

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА

Філологічний факультет
кафедра філософії та культурології

АВТЕНТИЧНІСТЬ БУТТЯ ЛЮДИНИ
У ФІЛОСОФІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ І ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОМУ
БОГОСЛОВ'Ї

Кваліфікаційна робота
Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

Виконав:
Іліка Микола Русланович
Керівник:
доктор філософських наук,
доцент **Шкрібляк М. В.**

До захисту допущено рішенням кафедри
протокол № _____ від _____ 2022 р.
Зав. кафедрою _____ доцент РУПТАШ О. В.

Чернівці – 2022

АНОТАЦІЯ

Іліка Микола Русланович. Автентичність буття людини у філософії екзистенціалізму та постмодерністському богослов'ї (кваліфікаційна робота здобувача вищого освіти другого (магістерського) рівня за спеціальністю 041 Богослов'я).

У магістерській роботі здійснено спробу комплексного богословського аналізу актуальної проблематики – автентичності буття людини у філософії екзистенціалізму, представниками якої є М. Гайдеггер та Г. Бультман.

Охарактеризовано світоглядно-ціннісні та методологічні засади філософсько-богословської рецепції «фундаментальної онтології», як основи філософії екзистенціалізму та неортодоксії. Дослідницьку увагу сфокусовано на реконструкції історичних передумов та увиразненні світоглядно-ціннісних імперативів богословських і філософсько-антропологічних концептів онтології постмодерну. Висвітлено гносеологічний, морально-етичний та сотеріологічний потенціал філософської антропології в структурі сучасного екзистенціального богослов'я як системи Гайдеггерового та Бультманового позитивного знання.

Важливою компонентою магістерської роботи є богословська інтерпретація автентичності буття людини в філософії екзистенціалізму та неортодоксії як специфічних формах європейського позацерковного богослов'я. Робота має важливе теоретичне і практичне значення. Її матеріали можуть бути використані в навчально-освітньому процесі, в тому числі й в практичній діяльності – формуванні навичок релігійної комунікації, місіонерського служіння, у сфері публічного релігійно-богословського дискурсу.

Ключові слова: Святе Письмо, екзистенціалізм, фундаментальна онтологія, екзистенціальна герменевтика, постмодерністське богослов'я (теологія).

Кваліфікаційна робота містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів наукових досліджень інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ М. Іліка

ANNOTATION

Ilika Mykola Ruslanovych. The authenticity of human existence in the philosophy of existentialism and postmodern theology (qualification work of a student of higher education of the second (master's) level in the specialty 041 Theology).

In the master's thesis, an attempt was made to conduct a complex theological analysis of the current issue – the authenticity of human existence in the philosophy of existentialism, whose representatives are M. Heidegger and G. Bultman.

The worldview, value and methodological foundations of the philosophical and theological reception of "fundamental ontology" as the basis of the philosophy of existentialism and unorthodoxy are characterized. Research attention is focused on the reconstruction of historical prerequisites and the expression of worldview and value imperatives of theological and philosophical and anthropological concepts of postmodern ontology. The epistemological, moral-ethical and soteriological potential of philosophical anthropology in the structure of modern existential theology as a system of Heidegger's and Bultmann's positive knowledge is highlighted.

An important component of the master's work is the theological interpretation of the authenticity of human existence in the philosophy of existentialism and unorthodoxy as a specific form of European non-church theology. The work has important theoretical and practical significance. Its materials can be used in the educational process, including in practical activities – formation of religious communication skills, missionary service, in the field of public religious and theological discourse.

Key words: Holy Scripture, existentialism, fundamental ontology, existential hermeneutics, postmodern theology (theology).

The qualification work contains the results of own research. The use of ideas, results and texts of scientific research of other authors have a link to the corresponding source.

_____ M. Ilika

ЗМІСТ

Розділ 1. ІСТОРИЧНІ ТА СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНІ ЗАСАДИ ПОСТМОДЕРНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО БОГОСЛОВ'Я

- 1.1. Джерельна база та бібліографічна еристика дослідження 10
- 1.2. Екзистенціальне богослов'я в структурі сучасного теологічного
дискурсу 15

Розділ 2. РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКЕ ПІДґРУНТЯ І ПРОВІДНІ ІДЕЇ ОНТОЛОГІЇ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА

- 2.1. Витоки та світоглядні джерела Гайдеггерової..... 20
- 2.2. Трактатування богослов'я як системи позитивного знання 36

Розділ 3. РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ РУДОЛЬФА БУЛЬТМАНА

- 3.1. Богословське мислення Р. Бультмана
як світоглядна основа екзистенціальної філософії 51
- 3.2. Богословські та філософсько-антропомістичні форми осягнення буття 59

ВИСНОВКИ 65

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ 69

ВСТУП

Українська національна релігійно-філософська думка настирливо шукає нові форми екзистенційного осягнення буття людини, його автентичності та морально-гуманістичних вимірів. І на це є низка причин. З одного боку, вона прагне позбутися реліктового впливу атеїстичних світоглядних матриць та ідеологічних домінант, сконструйованих в добу войовничого атеїзму, а з другого – життя людини у постійній стресовій ситуації, а зараз і поготів – в умовах війни, змушують вдаватися до критичного вивчення основ екзистенційної філософської парадигми, характерною рисою якої є розуміння автентичності буття людини в контексті богословської думки постсекулярної епохи.

Богословський аналіз екзистенційної проблематики, в якій центральне місце відведено онтології та антропології, спрямований на досягнення порозуміння в поглядах богословів і філософів-екзистенціалістів на проблему існування людини. Певна річ, що в межах будь-якого дослідження, яким би комплексним воно не було, досягнути цієї мети навряд чи вдасться. З об'єктивних причин ще складніше здійснити подібний задум в рамках кваліфікаційної роботи. Проте робити такі спроби не лише варто, а й потрібно. По суті, саме цими прагненнями й методологічними настановами зумовлений вибір теми дослідження.

Річ у тім, що запропоновані екзистенціалістами М. Гайдеггером і Р. Бультманом нові шляхи знаходження власної автентичності й, передусім ідеї свободи як екзистенційного вибору, а відтак екзистенції як сукупності можливостей і трансцендентальної евентуальності залишаються актуальними для сучасної доби. Вони потребують не лише нового осмислення, інтерпретації та справедливої оцінки когнітивного і морально-виховного потенціалу філософії екзистенціалізму, а й обґрунтування ціліснішого уявлення про увесь спектр його ідейних смислів і праксеологічних настанов.

У такому ключі, тема магістерської роботи є не лише актуальною, а й такою, що має важливе теоретичне і соціально-практичне значення.

Об'єктом дослідження виступає специфіка та основні світоглядно-ціннісні детермінанти формування релігійно-філософських і богословських концептів М. Гайдеггера та Р. Бульмана як теоретиків екзистенціальної філософії в її домінантних конотаціях, а **предметом** – автентичність буття людини в структурі богословського та філософського знання епохи постмодернізму.

Мета та завдання. Головна мета роботи полягає у спробі комплексного богословського аналізу антропологічних дискурсів М. Гайдеггера та Р. Бульмана, на базі яких сформувався самостійний напрямок у постмодерній філософській думці – «фундаментальна онтологія», що складає основу філософії екзистенціалізму й суттєво вплинув на витлумачення автентичності буття людини постмодерністськими богословами.

Досягненню мети підпорядковано такі **завдання**:

1. Проаналізувати методологічний ресурс богословської рецепції онтологічних концепцій М. Гайдеггера та Р. Бульмана та визначити характерні особливості критичного й ідейно-сміслового відображення науковій літературі світського та церковного походження;
2. Витлумачити історичні чинники та світоглядно-ціннісні засади постмодерного екзистенціального богослов'я як напрямку філософської антропології та онтології;
3. Охарактеризувати витоки та світоглядні джерела Гайдеггерової та Бульманової екзистенціальної філософії як «фундаментальної онтології»;
4. Розкрити зміст та провідні ідеї трактування богослов'я як системи позитивного знання у структурі постмодерної екзистенціальної релігійно-філософської думки;
5. Синтезувати антропологічну концепцію Р. Бульмана в її екстраполяції «фундаментальну онтологію» М. Гайдеггера як важливої компоненти і світоглядної основи постмодерністської екзистенціальної філософії та специфічної форми богослов'я.
6. З'ясувати роль Гайдеггерової та Бульманової екзистенціальної філософії в процесі конституювання протестантської неоортодоксії.

Методи дослідження. Для досягнення мети й успішного виконання дослідницьких завдань роботі, ми послуговувалися загальнонауковими методами як загально-наукового філософського, так і суто богословського аналізу.

Зокрема, методи *аналізу* дозволили здійснити спробу комплексного богословського дослідження автентичності буття людини у філософії екзистенціалізму М. Гайдеггер та Г. Бультман, що постає для багатьох філософів і протестантських теологів як специфічна форма постмодерністського богослов'я. Метод синтезу охарактеризувати світоглядно-ціннісні та методологічні засади філософсько-богословської рецепції «фундаментальної онтології», як основи філософії екзистенціалізму та неортодоксії, а метод *узагальнення* – сфокусувати дослідницьку увагу на реконструкції історичних передумов та увиразненні світоглядно-ціннісних імперативів богословських і філософсько-антропологічних концептів онтології постмодерну. Богословські методи критичного вивчення подій, явищ, витлумачення їх внутрішнього змісту та встановлення причинно-наслідкових зв'язків тощо, зокрема *генеалогічний*, *герменевтичний* та *компаративний методи* дозволили чітко охарактеризувати та увиразнити проблематику автентичності буття людини в філософії екзистенціалізму як специфічні форми європейського позацерковного богослов'я або неортодоксії або діалектичного богослов'я, що інституційно стало оформлятися на початку ХХ ст., але своїми витоками значною мірою завдячує Гайдеггерівій та Бультмановій фундаментальній онтології.

Богословські методи дослідження дозволили висвітлити гносеологічний, морально-етичний та сотеріологічний потенціал філософської антропології в структурі сучасного екзистенціального богослов'я та проаналізувати вплив Гайдеггерового трактування християнського богослов'я як позитивного знання на формування морально-ціннісний вектору методології постмодерного дискурсу. Метод *компаративного богослов'я* сприяв здійсненню ґрунтовної богословської рефлексії процесу взаємодії філософії та теології на прикладі запропонованої ними концептуалізації проблематики автентичності буття людини у філософії екзистенціалізму та постмодерністському богослов'ї.

Історико-богословський метод та методи *спекулятивно-наративної герменевтики* дозволи виявити особливості формування їх світогляду, експікувати специфіку філософсько-теологічних ідей і концептів, а також методологічних

підходів Гайдеггерового та Бультманового філософування, що визначили появу самостійного напрямку – «фундаментальної онтології», яка претендує на статус окремої компоненти не лише у філософії екзистенціалізму, а й системі європейського постмодерністського богослов'я.

Не менше важливими, а тому й часто використовуваними є також *методи структурно-функціонального аналізу та діалектичний метод*. Сформульовані на їхній основі критичні узагальнення інтелектуальної спадщини М. Гайдеггера та Р. Бульмана, стали надважливими для обґрунтування власних узагальнюючих тверджень і висновків щодо автентичності буття людини у філософії екзистенціалізму та постмодерністському богослов'ї й які винесено на захист.

Стан дослідження проблеми. Комплексне вивчення на богословському рівні антропології та онтології М. Хайдеггера й Р. Бульмана і, зокрема в українській національній богословській думці, лише формується. Хоча зроблено у цьому напрямку також немало. Найважливішими здобутками тут можна назвати наукові розробки І. Бичка, Б. Головка, В. Грицишина, Г. Христокіна, Ю. Чорноморця, С. Шевченка та багатьох інших. У більшості праць цих науковців (філософів, релігієзнавців і богословів) ґрунтовно проаналізовано антропологічні та онтологічні вектори філософії М. Гайдеггера й Р. Бульмана, акцент зроблено на з'ясуванні їх філософсько-богословського «новаторство» як напрямку постмодерністської теології та «фундаментальної онтології», що насправді є доволі важливим у контексті науково-богословського вивчення проблематики автентичності буття людини у філософії екзистенціалізму та постмодерністській богословській думці, оскільки це збагачує не лише теоретико-методологічний ресурс сучасного богослов'я, а й виводить його на якісно новий рівень комплексної полідисциплінарної, поліметодичної та поліконфесійної об'єктивації й аналізу.

