміло, належав іншій епосі. Справа в тім, що релігію, містику й філософію він намагався поєднати цілісно. А як відомо, одним із елементів названого мислення є тенденція поєднувати непоєднуване, що й підтверджує наведений розмисел. Така тенденція стає по суті однією зі складових у формуванні аналізованої ідеї і утверджується супровідним процесом тяжіння «нашої містики» до взаємовідносин із містичними реаліями світу, – тоді як сама містика бажає «бути зрячою» [2, с.3]. Тобто Бердяєв висловився про українські національні особливості містики і філософорелігійних станів стосовно гармонійного розкриття можливостей, аби згодом ці можливості цілісно поєднати.

Отож сутнісні переосмислення стають складовою істинності й повноти нового духовного світу. Бо з погляду класичної філософії справа не тільки в різному тлумаченні «правди» та «істини». Важливим є й інше: істина безпосередньо і найтривкіше уреальнюється у догматах – чи не найконсервативнішому явищі віровизнавчого життя. Але така тривкість згодом стає відносною у (між)віровизнавчих комунікаціях.

Ще один концептуальний момент запропонував свого часу Василь Зінківський, увівши термінополуку «справжність релігійного життя», котра аналогічно до Іларіонової «істотності», стала також безвідносною щодо історіософської конкретики іншівіровизнавства. Адже не тільки у християнстві, а й у язичництві «йде справжнє релігійне життя: поза дією «згори», – стверджував Зінківський, – взагалі не може бути глибокого релігійного життя, котре є зустріччю душі з Богом» [5, с.97]. Виходить, що істинність і повнота (між)релігійних

комунікацій формується із безпосередніх метафізично-онтологічних обумовленостей (останні виявляють себе крізь призму «божественної логіки» у вигляді зустрічі душі з Божеством, коли увиразнюються доцільність, сенс і мета внутрішньодуховного мовлення людини. Отож і антропологізаційний чинник своєрідно увиходить до філософорелігійного простору, внаслідок чого людська душа і Бог мимоволі «оприсутнюються» відразу у двох віровизнавчих системах, хоча поняття про душу й Божество у язичництві та християнстві є неоднозначним, – не кажучи вже про самі форми уявлення і складну систему його вияву.

Релігійна правда стає «в'язучим елементом», бо з погляду «божественної логіки» виходить, що названа правда уреальнюється не в одній якійсь віровизнавчій системі. З іншого боку, кожна така система оперта на своїх специфічних виявах істини – вони не опротиляються, а тою чи тою мірою доповнюються, урізноманітнюються, збагачуючи тим самим сукупний потенціал догматів, звичаєво-обрядових укладів не однієї лише релігії. Тобто, коли мовиться про систему сприйняття Божества (Божеств), іпостасності-безіпостасності, єдності та тріадності, однинного і множинного, добра і зла, світла і темряви. Коли все-таки зберігаються загальні принципи структурованості Того, Хто Наймогутніший: Трипатака – у буддистів, Триглав – у язичників, Пресвятая Трійця – у християн. Відомо є також істина: принцип тріадності Бога, спільне розуміння Його трьохіпостасності (Трійці) єднає різноконфесійний християнський світ – православних, римокатоликів, протестантів. А тому із сукупностей названих процесів і усталюється поняття «релігійна правда» – як концепт різновимірних системних відомостей.

Закономірним, отже, стає той факт, що, вивчаючи спільні риси в усталенні аналізованих понять, дослідники брали до уваги неминучі ситуативні контакти з іншими термінами – з «одухотворенням», «завершеністю», «досконалістю», «цілістю», «єдністю» тощо. Зокрема, поняття «завершеність» корелюється у свою чергу зі станом повноти й остаточності, коли мовиться, наприклад, про пізнання Того, Хто Наймогутніший – фактично спільного наймення Бога (Божества) для багатьох релігій. Тому названі стани уконтекстуються через відношення «Бог-людина-Бог» і вводяться по суті у міждисциплінарний простір під час контакту віри та знання [див., напр.: 3, с. 300]. У цьому контексті «повноту» й «остаточність» Бердяєв уприналежнює тільки знанню, тоді як про повноту чи незавершеність віри мова не йде. Виходить, що одне поняття універсалізується, а за другим (знанням) визнається тільки статус певного процесуального етапу при утвердженні першого, тобто – віри, яка «є повним і остаточним знанням, [а] знання є неповною і елементарною вірою» [3, с. 300].

