

2. Алексеев В.П. История первобытного общества. Учебник для студентов вузов по специальности «История». – М.: АСТ: Астрель, 2007 – 350 с.
3. Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. - М.: Галарт, 2004 – 624 с.
4. Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. Выпуск I: от древнейших времен до XVI в. – М.: Искусство. 1985
5. Ефименко П.П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. - Л., 1938 – 656 с.
6. Замятин С.Н. Раскопки у с. Гагарина // Палеолит СССР. Материалы по истории родового общества. Известия ГАИМК, вып. 118. – 1936.
7. Куценков П. А. - Психология первобытного и традиционного искусства. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 232 с.
8. Лев Л. А., Амирханов Х. А. Сравнительная характеристика и стилистический анализ статуэтки бизона Зарайской стоянки// Археология, этнография и антропология Евразии – 2002. - №3 (11). -С. 22-31
9. Мириманов В.Б. Первобытное и традиционное искусство. - М.: Искусство, 1973.
10. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. – М. : Искусство, 1985.- 298 с.
11. Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР (НПС) – 1966.
12. Чубур А. А. Furry-art: от цифровой графики до сводов пещер. Попытка осмысления // Вестник Брянского университета: История-Право - Литературоведение - Философия - Языковедение). - 2009. – №2. -С. 78-85
13. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический проект, 2009.
14. Harverson John. Art for Art's Sake in the Paleolithic//Current Antropology. - 28 February 1987.
15. Berenguer M. Prehistoric Man and His Art. – London: Sovenir Press, 1973.
16. Duhard J.P. The Shape of Pleistocene Women // Antiquity. 1991. - P. 552-561.

УДК 215

Стрелкова Юлія. Деміфологізація та екзистенційна теологія: становлення парадигми

***Анотація.** У статті розглядається концепція деміфологізації Святого Письма та Священного переказу як фундаментальна настанова не лише в межах діалектичної теології 20 ст., але і для сучасних пошуків форм кореляції філософії і теології в контексті наукової картини світу. Автор окреслює евристичний потенціал реінтерпретативного підходу до концепції деміфологізації, розглянутої поза межами концептуальних та хронологічних рамок діалектичної теології. Також увагу було зосереджено на з'ясуванні евристичного змісту концепції «деміфологізації» для сучасної філософської та теологічної традиції, а також природі її генетичного зв'язку з екзистенціальною парадигмою філософування і христологією. Спеціальну увагу приділено парадигмальному та форматворчому аспекту феномену деміфологізації, акцентовано роль мовних практик і дискурсивних моделей в розгортанні сучасної картини світу.*

***Ключові слова:** деміфологізація, Новий Заповіт, герменевтика, екзистенціалізм, архетип, структура, екзистенціальна теологія.*

Abstract. *The author Strielkova Yuliya A. in the article «Demythologization and existential theology: formation of paradigm» analyzed the conception of the demythologization of Sacred Scripture and Sacred translation as a fundamental setting not only within the dialectical theology of the twentieth century, but also for contemporary searches for the forms of correlation of philosophy and theology in the context of the scientific world picture. The author outlines the heuristic potential of a reinterpretative approach to the concept of demythologization, considered beyond the conceptual and chronological framework of dialectical theology. Also, attention was focused on clarifying the heuristic content of the concept of "demythologization" for the modern philosophical and theological tradition, as well as the nature of its genetic connection with the existential paradigm of philosophizing and christology. Particular attention is paid to the paradigmatic and formative aspects of the phenomenon of demythologization; the role of language practices and discursive models in the development of the contemporary picture of the world is accentuated.*

Key words: *demythologization, New Testament, hermeneutics, existentialism, archetype, structure, existential theology.*