Узагальнення та концептуалізація поглядів українських і європейських вчених на проблему Гайдеггерової та Бульманової «фундаментальної онтології», трактування ними теології як позитивного знання й спроба визначити їй місце як самостійного напрямку в екзистенціальній постмодерністській філософії, вказує на

дослідницький прагматизм автора, а відтак підтверджує й наявність у магістерській роботі переконливих елементів наукової новизни. Провідною її ідеєю є обґрунтування необхідності розгляду проблеми автентичності людини та сенсу її буття не лише на засадах релігійно-філософських поглядів М. Гайдеггера та Р. Бульмана, а й в контексті богословської думки постмодерну з її нестандартними, посттортодоксальними підходами і богословськими візіями сучасної неогуманістичної філософії та богослов'я.

Теоретичне значення роботи полягає в тому, що в ній зроблено спробу цілісного теоретичного (науково-богословського) осмислення сенсу буття людини у філософіях М. Гайдеггера та Р. Бульмана, яких поправу можна вважати найяскравішими представниками екзистенціальної філософії й постмодерністського богослов'я, а **практичне значення** підтверджується тим, що матеріал її можна широко використовувати в освітньому та навчально-виховному процесах на більшості освітніх програм як гуманітарного, так і природничого спрямування.

Узагальнюючі твердження з більшості дослідницьких завдань мають прикладний характер, їхнє засвоєння і впровадження в практику допоможе чіткіше організувати дискурсивний потенціал сучасної молоді, а також практикуючих богословів та науково-педагогічних працівників ЗВО, адже матеріал магістерської роботи можна широко використовувати для підготовки і розробки навчальних дисциплін, курсів і спецкурсів для здобувачів вищої освіти, в тому числі в межах ОП зі спеціальності 033 Філософія та 041 Богослов'я, які впроваджуються на кафедрі філософії та культурології ЧНУ імені Юрія Федьковича, на якій здобув вищу богословську освіту автор магістерської роботи.

Структура роботи. Робота містить вступ, 3 розділи (кожен з них умовно поділено на 2 та 3 підрозділи), висновки та список використаних джерел і літератури (загалом 57 позицій). Загальний обсяг тексту – 73 сторінки, з яких 61 – основного тексту.

Розділ 1.
ІСТОРИЧНІ ТА СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНІ ЗАСАДИ
ПОСТМОДЕРНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО БОГОСЛОВ'Я

1.3. Джерельна база та бібліографічна еристика дослідження

Звісно, що основними джерелами богословської об'єктивації Гайдеггерового та Бультманового вчення про автентичність буття людини у філософії екзистенціалізму та постмодерністському богослов'ї є твори самих мислителів. Насправді їх є дуже багато. Проте найбільш цитованими в межах предмету дослідження магістерської роботи виявилися такі: «Дорогою до мови (переклад з німецької В. Кам'янця), «Що таке метафізика», «Буття і час», «Європейський нігілізм», «Письмо о гуманизме», «Прологомени до історії та поняття часу» та ін.

Внесок Р. Бульмана у становлення та розвиток постмодерного екзистенціального богослов'я, а відтак, його історичних форм, світоглядно-ціннісних джерел і морально-пізнавального потенціалу ми охарактеризували на основі критичних праць багатьох філософів та богословів, але, передусім, аналізуючи такі його твори, як «Ісус і Павло», «Ісус Христос і міфологія», «Історія і есхатологія. Присутність вічності», «Німецький народ і Ізраїль», «Новий Заповіт і міфологія», «Походження типології як герменевтичного методу» і, нарешті, «Християнство як східна і західна релігія».

Усі ці паці Р. Бульмана дають підстави говорити про те, що йому вдалося створити власну версію теологічного екзистенціалізму, багато в чому відмінну від Гайдеггерової «фундаментальної онтології», але разом з тим взаємопов'язаної. Сучасні філософи справедливо наголошують, що «якщо Пауль Тіллх вбачав розв'язання головних філософських проблем за допомоги теології крізь призму онтологічного інструментарію, то для Бульмана на перший план виходить проблема розуміння, опосередковано пов'язана з гносеологією і безпосередньо – з герменевтикою»[44, с. 229].

Виходячи з того, що саме М. Гайдеггер сприяв Р. Бультману розвивати екзистенційне богослов'я, бультманові протестантські погляди на тлумачення Святого Письма багато в чому нагадують гайдеггерівське мислення – його екзистенціалізм і герменевтику. Так, за твердженнями українського філософа С. Таранова «з'явилась «екзистенційна герменевтика» Бультмана [44, с. 229]. Словом, два філософи – один з яких мало не атеїст, а другий дуже віруючий в силу людських можливостей тлумачення Святого Письма – вирішили закріпити за собою два напрямки у постмодерністській філософській думці та богослов'ї: М. Гайдеггер – «фундаментальну онтологію», а Р. Бультман – «екзистенційну герменевтику», послідовників яких в історії мислення ХХ сторіччя було доволі багато.

У центр своїх поглядів вони ставлять людину: М. Гайдеггер – її автентичність буття, а Р. Бультман – її «герменевтичні шукання». Цей тандем і співпраця – методологічна, світоглядна і соціально-практична, яку демонструють філософи не безпідставна. Гайдеггерівське мислення відіграло тут вирішальну роль. Він запропонував Р. Бультману побачити під розумінням почерк долі й розкрити її сенс у горизонті «буття-до-смерті». Тому праці раннього Р. Бультмана – претензійні. Він порівнює Павла і Христа, прагне розвінчати євангельські «міфи» тощо.

Обґрунтовуючи переваги власної герменевтики, Р. Бультман переконував, що «герменевтика – це універсальний аспект філософії, а не просто методологічний базис так званих наук про дух» [17, с. 550]. Прикметно, що, окреслюючи предметно поле герменевтики, від намагається відрізнити її науково-богословський інтерес від звичайного прочитання священного біблійного тексту. До того ж філософ вважав, що людині притаманно прагнути відтворювати картини минулого, проте це не означає, що їй вдасться це зробити правильно та в повній мірі. І не визнаючи при цьому важливість ролі Церкви її науки у процесі Богопізнання, а, отже, правдивого розуміння і тлумачення біблійної картини світу як історії спасіння людського роду, він

наполягає на розуміння себе і своєї сутності. Ці ідеї мало не суголосні з філософською антропологією та онтологією М. Гайдеггера.

М. Гайдеггер навіть увів відповідний термін «передрозуміння», без якого, схоже, Бульманова «екзистенційна герменевтика» не відбулася. Річ у тім, що прагнення людини до самопізнання є природними почуттями й інтелектуально-психічними здатностями. З огляду на це вони заводять мову про головний інтерес герменевтичної діяльності людини – шукати ключ до долі як до «буття-до-смерті» (М. Гайдеггер з своєю атеїстичною теологією), а Бульман, ультрапротестантський філософ, додавши добру порцію апокаліптики, дещо видозмінює це поняття ідеєю: теперішнє, що обумовлене майбутнім.

Згідно з Бульмановою екзистенційної філософією та неоортодоксією, за усім плином історії, подіями та явищами, які її характеризують, стоїть конкретний смисл, який проявляється в суб'єкті й ядрі історичного – людині. В людині, яка живе теперішнім так, щоби мати майбутнє. По суті, ось ці конотації й роблять їхні сухі протестантські, далеко віддалені від святоотцівського вчення, близькими до богословської науки.

Звідси й переоцінка М. Гайдеггером ролі його «фундаментальної онтології», а Р. Бульманом власної «екзистенційної герменевтики». Для них, що філософія, що онтологія, що метафізика, що герменевтика є нічим

іншим, як самопізнанням людини. У цьому самопізнанні суб'єктом будь-якої динаміки – релігійної, духовної, соціальної чи політичної є людина, яка постійно зростає й вдосконалюється.

Певна річ, що для них обох були знайомі й зрозумілі настанови Ісуса Христа як Втіленого Сина Божого про важливість пізнавати Істину, яка єдина робить нас вільними (Ін. 8, 32), а також Його заклик до досконалості, аж до досконалості Отця нашого Небесного (Мт. 4, 58).

Отже, навіть незброєним оком видно, що і М. Гайдеггер і Р. Бульман були закохані у доволі слабкі, порівняно з філософською та богословською

патристичної традицією, теоретико-методологічні й світогляднотранслюючі можливості екзистенційної філософії та постмодерністської теології.

Сьогодні про це можна цілком сміливо стверджувати, адже екзистенціалізм швидко став одним із багатьох напрямків у філософії, що, завдяки К'єркегару та К. Ясперсу вирішив шукати ключі до богословських проблем у екзистенціалізмі, що переріс у протестантську неоортодоксію з її «турботами», «тривогами», «страхами», які набрали дещо делікатніших форм тлумачення, аніж то було в пізньому середньовіччі. Тому й не дивно, що смисл усього екзистенціалізму Р. Бультман розуміє у його онтологічному значенні, на чом наполягав М. Гайдеггер у своїй «фундаментальній онтології».

Між тим, оригінальність і цікавість їхніх богословських поглядів хіба що в тому, що явлену християнством людську особистість і гідність вони трактують індивідуальну осібність перед Маєстатом Всевишнього Бога. Шлях, який долає людина в житті, йдучи назустріч Богові постає як вихід з полону іманентного в трансцендентне.

Їхній філософський екзистенціалізм скупий, нудний і навіть тривіальний. І лише збагачення його християнською традицією, дає йому дихання й перспективи на існування. Створивши власну версію теологічного екзистенціалізму, вони відкрили такі необхідні для постмодерністської філософської думки горизонти людського мислення, без яких вона навряд чи змогла би існувати.

Бібліографічна еристика дослідження та критичний аналіз ролі і місця теологічного екзистенціалізму в структурі сучасного богословсько дискурсу потребувала ґрунтованого знайомства з багатьма критичними працями як українських, так і зарубіжних науковців, філософів, педагогів, соціологів і, звісно ж, богословів. Серед них найбільше цитованих у магістерській роботі, окрім уже згаданих вище у вступі, є дослідження Б. Головка [20], М. Данканіча [21], А. Дахнія [22-26], Г. Ємельянеко [27, 28], А. Залужної [31], М. Мінакова [36] та інших науковців, які розглядають погляди М. Гайдеггера

та Р. Бульмана з багатьох перспектив і та в межах предметного поля досліджень різних гуманітарних наук.

Чимало з цих авторів дивилися на проблему буття й визначення справжності людського існування з релігійно-філософського погляду. Проте є й такі, в працях яких переважають атеїстичні погляди, наприклад Г. Арендт [7] та Р. Сафранскі. Натомість В. Бімель та К. Льовіт культивують здебільшого богословські ідеї, хоча й ті, й ті досліджують філософську спадщину М. Гайдеггера та Р. Бульмана, або принаймні звертаються до їхніх методологій і теоретичних настанов.

Цікавими й корисними для нас є наукові праці М. Матюх [34], Р. Соловія [40, 41], С. Таранова [43, 44]. Вони акцентують увагу на трансцендентальному характері фундаментальної онтології німецького мислителя та темпоральному сенсі суб'єктивності «екзистенційної герменевтики» Р. Бульмана. Узагальнюючі твердження цих науковців допомогли нам рельєфно унаочнити релігійно-богословське підґрунтя «фундаментальної онтології» М. Гайдеггера, охарактеризувати провідні ідеї та настанови його філософської методології, що в підсумку еволюціонували у бік визнання за теологією статусу позитивного знання.

Важливе значення у контексті проблематики магістерської роботи мають висновки і наукові твердження, до яких дійшов П. Рікер. Порівнюючи інтерпретацію поняття «екзистенція» в філософії С. К'єркегора, Ф. Шелінга та М. Гайдеггера, він підкреслив суголосність їхніх поглядів не лише з Гайдеггеровим баченням автентичності буття людини, а й Бульмановою «екзистенційною герменевтикою», в якій центральне місце відведено людині [39, с. 56].

Проте, для розв'язання цих та інших завдань сучасних філософської і богословської думки доволі вдалу спробу, на наш погляд зробив Сергій Шевченко [50]. Він доклав чимало дослідницьких зусиль, аби визначити основні характеристики еволюції поняття «екзистенція» у Гайдеггеровій філософській антропології та онтології. Багато уваги український філософ приділив трактуванню німецьким мислителем автентичності людського існування.

Опираючись на методологію історико-філософського аналізу ключових положень про «справжнє» існування людини, висунутих у філософії М. Гайдеггером, С. Шевченко доходить висновку, що Гайдеггєрова філософська антропологія близька до теології. На його думку, загалом відтворює цілісну картину формування релігійно-богословських поглядів на людину, а критика ним сучасної йому гуманістично-філософської традиції розуміння істинності людського буття.