При осмисленні істини й повноти аналізованих комунікацій придатним стає також спостереження Гавріїла Костельника. Філософуючи стосовно зв'язків цілісного й часткового, він непрявлено нагадував про необхідність постійно усвідомлювати багатовимірність гармонійного – не стільки як са-

модостатнього явища, а як такого, що безперервно перебуває у тривимірному часовому просторі. Скажімо, на шляху до пізнання істинності й повноти певної релігійної системи звичаєво-обрядовий уклад є її частиною і водночас схильний виокремлюватись, автономізуватись. А з появою нової віровизнавчої системи елементи названого укладу формують «поняття про цілість» у новій релігії, – всупереч тому визнаватимуть, заперечуватимуть чи замовчуватимуть такий процес апологети нового віровчення [див.: 9, с.24].

Висновок. Отже, є підстави твердити, що:

1) істинність і повнота є багатовимірними, неоднозначними і взаємообумовлювальними;

2) ці складові аналізованої ідеї виражаються у комплексних різнотемпоральних контактах із та-

кими елементами міждисциплінарного простору, як «одухотворення», «завершеність», «досконалість», «цілість», «єдність»;

3) історіософське осмислення названих складових неможливе без взаємодії моделей «колись-тепер», «сьогодні-завтра» у системних контактах із відношенням «Бог-людина-Бог»;

4) осмислювальні процеси передбачають активний вияв моменту гармонізації у поетапних діях, зокрема, – через зв'язки із моральними та психофізичними чинниками.

Є підстави також вважати, що з філософорелігійного погляду подальші дослідження дадуть змогу з'ясувати нові можливості як проаналізованих складових, так і самої ідеї істинності й повноти (між)релігійних комунікацій.

ПРИМІТКИ:

¹ З філософорелігійного погляду поняття «істинність» є тут уконкретизованим процесуальним вираженням поняття «істина». Префікс «між» у терміносполучі «(між)релігійні комунікації» узятो в дужки, зважаючи на специфіку її контекстуальних виявів. Справа в тім, що «(між)релігійне» і «конкретно релігійне» перебувають в інтенсивних, поперемих і переважно одночасних взаємообумовленостях, поєднуючи в собі два чинники – автономізацію свого буття зі схильністю інтегруватись окремими елементами у міжвіровизнавчий простір.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Из мови давньоеврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена // [Перекл. Івана Огієнка]. – [Б. м.]: Bible Society, 1962. – 1523 с.
2. Бердяев Николай. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906) / Николай Бердяев. – СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. – 437 с.
3. Бердяев Николай. Происхождение зла и смысла в истории / Николай Бердяев // Вопросы философии и психологии [Москва]. – 1908. – Сент.-окт. – Кн.4(94). – С.287-334.
4. Велесова книга: ритм. перекл. укр. мовою, дослідження та рецензії Б. Яценка; рос. мовою – В. Яценка. – К.: Велес, 2004. – 256 с.: іл.
5. Зеньковский В.В. О значении воображения в духовной жизни. (По поводу книги Б.П.Вышеславцева «Этика преображенного эроса»). (Париж, 1931) / В.В.Зеньковский // Путь [Париж]. – 1932. – №32. – Февр. – С.90-102.
6. Лларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. моногр / Митрополит Лларіон. – К.: АТ «Обереги», 1992. – 424 с.
7. Килимник Степан. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 6 т.; 3 кн. / Наук. конс. та автор передм. Василь Яременко / Степан Килимник. – К.: АТ «Обереги», 1994. – Т.1-2. – 400 с. – Факсимільне відтворення видання із 1955-го року.
8. Кононенко Петро, Кононенко Тарас. Посланий Богом / Петро Кононенко, Тарас Кононенко // Українознавство. – 2011 – №3(40). – С.18-21.
9. Костельник Гавриїл. Границі Вселенної / Гавриїл Костельник. – Львів: З Друкарні Наукового товариства ім. Шевченка. – 1924. – 61 с. – (Видання «Богослові»; ч.2).
10. Остащук І.Б. Інтертекстуальність сакральної символіки / І.Б.Остащук // Практична філософія. – 2011. – №3. – С.145-151.
11. Сабадуха В.О. Філософія єдності людини й Світу До діалогу з Олександром Єременком / В.О.Сабадуха // Практична філософія. – 2011. – №4. – С.38-46.
12. [Сосенко Ксенофонт]. Праджерело українського релігійного світогляду. Написав Ксенофонт Сосенко / Обкладинка Павла Ковжуна / Ксенофонт Сосенко. – Львів: Видавництво «Живі гроби», 1923. – 84 с.
13. Ткачук М.Л. Проблема теорії і методології історико-філософського пізнання в інтерпретації Петра Ліницького / М.Л.Ткачук // Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство. – 2010. – Т. 102. – С.43-49.