Постановка проблеми. Концепція «деміфологізації» Нового Завіту та похідна від неї програма трансформації теології й універсальних форм здійснення культових, мисленневих (маємо на увазі когнітивну сферу життєдіяльності людини в широкому сенсі, зокрема таких, що вимагають структурування змісту свідомості за формально-логічними принципами, а також передбачають пояснення й опис картини світу, що фундується), екзистенційних (маємо на увазі різноманітні форми містичного та назагал духовного досвіду, що передбачають переживання реальності у к'єркегорівському сенсі й орієнтовані переважно на розуміння як «злиття», єднання, вихід за межі суб'єкт-об'єктної дихотомії) практик людини і суспільства зазвичай пов'язуються з корпусом ідей видатного представника діалектичної теології ХХ ст. Р. Бульмана. Але слід зазначити, що два міркування не дають можливості ототожнити цю концепцію лише з філософською потугою марбурзького колеги Гайдегера. Це, по-перше, той факт, що обґрунтована Р. Бульманом у його фундаментальних працях «Новий Завіт і міфологія» (1941), «Теологія Нового Завіту» (1953) та численних статтях концепція деміфологізації набула статусу доктрини для цілого покоління богословів і релігійних філософів, причому незалежно від того, її прихильниками чи опонентами вони були. По-друге, в процесі побутування, полемічного осмислення і найголовніше – з плином часу, зі зміною історико-культурних епох та логікою історико-філософського й теологічного розгляду (який передбачає ретроспекцію не лише як контекстуальне масштабування філософської проблеми, але й реактуалізацію підходів до осмислення її сутності) ця концепція не просто набуває нових інтерпретативних значень, але і з'ясовує свій відкритий характер, що означає насамперед відсутність жорсткої фіксації лише на поняттєвому апараті екзистенціалізму та

прив'язки до фундаментальної онтології у варіанті М. Гайдегера. Вищезазначені міркування обумовили **актуальність** нашої статті.

Мета статті полягає в окресленні евристичного потенціалу згаданого вище реінтерпретативного підходу до концепції деміфологізації, розглянутої поза межами концептуальних та хронологічних рамок діалектичної теології.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика, дотична до досліджуваної теми, вивчалася такими зарубіжними та вітчизняними дослідниками, як Р. Барт, А. МакГрат, Д. Конгдон, С. Гренц, К. Ванхузер, Х. Кюнг, Р. Хейз, Х. У. фон Бальтазар, М. Еліаде, Ч. Тейлор, І. Касавін, С. Щавельов, В. Філатов, М. Шахов, С. Льозов, С. Коначева, В. Білецький, Л. Стасюк, А. Пальчик, О. Яроцька, А. Денисенко, Е. Тісельтон, К. Райда, О. Горкуша, Ю. Чорноморець та ін.

Виклад основного матеріалу. Можна припустити, що концепція «деміфологізації» може бути розглянута як своєрідний фрейм або проміжна синаптична структура і простір смислу для таких, здавалося б, несумісних і неспівмірних способів опису реальності, як класичний теологічний і, наприклад, постмодерний (у постструктуралістському варіанті) або постсекулярний. Таким чином, концепція «деміфологізації» набуває виразних рис універсальності, що виводить її за межі виключно історичного контексту стосовно до теологічної традиції. Тому наша увага буде зосереджена на з'ясуванні евристичного змісту цієї концепції для сучасної філософської та теологічної традиції, а також природі її генетичного зв'язку з екзистенціальною парадигмою філософування і христологією. Зауважимо при цьому, що під екзистенціальною парадигмою філософування ми будемо мати на увазі насамперед не історичну традицію екзистенціальної філософії від К'єркегора до Гайдегера чи Мерло-Понті, зважаючи на її присутню аморфність та умовність в цілому цього термінологічного словосполучення, а певну екзистенціальну настанову, універсальну модель мислення людиною світу і себе самої. У цьому сенсі йдеться швидше не про рецепцію певної ідеї в історії філософії, а про актуальність наявного буття (тут-буття, за Гайдегером) людини, що генерує власний світ у сприйнятті, переживанні й мисленні, щодо якого його поняттєва фіксація в межах семіотичного коду мови є вторинною. Український дослідник Г. Ємельяненко констатує, що «в реальності існує проблема обізнаності широкого філософського загалу сутністю екзистенціалістсько-феноменологічної традиції з тими змінами та інноваціями, що у цій традиції спостерігаються протягом останніх десятиліть» [5, с. 46]. Евристичною у цьому контексті видається точка зору К. Райди, який стверджує синтетичний характер екзистенціальної настанови, що призводить до формування «постекзистенціалістських культурологічних синтезів, як-от екзистенціальна феноменологія, екзистенціальна антропологія,