Звернення до проблеми існування людини в онтологічному вимірі, що передбачає протиставлення безликій людині – людини особистості, в якій і проявляється автентична екзистенція, що, по суті, підтверджує біблійне вчення про створення Богом людини за образом Його і подобою.

1.2. Екзистенційне богослов'я в структурі сучасного теологічного дискурсу

Зайве буде доводити, що сучасна українська філософія шукає нові форми екзистенційного осягнення людського буття, його автентичності, морально-гуманістичних вимірів особистості, яка живе в умовах глобалізації. Важливо зрозуміти людину в контексті інтерпретації філософами найважливіших подій ХХ ст., з огляду на загальний контур сучасної їм філософії. Дослідження екзистенційної проблематики спрямоване на досягнення порозуміння в поглядах на проблему існування людини. Запропоновані екзистенціалістами нові шляхи віднайдення власної автентичності, зокрема ідеї свободи як екзистенційного вибору, а екзистенції як сукупності трансцендентальних можливостей, залишаються актуальними для сучасної доби. На них все частіше звертають увагу не лише філософи, а й богослови, люди віруючі та атеїсти.

Проблематика автентичності буття людини, обґрунтована у філософії екзистенціалізму та постмодерністському богослов'ї залишається актуальною й по нині, однак вона потребує нового осмислення та інтерпретації в контексті надбань ортодоксального богослов'я, а не його маргінальних форм. Це допомогло би створити цілісніше уявлення про теоретичний ресурс та ідейно-ціннісний потенціал богословського екзистенціалізму, а за одне й розширити спектр розуміння екзистенціалістського напрямку в українському світоглядному просторі.

Особливості екзистенціального богослов'я в структурі сучасного теологічного дискурсу можна і потрібно визначати через Гайдеггерове трактування буття, часу і мови [49, с. 29-20] та крізь призму Бультманової «екзистенціальної герменевтики» [15, с.11-114 та ін.]. Попри те, що своїми поглядами вони не змогли остаточно визначити траєкторію руху і дух філософського процесу ХХ ст., загалом їхній вплив на формування філософської і навіть богословської ХХІ ст. є очевидним.

Також варто зауважити, що М. Гайдеггер не став і ніколи не міг стати богословом, оскільки він був занадто самовпевнений та й джерелом його інтенцій були джерела сумнівного походження, чого не можна сказати про Р. Бульмана. Перший вважав, що сучасна йому епоха володіє найбільшим масивом знань про людину [51, с. 62], а водночас людина ніколи не була настільки проблемною, як у цю епоху. Звідси його хвороблива богослов'я про «онтологічну безпритульність сучасної людини» [18, с. 348-349]. М. Гайдеггер, писав, що наше бажання наблизитися до якогось «предмету» для осягнення «сенсу (його) буття», зобов'язує проникнути у «сене (його) самореалізації, себто функціонування». Богослов би сказав про це так: «Якщо ти хочеш пізнавати Бога, то навчися читати Його волю, розглянь досконалість Його творчого генію!» Свій філософський атеїзм, що постає як примітивна форма богослов'я екзистенціалізму М. Гайдеггер намагається на прикладі гри. Він, до слова, справедливо стверджує, що справжній зміст і насолода грою (від гри) пізнається лише тим, хто грає, а не просто цікавиться

грою. Якщо це перекласти на методологію Богопізнання, то стає зрозуміло, Бог відкривається лише тому віруючому, який вірить і ця віра є процесом, активним способом мислення, життя і творчості. Іншими словами, правдивість любові пізнає лише той, хто любить, а Бог відкриється –хто вірить і шукає Його. Ось чому екзистенція – це особливий рід буття тоді, як «буття, підвладне самому собі» [54, с. 241]. Екзистенція – це суще, але не звичайна наявність, а самореалізація, рух.

Заплутавшись у дефініціях, щоб не послуговуватися християнською термінологією, філософ ґрунтує свої погляди на розрізненні буття і сущого, намагається запропонувати їх так би мовити онтологічну диференціацію. У книзі «Буття і час» він якраз пробує внести ясність у розуміння сенсу буття, а говорячи про час, М. Гайдеггер стверджував, що час – це фундаментальний горизонт буття людини [47, с. 11-12]. В іншій праці «Про сутність істини» доводив, що екзистенція – це те, що входить своїм корінням в істину як у свободу і своєрідним входом, ключем для віднайдення сущого як такого [47, с. 18]. Очевидно тому, М. Гайдеггер аналізує буття в безпосередньому зв'язку із сущим. Причому суще – це те, що в той чи інший спосіб визначено буттям. Отже, Сущє – це Хто (екзистенція) або Що (наявність в найширшому сенсі) [30, с. 171]. Цікаво, що суще не можна «збагнути» у його безумовній сукупності. Але інколи можна побачити себе, стоячи «в центрі», «посередині» всього того, що це суще визначає, характеризує та відкриває [49, с. 20].

Між тим, М. Гайдеггер прогнозував, що його філософія стане зрозумілою не раніше, ніж через три століття. Серед безлічі коментарів на це його зізнання, найвдалішим, на наш погляд, є думка Г. Арендт. Вона каже: «Буря, яка проходить крізь мислення Гайдеггера, – як і та, що після тисячоліть все ще дихає нам в обличчя з творів Платона, – породжена не століттям. Вона походить із правіків і залишає за собою тільки досконале, яке завжди, своєю чергою, припадає до споконвічного» [7, с. 50].

У контексті розгляду проблематики екзистенційного богослов'я та його ролі і місця в структурі сучасного теологічного дискурсу доволі

вагомим є Гайдеггерове феноменологічне трактування змісту послань св. апостола Павла. Що правда, не всіх, а лише тих, якими найбільше спекують протестанти у своїх припущеннях щодо Другого Пришестя у світ Сина Божого, Який «знову прийде у славі судити живих і мертвих», і Царству Якого не буде кінця [32, с. 114]. Апелюючи до Першого послання Павла солунським християнам, М. Гайдеггер вказує на окремішнє людське буття, його екзистенційно-релігійний досвід, передусім досвід сприйняття благої звістки, Євангелія, себто досвід, який спонукає до глибоких внутрішніх перетворень себе перед Богом. Богословські мотиви філософа полягають тут у цікавості, в який спосіб предмет очікування здатний змінити, трансформувати людське буття так, щоби вона навернулася й могла правдиво сприймати Бога і ближнього. Тобто М. Гайдеггер актуалізує питання про фактичний життєвий досвід, який належить тлумачити, виходячи з конкретної герменевтичної ситуації людини [33, с. 56].

Ми припускаємо, що саме ця методологія вплинула на формування Бультманової «екзистенційної герменевтики». Бо інакше, зрозуміти і відповісти на запитання: звідки взялася можливість висунути й почасті обґрунтувати доцільність проекту герменевтично-феноменологічної філософії Р. Бульмана, без якого філософська думка екзистенціалізму просто не відбувалася б і не оформилася, нам було би вкрай важко.

Проте, варто наголосити, що екзистенційне богослов'я М. Гайдеггера та Р. Бульмана, яке зуміло зайняти відповідну нішу в структурі постмодерного та сучасного теологічного дискурсу, не обмежувалося лише корпусом текстів св. апостола Павла – правдивого християнина і носія Божественної істини. Ці два «філософи-богослови» ліпили свою модель філософського богослов'я на методології та ідеях св. Августина, противника папізму Мартина Лютера, Фрідріх Шляєрмахер, Сьорена К'єркегара та інших, часто спотворюючи їхні богословські погляди, щоб виправдати власні концепції «фундаментальної онтології» та «екзистенційної герменевтики».

Отже, ми бачимо те, що систематичної теології не вийшло ні в М. Гайдеггера та Р. Бультмана. Ці спроби за них зробив П. Тілліх. І хоча всі його філософсько-богословські міркування щільно пов'язані з екзистенціалістським мисленням [45]. Він опирається у своїх ключових узагальненнях і методологічних принципах на давню християнську богословську традицію. Тому, на відміну від Гайдеггерового захоплення екзистенціалістськими постулатами, для нього вони відіграють дуже опосередковану, допоміжну роль – здебільшого уточнюючу, роз'яснювальну, а не принципову системоформуючу, яку вони відіграють у релігійно-філософському, а почасти й богословському мисленні М. Гайдеггера й Р. Бультмана.

Розділ 2.
РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКЕ ПІДґРУНТЯ
І ПРОВІДНІ ІДЕЇ ОНТОЛОГІЇ МАРТИНА ГАЙДЕГГЕРА

2.1. Витоки, світоглядні джерела та богословське підґрунтя Гайдеггерової філософії екзистенціалізму

У першому розділі ми спробували актуалізувати проблематику автентичності буття людини в богослов'ї екзистенціалізму постмодерної європейської філософії, опираючись на ширший контекст та філософську спадщину багатьох європейських філософів. Однак, з огляду на формат магістерської роботи, її об'єм та дослідницькі можливості автора, тут ми обмежимося лише більш-менш ґрунтовний аналізом релігійно-богословського підґрунтя, провідних ідей та концептуальних узагальнень онтології Мартина Гайдеггера (1889–1976). І на це в нас є низка об'єктивних і суб'єктивних причин.

М. Гайдеггер був переконаний, що за допомогою однієї лише онтологічної інтерпретації людського буття не можливо досягнути остаточного ані позитивного, ані негативного визначення щодо буття людини в Бозі. Проте філософ був переконаний, що якраз завдяки проясненню трансценденції, можна обґрунтувати поняття онтологічного сенсу буття людини, або того, що ми називаємо автентичність буття людини, що можливе лише в Бозі і з Богом.

Оскільки наскрізною ідеєю магістерської роботи є спроба обґрунтування автентичності буття людини в богослов'ї екзистенціалізму постмодерної європейської філософії, то ми не можемо обійтися без релігійно-філософських концепцій М. Гайдеггера, які значною мірою формують базис богословської екзистенціальної думки, на якій тривалий час ґрунтувалася європейська постмодерна філософія, онтологія та метафізика.

Проте варто враховувати те, що джерелом його філософії та екзистенційного богослов'я була філософія Серена К'єркегора (1813–1855). Без релігійної філософії данського мислителя, що значною мірою була спрямована проти штучних філософських ідеологем В. Гегеля (1770–1831), вести мову про оформлення екзистенціальної теології ХХ ст. як окремого напрямку

європейської філософської традиції не доводилося б [46]. Проте, як справедливо наголошують дослідники, ситуація з Гайдеггеровою філософською спадщиною значно складніша, ніж із К'єркегоровою. І, найголовніше тут – це їхнє ставлення до релігії [27, с. 28].

Як нам видається, проблему доволі часто ускладнюють самі науковці, бо вони чомусь прагнуть визначати Гайдеггерову філософію як атеїзм. Наприклад, Є. Причепій, А. Черній, Л. Чекаль та ін. [див.: 20, с. 164].

Вони, зокрема, вважають, що М. Гайдеггер не торкався ідеї Бога. На наш погляд, це твердження є дещо штучним, або, принаймні не охоплює усього Гайдеггера. Адже філософ справді мав дуже опосередковане відношення до ідеї Бога лише в ранній період творчої праці. Цій порі його філософування притаманні дивні твердження, які він культивував. Молодий філософ був переконаний, що «Буття – це не Бог і не основа світу» (49, с. 20). Однак в дещо пізнішому автобіографічному творі, у якому він ділився споминами про власний шлях до феноменології, зазначалося, що ранній період його творчості був скоріше за все «шляхом помилок і дорогою становлення власної думки» (19, с. 91-102).

У цьому контексті доволі влучно висловилася українська дослідниця Г. Ємельяненко. Вона впевнена, що Гайдеггер, продумуючи кожного разу апріорні підстави власної онтології, або зближував у своїх концепціях поняття Бога з цілісністю сущого, або відступав з цієї позиції далеко на маргінеси. Але разом з тим, він зазначив, що саме Бог є «виявом Буття», а нарешті дійшов висновку, що «Бог є суще», яке відповідає апріорним онтологічним основам, через які Він об'являється і Сам себе тлумачить у своєму власному бутті.

У випадку з Гайдеггеровою філософією та апробацією її на атеїстичну спрямованість і автономність по відношенню до теології й релігійно-богословської думки загалом, вийшло так, що вона вивела науковців, філософів і богословів на актуалізацію нової проблеми визначення сутності буття, з'ясування специфіки ролі та місця філософського знання у світоглядній структурі, людському досвіді та культурі загалом і, що особливо важливо, до

релігійного досвіду зокрема. Безліч запитань, онтологічної ваги, на які людство не перестає шукати переконливих відповідей, філософія упродовж свого віковичного існування та розвитку так і не змогла дати. Очевидно, тому ранній Гайдеггер швидко дорослішає, стає досвідченим і навіть старим, атом упереходить від бурхливої (майже атеїстичної) екзистенційної філософії до релігійно-богословського екзистенціалізму [47, с. 19]. У принципі, воно інакше й бути й не могло, адже філософія з самого початку виникнення (а про свідчить мало не кожна світова філософська традиція) в ній так чи інакше поставало питання буття Бога, Його відношення людини та створеного світу загалом. Хоча при цьому всьому розмежування філософії і теології ніколи не переставало мати місце. Зрештою, так є і в наш час.

Історично в межах філософської традиції трактування ідеї Бога виокремлюють кілька напрямків, які філософія за крупним рахунком зводить до «філософської» або ж «природної» теології, а це означає, що філософська істина багато в чому з істиною теології, а головні поняття Буття та Бог – збігаються. Якщо ж у цих формах людського досвіду виокремлюється неспівпадіння предметної області – їхні головні поняття набувають різного змісту. Цей феномен був своєрідно осмислений й представлений у філософії М. Гайдегера, а запитання про роль Бога у його філософії виявилось одним з найбільш дискусійних для дослідників гайдегєрівської спадщини. Починаючи з опублікування «Буття і час» і до сьогодні, численні коментатори намагаються визначити, ким насправді був цей німецький мислитель: атеїстом, дзен-будистом, кріптотомістом, або ще кимось, при цьому дуже часто навіть не помічаючи реальних підстав, через які він залишив питання про Бога у своїй філософії відкритим.

Утім, проблеми теоретичного співвідношення богословських і «чисто філософських понять» у фундаментальній онтології М. Гайдегера виникли не на порожньому місці. Вони були результатом специфічного «включення» ідей німецького мисленника в контекст релігійної культури свого часу. І як це відзначають сучасні дослідники, не викликає сумніву те, що філософська

думка М. Гайдегера з самого початку формувалася під сильним впливом християнської теології. Світ його дитинства та юності були світом традиційного римського католицизму (М. Гайдегер народився у католицькій родині, а його батько був паламарем місцевої церкви, у 1909 р. він стає послушником ієзуїтського коледжу, а згодом студентом теологічного факультету Фрайбурзького університету), а його уявлення у сфері релігійного розуміння світу поступово еволюціонували від консервативного католицизму до «вільного недогматичного християнства». Тенденція заперечення та відходу від католицької орієнтованої думки, у якій питання щодо взаємозалежності понять буття і Бога вирішувалося у взаємній приналежності, а Бог розумівся у якості підґрунтя та гаранту людського пізнання світу, була запозичена М. Гайдегером у викладача Фрайбурзького університету Карла Брайга, який відіграв доволі значну роль у формуванні теоретичних засад світогляду молодого Гайдегера [21, с.5]. Саме від К. Брайга була запозичене Гайдегером його відоме несприйняття суб'єктивізму у філософському мисленні. У своїх автобіографічних нотатках Гайдегер врешті напише про те, що саме К. Брайг пробудив у ньому інтерес до спекулятивної теології, й саме з подачі К. Брайга він «вперше зрозумів значення Шеллінга і Гегеля для спекулятивної теології в її розходженні з системою схоластики» а у загальне коло його пошуків відтоді й «увійшла напруга поміж онтологією і спекулятивної теологією як структурою метафізики» (33, с. 94). І саме ось ця «напруга», як справедливо зауважує І. Леп, є надзвичайно важливою для розуміння пізньої гайдегеровської концепції співвідношення мислення про буття та віри, оскільки якщо «схоластика об'єднує ці області через примат віри в Одкровення», а «німецький ідеалізм, навпаки, через примат самопізнаваного розуму» [33, с. 96], то Гайдегер, навпаки, намагався продемонструвати, що метафізика редукує головне онтологічне розрізнення суцього і буття, прагнучи синтезувати різноманіття суцього і знайти його об'єднуючий початок у загальному або у вищому Бозі. Так само об'єднання питання про буття і питання про Бога, як основну метафізичну даність, задає напрямок процесу забування буття [31, с. 9-10].

Перші статті Гайдегера, написані ним для часописів «Allgemeine Rundschau» та «Akademiker» (орган католицького Союзу випускників вищих навчальних закладів Німеччини) культивували позицію ультраконсервативного католицизму. У цих статтях Гайдегер пропонував проект боротьби проти «суб'єктивістської гордині модернізму», критикував модерністський «духовний і моральний суверенітет его» та безперервне саморозгортання людського Я. Місцем існування справжньої істини вбачалася ним саме Церква як живе співтовариство віруючих, а віра таку істину описувалася не як сентиментальне релігійне почуття у дусі Шлейєрмахера, а як жорстка вимога, що пред'являється людині Всевишнім. «Гайдегер, – як стверджує у цьому зв'язку М. Мінаков, у цій ситуації – проповідує революційне повернення до глибин теїстичного світогляду, яке стає для нього формою героїчної боротьби християнського вояка, що несе свій хрест на священному шляху у царство Боже» (36, с. 23).

Проте вже у 1919 р. в листі до професора католицької догматики Кребса М. Гайдегер визнав факт суттєвої трансформації власного світогляду, коли зазначив, що теоретико – пізнавальні дослідження, які відносяться головним чином до теорії історичної істини, зробили для нього проблематичною і неприйнятною у християнстві систему католицизму. Мабуть, що саме з того часу і християнство, і метафізика, як зауважує, М. Матюх, отримали для М. Гайдегера дещо інший сенс [34, с. 228].

Цей період власне й розпочався з захоплення М. Гайдегера «Логічними дослідженнями» Е. Гуссерля, його феноменологічним вченням (цікавим є і той факт, що з самого початку знайомства М. Гайдегера з Е. Гуссерлем, останній вважав його релігійним мислителем, припускаючи, що М. Гайдегер почне розглядати, насамперед, проблеми феноменології релігії).

Неабиякий вплив на трансформацію світогляду М. Гайдегера мала й праця Рудольфа Отто «Священне», що була видрукована 1917 р., і яку вважають початком класичної феноменології релігії. У цій книзі було підкреслено ірраціональність засад релігійного досвіду, неможливість його раціонального

засвоєння й вагомість інтуїтивної до понятійної форми «цілісного пізнання» людиною світу. Такою формою у цього мислителя й виступали почуття людської істоти, що пов'язувалися, насамперед, з утаємниченістю й чарівністю божественного [33, с. 67]. Принципова незвідність останнього до раціоналістичних визначень й була сформульована Отто у порівнянні священного з нуминозним (*das Numinose*), надприродним явищем.

У своїй праці Отто запропонував один з варіантів опису сутнісної структури релігійного досвіду, де поєднувалися емпіричний і описовий підходи до «інакшості» священного. Священного, яке неначе вислизає від наших можливостей його розуміння, й знаходиться поза межами того, що здатна осмислити людська істота.

Значний вплив на трансформацію світогляду М. Гайдеггера мали й ідеї Ф. Шлейєрмахера, який кардинально відокремив релігію від метафізики, моралі і богословських доктрин, й продемонстрував, що релігія базується на «безпосередній інтуїції історичної маніфестації нескінченного в унікальній конкретності світу», й, насамперед, у особистісному відчутті залежності від нескінченного людської істоти. Надзвичайно важливе значення, як це стверджує З. Завцева, мали для М. Гайдеггера й шлейєрмахерівські роздуми про нездатність розуму бути єдиним засобом осягнення релігійного виміру життя. Власне звідси, як це вважають дослідники спадщини М. Гайдеггера, й бере початок інтенція останнього досліджувати «питання про буття у формі проблеми категорій і питанням про мову у формі вчення про значення» (а саме так М. Гайдеггер визначав особисто сенс дослідницької стратегії своєї докторської дисертації «Вчення Дунса Скота про категорії та значення» [30, 160]).

Аналіз цієї праці німецького мислителя засвідчує, що його вправління у неокантианській теорії пізнання і феноменологічній логіці призводять до того, що метафізична система схоластики з її апріорністю підстав суцього в Бозі дедалі більше стає для нього неприйнятною. Водночас, його власне розуміння феномену буття все ж таки залишається у межах теологічної онтології. Проте від того часу М. Гайдеггер усвідомлює, що метафізична інтерпретація реальності, уособлена

різними напрямками схоластики, йде в розріз з самою ідеєю застосування феноменологічної редукції. Тому він і звертається до праць середньовічних містиків та практики лютерівської трансформації християнства.

У розробках до курсу «Філософські підстави середньовічної містики», які були здійснені М. Гайдеггером у 1918 – 1919 рр., феномен містики описаний у протиставленні раціоналізованій теології. Безпосереднє релігійне переживання віруючого протиставлене тут релігійно-теологічному об'єктивуванню [35, с. 595]. На думку, М. Гайдеггер намагається ствердити у якості феноменологічного розуміння явища релігійного переживання як першопочатку релігійного життя у його фактичності і теорію пережитого у якості підґрунтя «містичної теології» [6, с. 55]. Виглядає так, що в цьому випадку М. Гайдеггер справді остаточно розмежовує свою теоретичну позицію з чисто науковим, теоретичним вивченням релігійного досвіду, яке передбачає певну раціоналізацію та намагання розкласти уявлюване й досліджуване переживання на відповідні логічні компоненти пізнавальної свідомості. Священне, на його думку, аж ніяк не може бути зрозумілим у якості «теоретичної ноєми», так само як і релігійне життя в усіх його проявах – у співвіднесенні з науковим світоглядом [8].

Безумовним є те, що М. Гайдеггер знайомився з містичною теологією Майстера Екхарта, намагаючись виявити інший, не теоретичний спосіб пізнання «сутнісно невизначеного» Абсолюту. Він зробив своїм надбанням тезу про те, що людська істота може зрозуміти лише те, чим вона сама є в реальності, тезу про те, що Абсолют може стати предметним тільки для душі, яка вже «пройшла шлях звільнення від множинності та повернулася до своїх витоків й коріння [46, с. 32]. Проте, як саме на його філософію вплинули думки Екхарта щодо переживання великої таємниці божества, переживання таємниці людської особистості з її основою («іскрою душі»), є питанням дискусійним. В усякому випадку М. Гайдеггер внаслідок знайомства з ідеями Екхарта відходить від розуміння процесу пізнання як метафізичного протиставлення суб'єкта й об'єкта й приходить до висновку про те, саме вчення про пізнання

у містиці дозволяє взагалі зняти проблему знання і віри як псевдопроблему. Можливо звідси від й починає задумуватися над тим, як взагалі можна визначити поняття «теоретичне і не - теоретичне»? Від цього моменту, як це й зазначають дослідники його філософії, М. Гайдеггер починає відходити від гуссерліанського розуміння феноменології, передбачаючи головною метою своїх розробок гносеологічну спрямованість феноменології релігії. Водночас у його світогляді відбувається й заперечення головних постулатів теології й філософії релігії, оскільки, на його думку, лише життя спроможне показати життя, а не абсолютне споглядання як таке. Звідси, мабуть, й бере своє коріння своєрідне захоплення М. Гайдеггера теологією Лютера, зокрема, лютеровською критикою схоластичної *theologia gloria* та лютерівським зверненням до есхатології *theologia crucis* апостола Павла. Звідси М. Гайдеггер, до речі, й запозичує саму модель грецького онто - тео - логічного досвіду буття сущого як присутності. М. Гайдеггер високо поціновував теологію Лютера, вважаючи, що той воістину зрозумів досвід часу, відбитий в посланнях апостола Павла, і тому надзвичайно різко протиставив своє християнство й теологію аристотелівській схоластиці. З огляду на це, є надзвичайно важливим й висновок сучасних дослідників про те, що «вивчення Лютера і К'єркегора з його критикою теоретичних спекуляцій призводить Гайдеггера до розуміння феноменології релігії як проекту деструкції грецької концептуальності, характерної для традиційної теологічної думки» [20, с. 167], про характер й причини його звернення до феномену історичності «релігійного життєвого світу» раннього християнства і пошук більш адекватної йому понятійності за допомогою феноменології Гуссерля і філософії життя Дільтея [56]. Важливим є і те, що внаслідок цих пошуків та звернення до середньовічної містики й лютеранства М. Гайдеггер відходить від теологічної системи католицизму. Від того часу за свідченням самого Е. Гуссерля релігійні переконання молодого М. Гайдеггера слід було визначати швидше за все як прихильника «недогматичних протестантів» і «вільних християн» [див.: 50, с. 313). «Гайдеггер відмовляється від метафізичної спрямованості своїх юнацьких праць, – наголошує А. Бенуа.