екзистенціальна соціологія, екзистенціальна психологія, психоаналіз та психотерапія, екзистенціальна політологія, екзистенціальна педагогіка, екзистенціальна теологія тощо, які викликані необхідністю вирішення проблем подальшого розвитку сучасного філософського та гуманітарного знання, збільшення його обсягу за рахунок специфічного (екзистенціально-феноменологічного) осягнення, непідвладних раціоналістичним методикам сфер існування особи» [9, с. 8]. Таким чином, екзистенціальна настанова набуває статусу універсальної релевантної предикації для концептуалізації теоретичних схем і моделей в гуманітарній сфері назагал, що значно розширює імовірний горизонт смислів дослідження кореляції між програмою деміфологізації та екзистенціальними інтерпретаціями форм експлікації (як теоретичних, так і практичних) самореалізації людського духу.

Відомо, що проголошення Р. Бультманом теологічної програми «деміфологізації» Нового Завіту припало на другу третину ХХ ст., а її входження в активне побутування в академічних та більш широких християнських колах, у проблемне поле гуманітарного знання назагал на період після Другої Світової війни та 60-ті рр., час, коли завдяки структурній антропології та структуралізму (К. Леві-Строс, Ж. Лакан, Л. Леві-Брюль) значного поширення й активності набули дослідження міфу як архетипічної (К. Г. Юнг) структури свідомості, що лежить в основі світоуявлення, світопояснення, світоопису.

У цьому контексті теза Р. Бульмана щодо залежності новозавітної христології від міфів і практик релігійних культур, сучасних епосі створення Євангелія, і разом з тим відмова від притаманної ліберальній теології вимоги елімінації міфу зі Святого Письма дозволяють поставити питання не просто про кореляцію деміфологізації та реінтерпретації, герменевтичну природу осягнення Святого Письма і явленого в ній оголошення Христа та Заповіту Божого, Священного Переказу в цілому, а про те, як же власне Р. Бульман розумів міф. Нам видається, що сама інтенція дослідника щодо правильного розуміння міфічного елемента біблійного наративу з метою адекватного осягнення його екзистенційного смислу певною мірою інспірована інтелектуальним *Zeitgeist*, духом епохи, коли найбільш смислогенеративними, парадигмальними були концепції юнгіанського та франківського психоаналізу й структуралізму. Маємо на увазі насамперед те, що герменевтична реінтерпретація, яка б уможливила «перенесення» сенсів з архаїчної світоглядної системи в сучасну, тобто деміфологізація як концептуальний інструмент, прийом і проміжна ланка, передбачає її розуміння як певної структури й архетипу. Коли йдеться про репрезентацію трансцендентної реальності образами, вихопленими з реальності профанної (інакше кажучи – наявно фактуальної, емпірично засвідченої і мисленнево організованої та оформленої), що, за свідченням істориків теології, було притаманне розумінню міфу Р. Бультманом [4, с.

125-126], і коли міфом може вважатися все, що передбачає виклад, не сумісний з об'єктивно-природничою науковою сучасною точкою зору [1], то неважко помітити, що деміфологізація постає як реміфологізація, причому не просто заміною одного міфу іншим, більш адекватним відомим реципієнту реаліям науки і тому більш складним, а цілком архетипічне і водночас наративно-герменевтичне розуміння міфу як структури смислу.

Згадаймо, що, за Юнгом, зміст архетипу неможливо цілком розкрити посередництвом наукового аналізу, більше того – неможлива навіть його універсальна інтерпретація, оскільки він завжди конкретно контекстуальний. Відомі метафори Юнга щодо архетипу як «психічного органу» або «квітки, що виростає в душі людини» [10], промовисто свідчать про те, що, по-перше, архетип є процесуальним феноменом, як і деміфологізація, за Бультманом, і мета його полягає не у прямій фіксації фінітного смислу, а в набутті, за Юнгом, рівноваги особистості, компенсації внутрішніх конфліктів, деміфологізації ж, за Бультманом, – забезпечити зустріч вірянина з керигмою, екзистенційний феномен Бартового «стрибка віри». Також, якщо архетип можна тлумачити виключно поетично (Гадамер [2]), оскільки він уникає остаточної оформленості в межах семіотичного коду, то те ж саме стосується біблійного наративу – деміфологізація створює феномен екзистенційного зіткнення з вищою реальністю цілком трансцендентного Бога, але – через посередництво згаданих архетипічних структур людського смислу, головною серед яких є міф.