Для нього стає неприйнятним об'єднання віри і мислення, властиве традиційній схоластиці і неосхоластичним течіям. Це означає, що питання про буття як «предмет» філософської думки і питання про Бога, який визначає християнську теологію, рішуче розходяться. Мислителю залишається або зберігати мовчання щодо богословських проблем, або спробувати провести демаркаційну лінію між початковою християнською вірою і її трансформацією в метафізичній онтології.

Цей процес становлення і трансформації світогляду і теоретичних переконань М. Гайдеггера плідно завершився створенням його лекційного курсу «Вступ у феноменологію релігії» [48, с. 195), який був прочитаний ним у зимовому семестрі 1920-1921 рр. Саме у викладених німецьким філософом тезах тут й вимальовувався стрижень його філософської концепції. Цей курс складався з двох частин: першої, присвяченої феномену «повсякденного життєвого досвіду» та другої, де була представлена нова, «феноменологічна інтерпретація» раннього християнства, заснована на герменевтичному тлумаченні Першого і Другого послань апостола Павла до Солунян і Послання до Галатів. М. Гайдеггер практично вперше у систематичному вигляді схаактеризував у цьому курсі низку своїх теоретичних позицій у відношенні до проблем розрізнення між філософським і науковим вивченням релігії, розуміння сутності релігії, філософії та їхніх вихідних базових поняттях, щодо відмінності філософії і науки тощо. Саме тут з'являється й Гайдеггерівська інтерпретація філософії як «універсальної феноменологічної онтології, що базується на герменевтиці присутності (Dasein) тощо. Оформляється вона якраз як відправна точка філософських роздумів феномен повсякденного життєвого досвіду, фактичність людського життя й перетворена надалі у символіку Dasein.

Повернення М. Гайдеггера до феномену повсякденного (фактичного) життєвого досвіду – а у релігійній традиції до його аналогу – неелінізованого досвіду раннього християнства, – у своїй сутності було «кроком назад» у процесі розвитку європейської теологічної та філософської думки, своєрідним

запереченням традиції інтерпретування релігійного досвіду в теологічно-метафізичному мисленні, що на той час вже мала двохтисячолітню історію. Це вочевидь була явна «деконструкція» традиції. Завдяки цій деконструкції М. Гайдеггер повертає у філософське мислення своєрідний феномен «пов'язаності» людської свідомості (суб'єкта філософського мислення) з світом, суб'єкта, який відходить й від феноменологічної практики аналізу гуссерліанського «чистого Я» та звернення феноменології виключно до даностей людської свідомості та когнітивних теоретичних актів пізнання світу. М. Гайдеггер повертає у гносеологічну практику філософського пізнання світу стародавню модель причетності людської істоти до цього світу уособлену феноменом людського переживання цього світу (*das Erlebte*). Останній постає у цій практиці у трьох вимірах: «навколишнього світу» (*Umwelt*), як світу матеріальних речей та ідеальної предметності; «спів-світу» (*Mitwelt*), як світу інших людей у їхніх певних фактичних характеристиках (фермера, студента, військового тощо); і, нарешті, «світу власного «Я» людської істоти (*Selbstwelt*, *Ich – Selbst*), які й засвідчують конкретику переживання людиною реальності та її буття у цій реальності. Ноезо-ноематична гносеологія Гуссерля за такого підходу залишається осторонь, а головним питанням філософського мислення починає виступати питання про те, як власне ці різні «світи» взаємопроникають один в одного, як вони співвідносяться (*Bezug*) поміж собою, яким чином людська істота відчуває таке «співвіднесення», і як саме усе це й визначає зміст нашого досвіду. Таким чином, якщо говорити і про феномен феноменологічного аналізу дійсності, концептуалізований Е. Гуссерлем, то у даному випадку М. Гайдеггер змінює увесь комплекс структури інтенціональності, самим своїм устремлінням розкрити у феномені не тільки те, що розпізнається у досвіді, але й визначити сам спосіб, той шлях, на якому «дещо» виявляє себе, як «щось» очевидне у своїй явленості. Результат співвіднесення усіх трьох вимірів «причетності» індивіда до світу й визначається за М. Гайдеггером за допомогою категорії значущості [42, с. 125], категорії що у його наступній праці «Буття і час» почне розумітися як те, що і

складає структуру світу, як те, у чому людська присутність вже є і перебуває завжди [46, с. 234].

У такий спосіб, Гайдеггерівська «Значущість» була «розмежована» з філософсько-теоретичним пізнанням. Така значущість почала знову «освячуватися» переживанням людської істоти, її стражданнями та почуттями. Світ власного «Я» людини, у відповідності до розуміння М. Гайдеггера, найбільшою мірою розкривається не через пізнання якогось об'єкта, а через те, «що ми робимо, через що ми страждаємо, з чим ми стикаємося, що схиляє нас до депресії або приводить у захват». Значущість у цьому випадку починає виявлятися через неспокій, заклопотаність. Гайдеггер у цьому відношенні починає вживати й термін «падіння (Abfall) у значимість», розуміючи його як ситуацію стурбованості й тривоги, як ситуацію у якій людина виявляється «захопленою світом». А для характеристики цієї останньої ситуації у людському житті цей мислитель використовує ще й категорію (як «заклопотаність» такою «значимістю») й тим самим остаточно переводить своє мислення у розряд мислення екзистенціального.

Друга частина вищезгаданого курсу лекцій М. Гайдеггера демонструє ще більшу генетичну спорідненість його мислення з релігійною культурою і теологією. Скажемо більше. Першопочаткові розробки М. Гайдеггером його феноменологічної концепції, формулювання її відмінностей від феноменології Е. Гуссерля відбувалося не тільки на тлі, але й на матеріалі предметного аналізу християнського релігійного життєвого досвіду, матеріалі історії та філософії релігії. Головна ідея М. Гайдеггера при цьому – з одного боку, подолати падіння сучасної йому філософії релігії у «абсолютний ірраціоналізм», який у розробках Р. Отто, наприклад, на його думку, стався через неправомірне протиставлення раціонального та ірраціонального, та уникнути непотрібної «концептуалізації релігійного досвіду», а, з іншого боку, феноменологічно представити цей досвід не в гносеологічному антагонізмі гуссерліанської «ноеми-ноези», а, перш за все, у співмірній причетності індивіда до історичних вимірів такого досвіду, представлених темпорально у

його переживанні. З цією метою він і вдається до аналізу послань апостола Павла (зокрема, послання апостола Павла до Галатів і потім докладно – Першого і Другого послання до Солунян), намагаючись виявити при цьому не лише темпоральні аспекти ранньохристиянського релігійного досвіду, але й християнської релігійності взагалі. І тут він намагається продемонструвати, що ультимативно-змістовний сенс християнської віри – власне поняття самого Бога – у практиці розбудови новітньої, дієвої теології потрібно перевитлумачити у напрямку деконцептуалізації та заміни абстрактних понять субстанції, сутності, вищого блага, замішивши їх феноменом індивідуального сприйняття та переживання, індивідуальної актуалізації Бога страждаючого та «історично явленого у феномені Втілення і Розп'яття» [50, с. 214]. Ось, наприклад, як стверджує С. Шевченко: «На підтвердження того, що ситуація може бути зрозуміла тільки через перспективу здійсненого сенсу, Гайдеггер звертає увагу на часте вживання апостолом Павлом різних форм дієслів «відбутися» і «знати». Частота і спосіб вживання цих дієслів виявляються ключем для розуміння ситуації, у якій Павло бачить себе і громаду. М. Гайдеггер акцентує увагу на тому, що для апостола солуняни вже стали послідовниками Христа, і це супроводжується знанням, що приходить разом зі становленням. Павлівський спогад про цю подію викладено в Present Perfect, оскільки фактичність буття, що відбулося (Gewordensein), не є просто минулим, воно конститує буття сьогодення. Мова не йде про подію, що сталася в минулому, але про те, що визначає справжнє «зараз». Їхнє буття, що відбулося, (Gewordensein) – це їхнє теперішнє буття. Гайдеггер знову акцентує тут темпоральний аспект фактичного життя: буття, що відбулося (завдяки вірі і глибині прийняття Радісної звістки), визначає сьогодинське буття; те, чим став фактичний життєвий досвід, заздалегідь присутнє [56]. Вхідження солунян в буття постає одночасно і як буття, що відбулося, самого апостола, який причетний до цього становлення. Дієслово «відбутися» тісно пов'язане з дієсловами «знати» і «пам'ятати». Апостол Павло неодноразово повторює фрази: «Мені не потрібно писати вам про що-небудь, ви вже знаєте ... або

пам'ятайте» (1 Сол. 2, 5; 2, 9; 2, 11; 3, 6; 4, 2; 4, 9; 5, 1). Априорістичний перфект буття, що відбулося, взаємопов'язаний з його невимовним знанням, до-теоретичним розумінням буття, яке відбулося. Подібного роду знання (або розуміння) становить єдине ціле з буттям, що відбулося (або здійснилося), одне виступає як «прикметник» іншого. Це знання особливого різновиду, не схоже на звичайне пізнання і пам'ять. Зазвичай, ми розриваємо фактичність і знання, Гайдеггер ж бачить їх від початку поєднаними. Знання – це включеність у ситуацію, воно може слідувати тільки з фактичного життєвого досвіду. Апостол ілюструє, що солуняни стали «наслідувачами Господа», «прийнявши слово, за великих скорбот з радістю» (1 Сол. 1, 6) [23, с. 64-65].

Вирішальним визначенням буття, що наявне й виявляється, за М. Гайдеггером, – людське «навернення до Бога» [55, с. 237], що виявляє себе у двох темпорально конкретних позиціях по відношенню до нього, а саме: бутті, яке відбулося (воно притаманне людській істоті через її служіння Богу у істинній повсякденності), а також очікуванню Бога в Його незмінному й незамінному Промислі. Для більш пізнього Гайдеггера знання щодо буття, яке відбулося – це справжнє джерело теології [37, с. 123-124]. Оскільки саме з експлікацією такого знання про явленість божественного буття у фактичний життєвий досвід людської істоти і пов'язує німецький мислитель можливість понятійної розбудови теології.

Досвід першопочаткової часовості, – поняття введене Гайдеггером у філософське і теологічне мислення, – також виникає внаслідок інтерпретації можливого сенсу феномену фактичного життєвого досвіду у ранньому християнстві, який стосується очікування майбутнього приходу Месії. Християнський сенс цієї події, на думку М. Гайдеггера, аж ніяк не пов'язаний з феноменом об'єктивного історичного часу, який взагалі не може допомогти людині вірно розібратися з сенсом історичних подій [29, с. 69]. Священна подія втілення, життя і хресної смерті Христа, як подія минулого, що у есхатологічній перспективі неначе накладається на майбутнє, і у той самий час, визначаючи сьогодення, на думку мислителя, змушує сприймати людське

життя й у вимірі кайрологічного часу, яким вимірюється справжня «історичність життя», і який не підлягає об'єктивізації. Поняттям досвіду першопочаткової часовості німецький мислитель й відокремлює час, яким вимірюється не історична плинність буття, а саме процес самоздійснення людської істоти у віднесенні такого процесу до смислових координат її існування [55, с.240]. Тобто у віднесенні до наближення до її ідеалів, духовних цінностей та мети існування. А оскільки найголовнішим світоглядним виміром мислення М. Гайдеггера все ж таки, на нашу думку, залишається вимір історично встановлений релігійною культурою, такими цінностями та ідеалами самозвершення людської істоти й залишається у його роздумах та логічних інтерпретаціях цінності та ідеали християнської культури. І ці смислові координати, кайрологічний вимір існування – він може бути і не історичним плином буття, а просто подією, навіть миттєвістю, яка неначе вихоплює, висвітлює у людській свідомості певний «здійснений сенс» – звершене усвідомлене людською істотою співвіднесення якості власного існування у парадигмі справжніх цінностей буття [24, с. 28-29]. Це і є звершена миттєвість, що у людській надії поєднує співвіднесений сенс зі здійсненням Парусії, що виникає перед людською істотою лише за умови абсолютної темпоральної актуалізації її існування. По відношенню до цього моменту (якщо мати на увазі виміри темпоральності) неможливо запитати «коли?». Водночас сачсовий вимір Парусії, як вимір кайрологічний не існує, точніше – не спів ставний з хронологічним часовим виміром історичних подій, «об'єктивною історією» та «об'єктивним буттям» [56].