Коли К. Г. Юнг стверджує, що Христос репрезентує «архетип самості», то він услід за Святим Августином має на увазі, що між образом Бога, яким для людини є Христос, і образом, який знаходиться в людині і є для неї засобом та можливістю уподібнитися Богові, існує відмінність, позаяк лише розуміння, розум, свідомість дає можливість від першого перейти до другого: «Подібно Адамові до гріхопадіння Христос є цілісним втіленням образу Божого. /.../ Немає жодного сумніву, що первісна християнська концепція *imago Dei*, втіленого в Христі, означала всеохопну цілісність, що включала в себе також і тваринний бік людини» [12, с. 205-207]. Бачимо, наскільки подібним є хід думки психоаналітика й богослова – обидва мають на меті узгодження фізичної природи, а відтак і фізичного досвіду людини, що передбачає й наукове світобачення та світопояснення і трансцендентну реальність, на яку вказує оголошення, от лише Бультман у такому разі говорить власне про Христа, а Юнг – про Христа як символ, додатково ускладнюючи свою теоретичну конструкцію ще однією проміжною ланкою. Положення юнгіанського психоаналізу щодо того, що Бог говорить з людиною через посередництво снів і сновидінь, через образи, мотиви і сюжети міфу, цілком співмірне зі спробою Бульмана переінакшити міф й через герменевтичну

реінтерпретацію надати йому відповідної сучасній людині екзистенційної глибини, актуалізувати й осучаснити.

При цьому очевидним є структурний характер розуміння міфу Бультманом. Маємо на увазі фундаментальну настанову структуралізму назагал – в основі усіх систем (мови, міфів, знань, культури тощо), створених людиною, лежить певна симетрія, яка може бути усвідомлена як структура завдяки наявності зв'язків, протиставлень і опозицій між елементарними одиницями цілого в його межах. Виходить, що між образами, мотивами і сюжетами біблійного міфу (в термінології психоаналізу – архетипами й гештальтами) і власне біблійним нарративом (та більш цілісним феноменом – релігійною історією, навіть до поділу її на сакральну й профанну) знаходиться структура, лише в межах якої і можлива деміфологізація, яка в цьому контексті постає не просто як зміна чи модернізація поняттєвого апарату, а апеляція до основ, до людської природи, в якій закарбована природа Божа, і справа, отже, полягає лише в оновленні способу її актуалізації. Звісно, структуралізм принагідно до міфології спирається на антитетичність і системність міфологічної картини світу, які, втім, характерні і для людської мови, і для людського мислення, – і в цьому сенсі Бультманів проект «деміфологізації» безпосередньо обумовлений Кантовим вченням про антиномії людського розуму.

Таким чином, коли йдеться про екзистенціальні інтерпретації христології як у межах діалектичної теології, так і в контексті сучасної ситуації постанови екзистенціальної парадигми в гуманітаристиці, можна стверджувати, що розширене тлумачення філософом міфу та структури обумовило синтетичну специфіку і характер того явища, яке наразі можна назвати «ренесансом» теологічного дискурсу в межах філософії, актуалізації питання про кореляцію між наукою, філософією, релігієзнавством і теологією, насамкінець – між онтотеологією в Гайдеггеровому розумінні як наявним станом логоцентричної метафізики та постановням теонтології як відповіді на виклики часу і культури [8]. Маємо на увазі насамперед питання про те, яким чином феномен деміфологізації в сучасному теологічному та філософському дискурсі може набувати форми своєрідної реміфологізації. Це відбувається насамперед завдяки специфічній рецепції поєднання екзистенційного модусу нумінозних переживань людини, які мають архетипічний характер і формують самість, та коду, елементарної структури міфу, яка укорінена в мові, нарративних моделях і практиках. Насамкінець, гранично узагальнюючи, якщо тлумачити міф як специфічну мову, то в такому разі проект деміфологізації постає перед нами як тотальна метафора, що, за перефразованим висловом Л. Вітгенштайна, перевдягає думку і дає можливість формувати новий тип дискурсу, який є не просто історико-культурним чином детермінований, але і закорінений у фундаментальній

кореляції, чи то навіть когерентності, смислового поля гуманітарного знання та його формального аспекту, зафіксованого в семіотичному кодї мови, насамперед у структурній симетрії зв'язків і відношень між елементами у складі цілого.

Отже, з одного боку, присутній вплив психоаналітичних концепцій, а з іншого – традицій структуралізму від Ф. де Соссюра до К. Леві-Строса, на нашу думку, обумовили згадуваний вище ренесанс корпусу ідей діалектичної теології, зокрема концепції деміфологізації, а до її осмислення долучилися всі визначні представники напряду – від К. Барта та Р. Бультмана до П. Тіліха. Можливо, саме тому завдяки парадоксальному поєднанню формально-логічного та смислогенеративного підходів традиційна для західної філософії антитеза, бінарна опозиція, «нероздільна відмінність» (О. Лосєв) розуму та віри, наук про дух і наук про природу, номотетичного й ідеографічного методів, розуміння і пояснення, теології та філософії наразі знову актуальна перед цивілізаційними викликами новітнього часу. Варто згадати, що духовний попередник не лише філософії життя та екзистенціалізму, але й діалектичної теології С. К'єркегор якраз і випередив час, здійснивши у своїй творчості парадоксальне «відштовхування-наближення», «любов-ненависть» стосовно екзистенційної проблематики релігійних переживань та дискурсивного панлогізму в гегелівському дусі. Можемо припустити, що деміфологізація як осмислення знакової та метафоричної природи нарративу на рівні формозмісту релігійного і філософського дискурсу може бути шляхом до пошуків нової метафізики, яка в теологічному вимірі виступала б як христологія, оскільки Христос Логос є іншою стороною Христа Сотера, оскільки розуміння Слова не просто умова, але і результат спасіння вірянина.

Сучасний англійський дослідник Р. Коррінгтон, досліджуючи зв'язки теології та філософії принагідно до наукового опису реальності, стверджує, що «міждисциплінарна наука та мистецтво семіотики можуть трансформувати філософію і теологію й прокласти шлях до нової метафізики» [14]. Учений вважає, що теологічний дискурс пов'язаний з науковим «через людське безсвідоме і його унікальний спосіб прочитання та обробки знаків» [14]. Ця теза, що стосується постсекулярного та навіть і, в термінології Р. Коррінгтона, постхристиянського способу розуміння релігії, неявно співвідноситься зі словами Святого Августина: «Образ Бога – всередині, не в тілі... Там, де розуміння, там, де розум, там, де здатність віднайдення правди, там Бог має свій образ» [13]. Припустимо, що переживання як імпульси психічної енергії генеруються безсвідомим, а осмислюються (тобто, що важливо в нашому контексті – структуруються) на рівні свідомості.

Отже, здатність переживати екзистенційну зустріч з Богом укорінена в розумінні, його механізмах і модусах. На початку цієї традиції розуміння

– Августин з його *credo, ut intelligam*, а на іншому – психоаналіз і Н. Хомський з його генеративістикою та С. Пінкер з концепцією мови як інстинкту. Як зауважує ще один американський дослідник С. Пілстром, прірва між фідієзмом і пошуками загальних релігійно-нейтральних критеріїв раціональності ще й поглиблюється в епістемологічному аспекті: «Метафізична та семантична незгода стосується природи релігійної реальності і власне нашої здатності посилатися на неї лінгвістично» [17]. Назагал можна говорити про певний підхід до «критики теологічного розуму» (Дж. П. Маккі) [16] в епоху постмодерну чи вже і пастпостмодерну, коли демаркація теології, філософії та науки набуває такої гостроти, що доречними стають пошуки паралелей і аналогій між ними, цілком в парадоксальній перспективі постмодерністських пізнавальних моделей.