У цих «об'єктивних» вимірах, у відповідності до розуміння М. Гайдеггера, навіть апостол Павло не відає, коли ж, наприклад, відбудеться Друге пришествя, стверджуючи: «Що ж стосується часу і термінів, браття, то ви не потребуєте, щоб вам про це писали. Адже ви самі прекрасно знаєте, що День Господній прийде раптово, як злодій в ночі» (Сол. 5, 1-2).

Цей особливий сенс людського самоздійснення, на думку М Гайдеггера, висвітлений релігійною культурою ранньохристиянського релігійного досвіду,

й покладається ним як домінуючий у фактичному існуванні. Тому німецький мислитель й намагається пояснити момент приходу Другого пришествя через характер ставлення людської істоти до Бога, до світу, до самої себе, через здійснення фактичного життєвого досвіду в кожному моменті свого існування. Очікування християнських «крил піднесення» у вірі, набуваються людською істотою лише у здійсненому взаємозв'язку з Богом, де він і «надається» людській істоті у модусі темпоральності.

Отже, стає цілком очевидним, що підґрунтям Гайдеггерівської екзистенціальної аналітики Dasein послужила феноменологічна та герменевтична інтерпретація релігійного досвіду раннього християнства, яка в свою чергу справила визначальний вплив на формування філософської концепції автора та його світоглядно-релігійних уявлень. А тому, як стверджує, В. Жалько, зовсім не випадково М. Гайдеггера, М. Юнга та Д. Ван Бурена вважали її релігійно вмотивованими проектами [30, с. 161].

Лекційні курси початку 1920-х років, підготовані й прочитані М. Гайдеггером, засвідчили й, за висловом Т. Шихана, певний «поворот» у спрямуванні його світоглядно-релігійної позиції, що був визначений як рух від католицизму до протестантизму (цит. за: 35, с. 596). Відтоді Бог як ультимативно змістовний сенс християнської віри остаточно перестав сприйматися філософом у об'єктивізованих поняттях субстанції та істотності, й отримав інтерпретацію можливості свого вияву у Втіленні, Розп'ятті та Другому пришестві. Це, зрештою, призвело до того, що М. Гайдеггер став заперечувати доцільності існування колишніх «сутнісних форм» існування філософії і теології. Феноменологічний й метод теоретик аекзистенціалізму виявився методом своєрідної деструкції грецької, середньовічної та сучасної йому метафізики та ствердженням у теології Deus absconditus – віри та кайрологічного часу замість поняття Духу, як різновиду Вищого буття.

Між тим, екзистенціальну аналітику буття М. Гайдеггер «вивищує» і над традиційною філософією і над «метафізичною», тобто схоластичним богослов'ям. Останнє, хоч і розуміється як історична наука, що впливає з віри

людини та має свій власний «проект буття та сенсу», усе ж, на думку М. Гайдеггера, потребує певної перед позиції, пропедевтичного аналізу всезагального сенсу буття. «А тому, як зауважують дослідники, функцію обґрунтування та перевірки основних понять теології, згідно з гайдеггерівськими переконаннями, – може виконувати лише аналітика екзистенціальної екзистенції, яка історичність ось-буття онтологічно фундує.

Цю функцію обґрунтування та перевірки основних понять теології, – стверджують по відношенню до вчення М. Гайдеггера автори колективної монографії «Цінності та пост екзистенціалістське мислення» – може виконувати тільки аналітика екзистенціальної екзистенції, яка історичність ось-буття онтологічно фундує. Філософія; як герменевтика у гайдеггерівському сенсі, стає методологічною підставою теології, оскільки вона інтерпретує «випереджаючий начерк буттєвого устрою»: трансценденцію ось- буття як віри (відношення до Бога) в сенсі історичності, яка виступає тут як дійсне рішення. Цей начерк буття обмежує ту область сущого, яка доступна історичній науці теології, – «буття людини до Бога». Тим самим він визначає можливі підходи до цього сущого: історичні категорії, що роблять це відношення доступним для розуміння. У філософії богослов'я , визначена як наука про віруюче ось-буття, знаходить досвід начерку специфічного буття, досвід буттєвого відношення. Цим нарисом «обмежується регіон сущого», тобто історично вирішуючої людини... Для Гайдеггера періоду «Буття і часу» філософія фундує будь-яке онтологічне розкриття в регіональній онтології. При цьому вона стає методологічною критикою наукового тематизування випереджаючого розуміння віри: критикою будь-якої теологічно обґрунтованої понятійності» [33. С. 45]. Одразу ж зазначимо, що М. Гайдеггер не дає «остаточного» категоріально-понятійного визначення співвідношення філософії і теології, хоча у багатьох місцях своїх роздумів намагається усіляко пояснити своє, з часом змінюване й неоднозначне ставлення до такого співвідношення [с.33- 47]. Багато в чому його сентенції є спірними та заплутаними, а також важко зрозумілими, оскільки вони

базуються на суб'єктивно створеній концепції світобачення та світорозуміння самого автора.

2.2. Інтерпретація М. Гайдеггером богослов'я як системи позитивного знання

У період написання «Буття і часу» М. Гайдеггер готує й доповідь «Феноменологія і богослов'я », що була виголошена у тьобінгенському університеті у березні 1927 року й поряд з оцінками позиції Р. Бультмана, встановлювала певні «принципи взаємодії» теології, філософії та конкретних наук. Гайдеггер, як відомо, не погоджувався розглядати взаємовідношення філософії і теології у якості відносин двох різних світоглядних систем. Приблизно такою ж була його позиція і у доповіді «Проблема необ'єктивуючого мислення і мови в сучасній теології»[19, с. 37-43]

Саме тут і з'являється гайдеггерівська інтерпретація взаємовідносин теології і філософії як взаємовідносин поміж двома науками. М. Гайдеггер, як відомо, поділяв науки на онтичні (науки про суще) та онтологічні (науки щодо буття). Онтичні науки і, зокрема, теологію, що, на його думку, досліджували наявне суще він вважав позитивними науками. І при цьому підкреслював, що богослов'я , як позитивна наука, є значно ближчою до математики, або до хімії, аніж до філософії. Наявним суцям у якості предмету дослідження теології він і вважав Святе Писання, особистість Ісуса, саму церкву тощо.

Водночас, він вважав теологію наукою, що формує понятійне знання про те, що ж саме робить християнство спочатку історичною подією, тобто, наукою про християнську віру [25, с. 124]. Сенси теології як науки, стверджував Гайдеггер, полягає у тематизації віри і того, що розкривається цій науці у вірі. Тільки у вірі богослов'я здатна віднайти достатню підставу для свого існування і лише у межах віри вона має сенс і право на існування. богослов'я

, стверджував Гайдеггер, може вважатися наукою про віру не лише тому, що віра та вірування є предметом її розгляду, але й тому, що вона сама бере початок з віри. богослов'я є наукою, яку віра породжує, і яку виправдовує. Остання стає для теології і методом, і темою дослідження, і джерелом ідей, і метою. У якості екзистуючого відношення до Розіп'ятого [33, с.78], пише Гайдеггер, віра – це спосіб існування історичного ось- буття. Тому і богослов'я, як наука про віру, про відповідний «подієво-історичний спосіб буття, є у своїй найглибшій основі історичною (historische) наукою; при цьому історичною наукою особливого роду у відповідності до вкоріненої у вірі своєрідної історичності – відвертої подієвості»[21, с. 6]. Богослов', згідно з переконання М. Гайдеггера – це понятійне самовитлумачення віруючою людиною її власного буття, вона вкорінена у історичну життєву практику, у віруюче існування окремої людської істоти. І у якості такого історичного пізнання богослов'я прагне тільки до прояснення християнського звершення, що відкривається в віруванні.

Гайдеггерові погляди та концепції сповнені численних недоладностей у відношенні до визначення феномену богослов'я з огляду на її традиційне класичне розуміння та інтерпретацію. З одного боку, це її визначення онтичною наукою, а з другого, – незважаючи на таке визнання, як і на те, що за своїм змістом богослов'я у цьому випадку мусила б бути передусім наукою про Бога, Бог, на думку М. Гайдеггера, аж ніякою мірою не є предметом дослідження теології: « богослов'я не є спекулятивним богопізнанням» [48, с. 200]. Ще у меншому ступені вона, на його думку, є і наукою про людину, про її релігійні стани і переживання.

Німецький мислитель накладає відповідну заборону на виведення ідеї теології за допомогою спеціалізації нетеологічних наук – філософії, історії, психології тощо. Ми не повинні визначати науковість теології, стверджував він у своїй доповіді, обираючи заздалегідь іншу науку як мірило коректності її аргументації й несуперечливості її понять. Теологічна понятійність і доказовість богословських міркувань, на думку філософа, можуть виростати лише з самої

богослов'я як науки про віру тоді, як предмет богослов'я – значно ширший, аніж віра. Йому не варто намагатися виправдовувати очевидність віри, залучаючи інші форми пізнання, вироблені іншими науками. Віра, як стверджував це М. Гайдеггер, залишається єдиною підставою теології, навіть якщо її докази виходять з формально вільних дій розуму [21, с. 6].

Проблемою у його вченні залишається і пояснення можливого переходу трансформації поміж двома формами, або ж типами екзистенції: віруючим та невіруючим існуванням людської істоти, а відповідно, й поміж двома формами пізнання – теологічним і нетеологічним.

Серйозною дилемою для філософа залишилася проблема визначення пріоритетності поміж теологією і філософією. З одного боку, як йому уявлялося, богослов'я не потребує того, щоби її предметна сфера попередньо розкривалася, скажімо, за допомогою екзистенціальної аналітики буття, з іншого боку саме ставлення філософії до конкретних наук, і до теології, зокрема, засновувалося у його концепції на трансцендентному значенні пропорційного Dasein розумінні буття. Звідси М. Гайдеггер й розпочинає розробку у «Бутті і часі» концепцію відносин своєї універсальної (фундаментальної) онтології і онтичних наук. Не віра, а наука про віру як наука позитивна потребує філософії, стверджує він при цьому, причому, на його думку, потребує не для обґрунтування і первинного розкриття її позитивності – християнства як такого, а лише для обґрунтування ступеня її науковості. Як наука, богослов'я на думку М. Гайдеггера, підпорядковується вимозі, щоби її поняття відповідали тому сущому, яке вона досліджує. Проте кожне суще своєю чергою розкривається тільки за умови попереднього «допонятійного розуміння» того, чим є це досліджуване суще. Адже будь-яке «онтичне тлумачення», як наполягав, М. Гайдеггера виникає на підставі певної «прихованої онтологічної основи».

Тоді й заявляється ще й проблема пізнавальної особливості богословських понять. Адже, чи вірним буде постановка питання про те, повинна чи не повинна сама віра перетворитися на пізнавальний критерій і за

умови онтологічно – філософського аналізу таких понять, як хрест, гріх, спасіння, прощення тощо – сказати надзвичайно важко... Відповідь М. Гайдеггера на це запитання є відповіддю «хитрого розуму», який відчайдушно розшукує обґрунтування власної позиції в межах самоуявлення: філософія як онтологія тут лише надає богослов'ю можливість прояснити онтологічний контекст своїх основних понять, і залишає теологію при цьому у фактичності самої віри. Однак, не філософія як така вимагає реалізації цієї можливості, а якраз богослов'я, на думку філософа, потребує такого прояснення (якщо, звичайно, вона розуміє себе у якості науки).

Заплутаність, складність й певна незрозумілість позиції, роздумів та пояснень М. Гайдеггера впливає з особливостей його концепції, його ставленням, розумінням та інтерпретацією головних онтологічних («буття», «сущого», «ніщо»), гносеологічних та антропологічних понять та сутності філософського мислення, ускладненості його світосприйняття та світорозуміння.

М. Гайдеггер був переконаний, що філософське пізнання може тільки тоді стати релевантним і плідним для позитивної науки, коли вчений, маючи справу з основними поняттями своєї науки, які виникають в процесі критичного аналізу та осмислення онтичного зв'язку зі сферою сущого, коли ставить під питання відповідність традиційних, усталених понять цьому тематизованому сущому [54, с. 240-241]. Тією мірою, якою богослов'я бачить себе у якості науки, феноменологічна герменевтика як онтологія історичності й здійснює критичну переробку головних богословських понять. Оскільки ж у цих поняттях, згідно з Гайдеггером, усе ж таки рефлектується історичний спосіб існування Dasein, теологічне розуміння формується і виникає у співвіднесенні і протиставленні з історичністю і фактичністю екзистенції.