Отже, в сучасній зарубіжній та вітчизняній філософії знову актуалізується і стає релевантним питання про спосіб узгодження, взаємодії і взаємовпливу, а також обопільний статус філософії, науки, назагал – гуманітаристики, та теології з її формалізованими з другої третини ХХ ст. (коли теологічний дискурс протестантизму став не просто явищем, важливим для академічних і релігійних кіл, але й набув значного розголосу та популярності і став феноменом масової свідомості й культури як у Європі, так і за океаном, тобто у всесвітньому масштабі) теоретичними концептуальними підходами до специфіки знання та пізнавальної діяльності. «Науковий креаціонізм», який, на думку А. Тимофєєва, є підґрунтям та методологією протестантизму й унаочнює рух до злиття науки та релігії [7], не може бути придатним зокрема для православної традиції богослов'я, оскільки є механічним запозиченням ідей, фундованих на згадуваній методології «унаслідок популяризації у пострадянських країнах англомовної літератури з цієї тематики», – погоджується з ним сучасна українська дослідниця О. Горкуша. Наголошуючи на першочерговому значенні телеологічного різного спрямування релігії та науки (відповідно, спасіння й пізнання. Але чи вони взаємовиключаються?), науковець розмірковує над «сучасними спробами легітимізації теології як науки», які «спонукають розібратися у співвідношенні наукового та релігійного осягнення світу» [3, с. 72], схиляється до тієї точки зору, що теологія використовує зовсім іншу методологію, ніж наука, і тому наблизити ці пізнавальні системи дуже важко.

Вітчизняний філософ і богослов Ю. Чорноморець прикметно зауважує щодо можливої трансформації теології принагідно до гіпотетичного статусу метанауки: «...замість теорії експерименталізму – феноменологія досвіду, замість богослов'я як джерелознавства – герменевтика, замість легітимізації через участь в сучасному університетському та громадському діалозі – власна теологічна

комунікативна прагматика, яка б ґрунтувалася на абсолютних цінностях та створювала власний метадискурс. Створення теологічного варіанту комунікативної прагматики повинно прийти на зміну існуючим сьогодні теологічним ученням про «зустріч з Іншим» та «діалог як самоціль», які не мають і не можуть мати вивіреної методології. Феноменологія дозволяє теології бути постсхоластичною, уможливорює теологічну науку не лише як дедукцію із аксіом, але і як живе споглядання в досвіді. Теологія як мислення, що не є дедукцією із аксіом або індукцією із релігійного досвіду, а є мисленням під час досвіду – це і є шлях постметафізичної теології» [11, с. 11]. Така розлога цитата, що є практично програмою трансформації теології, на нашу думку, являє собою варіант інваріанту деміфологізації, оскільки філософами та поняттєві конструкції екзистенціалізму мають бути замінені подібними ж теоретичними конструкціями, але вже феноменології; при цьому комунікативна прагматика, що має замінити концепцію «зустрічі з Іншим» як Бартового стрибка віри (тобто містичний релігійний досвід і факт віри), має розгортатися у певному дискурсивному просторі в межах семіотичного коду мови та певної системи на рацій. Не до кінця зрозуміло, яким чином структура ноєми-ноєзису або інтерсуб'єктивності може вичерпати повноту релігійного досвіду, який не передбачає до чи після, тобто часових теоретичних конструкцій, а є тотальною єдністю з особистістю Бога. Назагал така струнка і приваблива інтерпретація можливої трансформи теології видається парадигмально подібною до програми деміфологізації, лише на меті тепер мається «деметафізикалізація» теології.

О. Горкуша стверджує, що «...богослов'я втрачає свою специфічність метатеорії, яка обґрунтовує основи світогляду, а не досліджує дійсність» [3, с. 78], оскільки «переживши кризу постмодерної тотальної реконструкції провідних міфологем та ідеологем, гуманітаристика визнала свою принципову гіпотетичність й відмовилася від пошуку панацеї від лікування суспільних хвороб. /.../ ...якщо богослов'я справді претендує на статус науки, йому принаймні доведеться піддати тотальній критичній верифікації власні догматичні глибини, той фундамент, про який говорять, що він у край необхідний богослову» [3, с. 79]. Дослідниця обґрунтовує точку зору, з якої теологічний дискурс має застосувати практику самообмеження принагідно до тієї сфери гуманітаристики, до якої він найближче в певній проблематиці – історії філософії, літературознавства, лінгвістики, психології тощо, і не виходити за межі предмета та методології цих галузей, відмовившись таким чином від трансцендентної перспективи теології.