Між тим, очевидно, що саме у такий спосіб представлені М. Гайдеггером відносини поміж філософією і теологією, а відтак і сама інтерпретація сотеріологічної проблематики у його працях «Буття і час», «Феноменологія і богослов'я» вже на початку 1930-х років минулого століття викликали неабияк поширені критичні дискусії, як у богословському, так і у філософському середовищі. Та, оскільки аналіз цих дискусій виходить за межі дослідження предмету магістерської роботи, то ми лише звертаємося до тих чинників, які «призвели» до міни його світогляду, до трансформації апріорі його світоглядної концепції, і, власне, до головної схематики світоглядно-теоретичних уявлень М. Гайдеггера, які сформували його вчення щодо «фундаментальної онтології» та «екзистенціальної аналітики буття».

У пошуках відповіді на запитання про те, як Бог приходить у філософію, філософ нашо́вхнувся на іншу проблему сутнісного початку «онто - теологічної» побудови класичної метафізики. Річ у тім, що концепція Гегеля, для якого метафізика була невід'ємною частиною логічного мислення, одразу повставала у образі Логосу, а це означало, що мислити потрібно було так, щоби обґрунтовувати власні арпріорі. Все це нашо́вхує М. Гайдеггера на спробу продумати взаємозалежність онтології і теології як певного образу, логіки філософського мислення. Мислення, яке й осмислює буття і суще у найзагальніших рисах, яке «надає відповідь про буття на підставі сущого». Об'єднання ж онтології і теології, на думку М. Гайдеггера, й відбулося завдяки тому, що метафізика редукувала головну онтологічну відмінність сущого і буття у прагненні синтезувати різноманіття сущого і віднайти його об'єднуючий початок у найбільш загальному, або ж найвищому понятті єдиного й незамінного Бога. Отже, метафізичне поняття Бога і перетворюється на першопричину, *causa sui* усіх речей та світу. Він стверджував, що у філософії це *causa sui* й отримала ім'я Бога. І історія європейської метафізики вочевидь засвідчує цей факт. Адже майже усі окремі концепції метафізики побудовані на засадах такої «єдності» онтології і теології: і у Аристотеля метафізичне питання про заснування сущого було пов'язане з питанням про

Бога, і платонівська ідея усіх ідей, а саме - благо розглядалася у якості причини існування усього сущого, а середньовічне мислення взагалі зробило зайвим питання про те, чим є таке суще. Буття сущого почало інтерпретуватися як створене Богом, а «онто- богослов'я » змінили свій статус від міфопоетичного вчення на церковно-догматичну доктрину. Новоевропейська філософія і філософія Просвітництва за великим рахунком також не уникли цієї ідентифікації. Е. Кант свою філософію заснував у контексті питання про існування Бога (у сенсі «*Summum ens qua realissimum*»), а Гегель єдність онтології і теології просто перетворив на очевидний початок й мету своєї системи. Для М. Гайдеггера це є неприйнятним кількох причин. По-перше, таке об'єднання питання про буття і питання про Бога як головної метафізичної ситуації призводить до «забування буття». У працях «Що таке метафізика» і «Онто-тео-логічна будова метафізики» Гайдеггер відзначає, що підставою «забування буття» у метафізиці було об'єднання філософії з богослов'ям. Власне в понятті Бога філософія знаходила ті відповіді, які замінили і сутність буття, і логос сущого. Проте в цьому варіанті розгляду сущого, його належить розуміти лише через деяке уявлене найвище суще. По-друге, такому «онто-тео-логічному», «метафізичному Богу», на його думку, не можна ані молитися, ані приносити жертви. Перед *causa sui* людська істота «не може впасти на коліна, співати і танцювати» [42, с. 124]. Ось чому М. Гайдеггер так відчайдушно прагне подолати метафізику як онто-теології. Очевидно, саме звідси випливає формування однієї з головних інтенцій роздумів філософа про важливість нових пошуків сутності метафізики, сутності значень буття, сущого та ніщо.

Такими ж оригінальними видаються нам його ідеї щодо сенсу буття. М. Гайдеггер переконував себе і навколишнє середовище, що філософія не може більше ідентифікуватися з поняттям Бога як основою усього сущого. Для цього він наводив доволі декларативний аргумент. «Саме буття у своїй сутності виявляється лише в трансценденції висунутого в Ніщо людського існування» – стверджував філософ-екзистенціаліст [49, с. 37]. Із цієї метою М. Гайдеггер й радикалізує деструкцію метафізики у своїх дослідженнях

філософії Ф. Ніцше, оскільки ніцшеанська критика платонізму та історичного християнства, на його думку, й уособлювала собою той історичний топос, у якому прояснювалося обопільне безсилля і філософії, і теології, безсилля, що виникло внаслідок їхнього метафізичного єднання на підґрунті «забування буття». І у цьому спрямуванні аналізу ніцшеанської спадщини критика М. Гайдеггером «історичного християнства» стає ще нещаднішою. Визначальною характеристикою ідеї та розуміння буття, що склалася з часів софістів і Платона, на його думку, й призвела до розриву поміж чуттєвим і надчуттєвим світами, і саме у цій прірві, у відповідності до його визначення, й виникло «вчення історичного християнства, що перевитлумачило світоуявлення у моделі «нижнього світу, як світу створеного і «світу верхнього», як світу Творця. Християнство не тільки затвердило цей «поділ сущого» на два світи, зазначив М. Гайдеггер, але й продукувало ту ціннісну ієрархію розділеної дійсності, у якій її відокремлені сфери почали корелюватися з феноменом й поняттями віри. Надчуттєвий світ, або ж уявлена у такий спосіб реальність почала ототожнюватися з потойбічним, як вічним, божественним; а чуттєвий світ – з поцейбічним й світським, з «юдоллю скорботи». Теоретичне виведення чуттєвого з ідеї, яка видається найнеобхіднішою гарантією істини, зазначив у цьому зв'язку німецький мислитель, й була звульгаризована до онтического уявлення про два протилежні світи та дві реальності. Тому твердження Ф. Ніцше про те, що християнство у власній сутності – це «платонізм для народу» видалася Гайдеггеру цілком слушною [див. : 42, с. 128]. Власне через це, досліджуючи спадщину Ф. Ніцше М. Гайдеггера вважає метою онтологічної деструкції метафізики аналіз останньої у якості певного способу відтворення історичної відкритості буття і прояснення того, як саме богослов'я осмислює свій предмет (Бога). М. Гайдеггер стверджував, що Ф. Ніцше підвищував свій голос, критично переглядаючи усі цінності платонізм для того, щоби применшити значення розуміння Бога як Абсолюту, як гаранта остаточної істини і Творця цінностей. Утім, М. Гайдеггер наполягав при цьому, що будь-яка критика богослов'я не повинна бути критикою віри. На його

глибоке переконання, можна вести діалог з історичним християнством, не вступаючи при цьому у суперечку з «духом християнства».

Гайдеггерівське дослідження історії буття, де відповіддю на запитання про відносини філософії і теології була радикальна критика класичної метафізики та ствердження «загибелі» метафізичного Бога, часто-густо інтерпретувалося і у якості рішучої відмови мисленника від філософського обґрунтування богословських питань. Проте насправді це було далеко не так. Адже як було нами зазначено раніше, вже у ранніх своїх розробках Гайдеггер сформулював припущення про те, що у підґрунті вихідного християнського розуміння людської істоти та її відношенні до Бога знаходиться набагато глибший досвід, аніж той, який й експлікується метафізика. Саме та метафізика, яка перетворила християнство на раціональну онто-теологію.

Гайдеггерівська критика і метафізики, і онто-теології й була спрямована на те, щоби показати, що теологічна орієнтація філософії та непередумане застосування філософських категорій в теології призвели до неможливості постановки сутнісних питань. Проте він ніколи не заперечував можливість систематичного обґрунтування теології в оновленій концепції філософського мислення, яким й вважав власну аналітику буття *Dasein*. Історичний сенс християнства, понівечений колишньою метафізикою, змушує філософію, як стверджував філософ, поставити по-новому питання про історичність, а богослов'я – проблематизувати розуміння і сутнісне устремління людської істоти до пізнання Бога.

Але що ж вдалося йому запропонувати замість відкинутої онто-телеології? Різні дослідники по-різному відповідають на це запитання. Х. Даннер та Х. Мюллер, наприклад, пишуть про «поетичну есхатологію» та «поетичну теологію» Гайдеггера, що створена ним у якості альтернативи класичному християнському теїзму, Б. Веддер – про обрoаз четвериці як контрпарадигми до онто-теології та вчення щодо двох світів тощо [46, с. 11].

Утім, абсолютним фактом є те, що Гайдеггер на підставі аналізу, або ж звернення до поезії Гельдерліна намагався описати й пояснити своє бачення й

розуміння феномену Всевишнього. Насамперед, у через образ «останнього» (найдосконалішого) Бога. Цей Бог, як «інший Бог», як «Бог богів» або ж як «Бог народу» у поясненнях німецького мислителя постає, насамперед, як установка Dasein. «Останній» у його визначенні не означає завершення, або ж припинення «функціонування» самого феномену, а лише підвищення «винятковості божественної сутності» [46, с. 12].

Як вважає О. Пеггелер, «останній Бог» для Гайдеггера «не лише інший Бог на противагу минулим богам, а скоріше за все Він збирає їх в останній і вищій сутності божественності». Як і боги Гельдерліна, «останній Бог» М. Гайдеггера віднаходить свою сутність у натяках. «Він володіє власною сутністю навіть в натяку; тоді, коли наближається і коли не настає Його прибуття, і у втечі минулих богів і у їхньому прихованому перетворенні» [47, с. 11]. Разом з таким Богом відкривається інший час – простір, який й дозволяє зрозуміти чи Боги віддаляються, а чи навпаки – грядуть. Ось чому Гайдеггерів «останній Бог» протистоїть усім богам минулих часів і народів. «Останній Бог» має свою винятковість, і тому Він перебуває поза усіма тими визначеннями, про які говорять «моно- теїзм», «пан- теїзм», «де- їзм і «а- теїзм».

Проте «пояснення» М. Гайдеггером того, яким насправді має бути «останній Бог» – це міфологеми самоуявлення, ане текстуальне оформлення філософських визначень представлених логічно, або, принаймні тією є таки Бультановою екзистенційною герменевтикою. Згідно з цими уявленнями, Бог повинен з'являтися не у «особистісному або ж колективному переживанні, а виняткового в бездонному просторі самого буття, «Проходження» (Vorbeigang) цього Бога відбувається у справжній «істині буття» як «усамітнене концентрування ходи останнього Бога», «як час – простір тиші його ходи» [45, с.441]. Явлення чи не явлення цього Бога у свою чергу залежить від того, чи буде розкрита істина буття, і чи буде з нею присутнє Dasein. «Підготовка явлення такого Бога – «граничний ризик істини буття»; його найбільша близькість актуалізується у випадку відбування «події – присвоювання як коливної відмови, що надходить у зростанні відмови» [див.:

35, с. 604]. Такий Бог «постає як «самовідмовляючий» Бог, наближений у своїй далечині, а граничність останньої у Його відмові «набуває якості неповторної близькості» [там само].

«Останній Бог» згідно тексту Гайдеггера «потребує людини для свого визнання і збереження». Таке визнання і збереження, здійснені завдяки «зберіганню істини буття», вітаються таким Богом. Його ж явлення незрівнянне ані з біблійним даруванням заповідей, ані з християнським запитуванням про порятунок людської істоти... В останньому випадку, як стверджує це Гайдеггер відбувається просто «входження найпочатковішої (підґрунтя Dasein) у саме буття» [там само].

Утім, цей Бог, як і Бог «колішній», метафізичний, у відповідності до визначень Гайдеггера, непереборно перевищує людину, проте, «перевищує» її таким чином, що «вимагає сталості сущого й людини посеред нього».

З іншого боку, людина перевершує Бога, оскільки її причетність до буття «перевищує Бога у його потребі у бутті». Водночас подібне перевищення людини в Бозі і перевершення людини Богом відбувається лише у бутті, що має якість «події-засвоєння» істини самого буття [45, с. 123].

Проте, у цих своїх описах «нового Бога» Гайдеггер переслідує і певну мету: він прагне, насамперед, висвітлити співвіднесеність нового уведеного ним поняття Бога з головними моментами своєї власної аналітики буття Dasein. Тому він й зазначає, що у висвітленні такого Бога потрібно звільнитися від метафізики, від метафізичного усе розраховуючого мислення, що явлення такого Бога «вихоплюється лише з миттєвості» [45, с. 107]. що трансцендентністю такого Бога є лише часовість, що усі сутнісні висловлювання про Бога повинні як невід'ємний елемент містити й охоплювати таке ставлення до часу, а саме питання щодо часового виміру божественного, щодо часовості Бога у своїй сутності виявляється радикальним переосмисленням традиційного розуміння вічності тощо.