У контексті теми нашого дослідження у цій науковій полеміці нас цікавить насамперед спосіб постановки питання, проблематизації формату теологічного дискурсу: як взагалі, користуючись мовою у межах певної

моделі раціональності, людина як частина в межах цілого (родини, церкви, спільноти, культури, цивілізації) може ставити питання про «відмову від точки зору трансцендентного суб'єкта» [3, с. 80]? Якщо «такі трансцендентні плани, що принципово недосяжні (бо ж позамежні) власне людському дослідженню, можуть з'являтися лише в пара- або псевдонаукових концепціях» [3, с. 80], то, гранично узагальнюючи, як взагалі можна говорити про кодифікацію людського досвіду в межах вербальної картини світу?

Згадуючи традицію Л. Вітгенштайна та в певному сенсі її сучасного наступника С. Пінкера, наприклад, як вийти за межі людського світу, окресленого мовою, якщо мова інтерпретується як іманентна свідомості поза точкою зору згаданого трансцендентного суб'єкта? Коли А. Ейнштейн ставив питання, як виглядатиме мандрівка променем світла, чи коли задовго до нього Лаплас стверджував, що не потребує гіпотези Бога, то чи не означає це якраз той логоцентризм класичної метафізики, яка, на думку Гайдеггера, значно далі від Бога, ніж пряме його заперечення? Це, власне, і є забуття буття онтологією – втрата трансцендентної перспективи розгляду, втрата хоча б припущення про можливість як екзистенційного, так і теоретичного трансцензусу, яка обумовлена антитетичністю обмеженості досвіду та універсальності механізмів мислення, системи когнітивних налаштувань людини, що можуть продукувати інтелегібельне знання. Дослідниця творчості М. Гайдеггера С. Коначева услід за ним стверджує, що «поворот питання про сенс буття до питання про істину буття в історії, до відкритості істини досвіду тут-буття і через цей досвід, безсумнівно, повністю заперечує традиційну метафізичну артикуляцію цього досвіду» [6, с. 23]. Власне, якщо методологія передбачає метафізику, а жорстка фіксація об'єкта і предмета дослідження в прямому сенсі його обмежує, то в такому разі метафізика, що робить *causa sui*, першопричину «таємним іменем Бога» (М. Гайдеггер), обмежує для людини досвід буття та доступ до можливого досвіду Бога. І цікавим тут якраз видається екзистенційний вимір теології як особистісного знання (саме знання, а не розмитого, такого, що важко піддається фіксації й осмисленню переживання) про персоніфікованого особистого бога.

Висновок. Підсумовуючи, можемо сказати, що деміфологізація Святого Письма як парадигмальний підхід та метод певним парадоксальним чином не спрощує, схематизує (зводячи, за Бультманом, новозаповітну історію до єдності двох подій-символів – смерті та воскресіння Христа), а навпаки, загострює екзистенційний вимір теології, оскільки перед тут-буттям, як і перед *causa sui*, «людина не може впасти на коліна, перед ним не можна співати і танцювати» [15, с. 77], тому екзистенційний зв'язок переживається гостріше, оскільки втрачає опору в історико-культурній реальності – чи міфологізованій, чи актуальній,

сакральній, чи профанній. На нашу думку, широкий розголос спроб переосмислити і реактуалізувати кореляцію теології й науки якраз свідчать про затребуваність для сучасної людини в її картині світу точки зору трансцендентного суб'єкта, безперечно, не як панівної, визначальної (хоча і це можливо в межах фідеїзму або креаціонізму в науці), а як такої, що надає структурі досвіду глибини, дозволяючи уникнути при цьому схематизму та рекурсивності. Очевидно, що будь-яка мова передбачає внутрішню логіку як структуру, тому дискурс, побудований на традиційній і класичній логіці, не може бути тотожний реальності, описаний в опорі на логіки некласичні, – розуміння цього дозволяє розглянути будь-який релігійний чи теологічний наратив як такий, що є, як мінімум, рівноправним поруч, наприклад, з науковим дискурсом, дескрипціями та дефінітивністю. Ідеться не про принциповий суб'єктивізм досвіду, а лише про суб'єктивність форм його виразу і визначальну роль цього суб'єктивізму у формуванні структури екзистенції людини.

Список використаних джерел

1. Бультман Р. Иисус Христос и мифология // Бультман Р. Избранное: вера и понимание. Том I-II / Пер. с нем. – М., 2004. – С. 211-235.
2. Гадамер Г. Г. Философия и поэзия // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 116-126.
3. Горкуша О. Сучасні спроби легітимізації теології як науки: релігієзнавчий аналіз // Філософська думка-Sententiae. – 2011. – Спецвипуск № 2 «Теологія і філософія релігії». – Вінниця, 2012. – С. 72-86.
4. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: КОЛЛОКВИУМ, 2011. – 520 с.
5. Ємельяненко Г. Д. Особливості культурологічного синтезу філософії класичного екзистенціалізму з теологією у XX ст. // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2015. – №1 (3). – С. 46-49.
6. Коначева С. А. Философия, религия, наука : модели осмысления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.–2015–№1. – С. 51-75.
7. Креационизм или эволюция? Интервью со священником А. Тимофеевым // Киевская Русь. Для тех, кто хочет верить разумно [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithscience/2195/>
8. Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / Отв. ред. И. Т. Касавин и др. – М.: ИФРАН, 2008. – 279 с.
9. Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи: [Монографія] – К.: ПАРАПАН, 2009. – 328 с.
10. Стеблин-Каменский М. И. Миф . – Л.: Наука, 1976. – 104 с.
11. Чорноморець Ю. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // Філософська думка-Sententiae. – 2011. – Спецвипуск № 2 «Теологія і філософія релігії». – Вінниця, 2012. – С. 7-14.
12. Юнг К. Aion. Исследование мифологии самости // Юнг К. Избранное. – Минск: Попурри, 1998. – С. 159-247.
13. Aurelii Augustini. Enarrationes in Psalmos. XLVIII, Sermo, II (Migne, P.L.) [Electronic resource]. – Accessed mode: http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.html
14. Corrington S. A Semiotic Theory of Theology and Philosophy / S. Corrington. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 278 p.

15. Heidegger M. Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik / M. Heidegger // Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Bd. 11. – Frankfurt a. M.: Verlag Vittorio Klostermann, 2006. – 167 s.
16. Mackey J. P. The Critique of Theological Reason // J. P. Mackey. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 338 p.
17. Pihlström S. Pragmatic Pluralism and the Problem of God / Pihlström S. – New York: Fordham University Press, 2013. – 264 p.

УДК 291.1:316.74(091)

**Кондратик Леонід. Ідеї громадянської релігії
у творчості кирило-мефодіївців**

Анотація. Автор статті розглядає громадянську релігію як такий суспільно-культурний феномен, у якому крізь призму своєї релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постання і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійного, вгрунтованого в історію територій, чину. Доведено, що ґрунтом, на якому постали ідеї громадянської релігії кирило-мефодіївців, були: західноєвропейський романтизм, релігійність, вихідним пунктом якої було уявлення про релігію як осердя духовного світу особи і спільноти, уявлення про Вищий розум, який задає напрями історичного розвою, визнання за християнством вирішальної ролі у духовно-моральному і соціальному оновленні людства, гадка про Україну як самостійну культурно-історичну і соціальну потугу, вплив творчості Т. Шевченка. Основні ідеї громадянської релігії кирило-мефодіївців такі: месійність українського духу виявляє себе у здатності якнайкраще об'єднати слов'янство, оскільки українство натхненне на самопожертву християнським духом і має апостольське заступництво; Київ – столиця воскреслого від гноблення слов'янства, місто, у якому запанують суд, правда, рівність; поняття «храм», «правда», «праведний суд», «свобода», «братерство», «рівність», «любов», «Київ», «Київські гори» - основоположні концепти-символи української громадянської релігії; в українській спільноті доконечним є збіг християнських цінностей і моральних норм, що у ній панують.

Ключові слова: братерство, громадянська релігія, любов, правда, релігія, рівність, свобода, храм.

Abstract. Kondratyk L. "Ideas of Civil Religion in the Creative Work of Cyril Methodians". The author is based on the fact that the civil religion is such a socio-cultural phenomenon in which, through the prism of a peculiar religious language and specific practices, the necessity of acquiring and establishing a national state is substantiated, which originates in the need of the community to find the sacral in the activity that is inherent in the transcendent, eternally -linear character and which is rooted in the history of the territory. It is proved that the soil on which the ideas of the Cyril and Methodius civil religion originated is Western European romanticism, religiosity, the starting point of which was the idea of religion as the focus of the spiritual world of the individual and community, the idea of the Higher Reason that sets the directions for historical development, Christianity a decisive role in the