Тільки зрозумівши, що Гайдеггер «підтягує» сутність власного поняття «останнього Бога» до своєї концепції екзистенціальної аналітики Dasein,

можна зрозуміти сенс його висловлювань і про те, що у той час, як традиційні уявлення про вічність Бога трактує її як нескінченну протяжність, відсутність останнього тепер, або ж «завжди триваюче теперішнє», таке теперішнє повинно бути повернуте до себе самого, і про те, що доля буття відкривається в миттєвості, у спалаху буття, який постає перед всеосяжною сутністю людської істоти як заклик, якому та може бути відповідною, і про те, що на відміну від тимчасовості буття як долі, вічність Бога виявляється подією повноти миттєвого, онтичною відповіддю на поставлене в екзистенційній ситуації питання про сенс людського існування у світі, актуалізацією історії та історичності в Кайросі [39, с. 212].

Звичайно, що у цій поетизованій міфологемі можуть бути зрозумілими й пояснення Гайдеггера про те, що пришествя «останнього Бога» вимагає довгої підготовки тих держав і народів, які стурбовані лише перспективами безперервного зростання та самовлаштованості, про те, що тільки поодинокі люди, які вже «випробували й перенесли» втечу богів, «відкрили у собі потребу подолання залишеності буттям», спроможні «зсунутися» до першопочаткового мислення, яке приховує справжню «істину Буття як відкритість її самовиявлення» та приготуватися до можливої зустрічі з «останнім Богом» [див.: 39, с.217].

Отже, можемо зробити висновки, що філософія М. Гайдеггера не може бути в жодному випадку класифікована як філософія атеїстична. Сам процес формування світогляду і «теоретичної концепції» мислителя відбувався у межах європейської релігійної культури, а численні постулати його фундаментальної онтології та екзистенціальної аналітики буття Dasein були сформульовані внаслідок роздумів над проблемами теологічного характеру, проблемами релігійної філософії та культури. Одними з найголовніших у його вченні й були проблеми співвідношення філософії та теології, питання про сутність Бога, феномена священного, божественного тощо. Запитання про істину буття, наприклад, виступає у філософії М. Гайдеггера передусім як філософська герменевтика теології. Аналітика поетико – герменевтичного

досвіду змушує звертатися до питання про те, як саме Бог може бути доступним «розуміючому досвіду», як саме і виникає «поняття» Бога.

Якщо метафізичне мислення, на думку М. Гайдеггера, зводить таке поняття до «сущого загалом», то у його вченні воно не відноситься ані до сущого, ані до буття як такого. І виявляється лише як «вияв буття». При цьому Гайдеггер стверджує, що філософія не може бути умовою фактичного досвіду віри, вона лише визначає формальний спосіб даності цього досвіду. У його інтерпретації філософія і богослов'я знаходяться по відношенню одне до одного у сенсі *analogía proportionalitatis*: філософське мислення так відноситься до буття, як богослов'я до Бога, що їй «відкривається».

Філософія, як форма історичного запитування про істину, на думку німецького мислителя, інтерпретує змістовно – фактичні топоси теологічного досвіду. При цьому, і філософія, і богослов'я у своїх підходах є, швидше за все, вченням герменевтичним: філософія, як герменевтика, що розглядає суще та досвід у «передуючому просвіті буття», а богослов'я, як герменевтика розглядає вже посвідчений досвід.

На завершальному етапі своєї діяльності М. Гайдеггер дещо змінює і свою позицію щодо розуміння богослов'я як «позитивної науки». У своїй праці «Деякі вказівки до колоквиуму "Проблема необ'єктивованого мислення і мови у сучасній теології», він, наприклад, навіть вже стверджує, що богослов'я не може бути реалізована як точна наука. На його думку, у процесі подібної реалізації існує небезпека, що богослов'я може засвоїти технічно-сцієнтистські уявлення про мову, що зрештою перетворить і саму мову на інструмент наукової діяльності. Тому Гайдеггер й спрямовує свої зусилля на виробленні підходу до розуміння герменевтичного досвіду мови необ'єктивованого мислення, яке було б придатне для теологічного розгляду християнської віри. «Ци самим, – як стверджує С. Шевченко, – завдання «спекулятивно-герменевтичного» прояснення досвіду мови може розглядатися як інваріант обґрунтування теології, запропонований у «Бутті і часі» та «Феноменології і теології» [50, с.214].

Якщо порівнювати різні періоди діяльності М. Гайдеггера, то можна сказати, що і герменевтика ранніх його праць і «спекулятивно-герменевтичний досвід мови» його пізнього періоду були спробою методологічного обґрунтування теології як науки, а філософія розумілася німецьким мислителем як засіб корегування богословських понять. Пізня «герменевтика істини буття» [50, с.215], представлена як «розкривання історичних топосів досвіду такої істини, саме й спрямована на виконання цієї функції, оскільки у дослідженні істини історичного досвіду Бога вона розробляє ті структури, які необхідні для того, щоб у своєму досвіді кожна пересічна людська істота була здатна «зустріти Бога».

Отже, філософію М. Гайдеггера важко віднести до філософії «класичного атеїзму». Проте багато хто інакше, як «закінченим» атеїстом його не вважають. Справді Гайдеггєрова філософія та онтологія як гітлерівська ідеологія фашизму і нацизму – агресивна, несистемна, емоційна, експресивна і сумбурна. Все це суттєво применшує роль впливу його філософських розмислів на формування постсекулярного теологічного дискурсу.

На гашу думку, проекти М. Гайдеггєра та Р. Бультмана «виросли» на ґрунті феноменологічного дослідження релігійного досвіду раннього християнства, спотвореного реформаційно-протестантським богослов'ям пізнього періоду; а теми священного і божественного завжди залишалися глибинної інтенцією усього їхнього філософствування.

Після остаточного розриву М. Гайдеггєра з католицькою богословською традицією, питання буття та сущого він намагається тлумачити без доведення існування усього сущого через визнання буття Бога. Зрозумівши, що це безнадійна справа, М. Гайдеггєр «підсадив» Р. Бультмана на «екзистенційну» герменевтику, а сам почав головні характеристики фактичного життєвого досвіду розглядати крізь призму філософії релігії, виводячи темпоральність фактичного життя безпосередньо з тлумачення на власний розсуд послань апостола Павла.

«Деструкція» історії онтології, до якої закликав, і яку намагався впровадити у своєму вченні німецький мислитель, з одного боку, порушила традиційне уявлення, яке існувало у минулому столітті щодо співвідношення філософії та теології, однак, водночас, надала теології нове, відповідне місце у системі конкретних, «онтичних» наук.

У доповіді «Феноменологія і богослов'я» подібна класифікація набуває ще більш виразного вигляду. Теологію М. Гайдеггер починає характеризувати як позитивну науку, абсолютно відмінну від філософії, проте у якості наявного сущого, яке тематизується теологією покладає християнську віру, і це надає абсолютно чіткі підстави відносити його до сонму релігійних філософів, які відстоювали позицію про те, що віра може бути зрозумілою лише за допомогою віри. Надалі специфічна історичність теології християнської віри, яка і була покладена Гайдеггером у підґрунтя його визначення теології як науки про віру, змусила його вилучити теологію з переліку інших «онтичних» наук і вдатися до модифікації свого розуміння взаємовідносин філософії і теології. У цій модифікації М. Гайдеггером була підтверджена думка про те, що інші науки, разом з філософією, не спроможні раціонально обґрунтувати засади теології, оскільки не досягають за допомогою свого понятійного апарату сутності теологічного сущого – віри. У гайдеггерівському вченні й постулюється факт неможливості зведення релігійного сущого до сущого інших типів, з якими має справу філософія у аналізі людського буття. Філософія у цьому контексті починає визначатися як фундаментальна онтологія, що служить корективом богословських понять.

Водночас М. Гайдеггер поділяє теологію на стару, віджилу, так звану онто-теле-ологію, яка, на його думку, базується на неправомірному метафізичному поділенні буття на два світи, продукує «забування буття», затьмарення його справжньої сутності та хибного її осмислення через найвище суще, і теологію нового взірця, яка базується на розумінні «відкритості буття», священному як мірі божественного, на екзистенціальній аналітиці буття та екзистенціальній герменевтиці онтологічних понять.

Гайдеггерівська інтерпретація поезії Гельдерліна як топології буття в останній період його діяльності перетворюється на феноменологічний опис досвіду священного як вимірювання явленості у бутті божественного. Ця практика дала підставу певним дослідникам спадщини німецького мислителя і розглядати його повоєнні праці у якості варіанта поетичної теології. Інтерпретація поезії, де Бог виявляється сенсом цілого і світлом сущого, стає водночас і топологією буття, і філософським судженням щодо можливості досвіду сприйняття та існування Всевишнього. Тим самим питання про істину буття своєрідним чином перетворюється на філософську герменевтику теології.

Отже можна вважати, що саме практика співвіднесення теології та філософії, інтерпретація сутності теологічного мислення з позицій екзистенціальної аналітики буття відкрила в історії теології нову сторінку та розширила перспективи методологічних інновацій у богослов'ї XX – XXI століть.

Розділ 3.

РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ РУДОЛЬФА БУЛЬТМАНА

3.1. Богословське мислення Р. Бультмана як світоглядна основа екзистенціальної філософії

Зважаючи на те, що релігійно-богословська концепція «екзистенційної герменевтики» Рудольфа Бультмана, яка, по суті, підсилила позиції Гайдеггерівської «фундаментальної онтології» (якщо бути точнішим, то саме для цього й стартував проект Бультманової герменевтики) актуалізується проблематика не лише богословського мислення самого філософа, а й необхідність визначення ролі та місця його герменевтичної методології у загальній структурі екзистенціальної філософії.

Практика Дж. Маккуоррі з визначення та концептуалізації екзистенціальної теології, про яку пише український релігійний філософ сучасності С. Шевченко, може навести на думку, що герменевтика Р. Бультмана є прямим запозиченням мовних вправ М. Гайдеггера. Нам важко судити про це однозначно, але ми більше схильні вважати, що воно не відповідає дійсності.

Чому? Найперше тому, що за нашими спостереженнями, герменевтичні старання Р. Бультмана були укорінені якраз у герменевтиці ліберальної теології, а саме в дискусіях поміж К. Бартом і Ф. Шляйєрмахером, які розходилися в поглядах щодо кореляції смислу тексту з умовами його виникнення, тобто, з культуно-історичними та психологічними передумовами його витлумачення. Ствердження істинності такої позиції логічно вело й до свавільної інтерпретації Святого Письма. Це було важливо, оскільки протестанти у цій практиці не апелюють до догматів і ствятоотцівської екзегези.

Але задовго до Бультмана Ф. Шляйєрмахер уже намагався розробити загальний метод герменевтичного аналізу, який був би придатний до

тлумачення будь-якого тексту, стверджуючи при цьому, що практична реконструкція смислу потребує від дослідника, перш за все, врахування особистісної індивідуальності, психологічних особливості автора тексту, стилістичні риси твору, несвідомі і підсвідомі імпульси, які могли керувати автором у процесі створення тексту тощо. Власне це зумовлює необхідність співставлення суб'єктивних і об'єктивних факторів: особистісних інтелектуальних, творчо-психологічних та психоемоційних характеристик (потенцій) автора тексту, а відтак і тих культурних умов, у яких і створювався аналізований текст. Звісно, це й призводило до протиріччя поміж теоретичною позицією дослідника і методологією такої герменевтики з церковним догматом щодо надприродності головних постулатів Св. Письма.

Безумовно, Ф. Шляйєрмахера належить розглядати як видатного церковного реформатора, оскільки навіть його уявлення про релігію як про «почуття (Sinn) в залежності від нескінченного», передбачало у тому чи іншому вигляді певну деінституалізацію традиційних форм релігії. Кожен віруючий, на думку Ф. Шляйєрмахера, у відповідності до специфіки свого чуттєвого сприйняття і самовтілення віри, надає релігії конкретну, властиву лише йому як конкретному індивіду, форму. Ось чому, релігія на загал – це особливий процес нескінченної трансформації людської віри тоді, як християнські догмати – це лише опис цих релігійних почуттів і переживань, проголошених у Слові Божому. Біблія, за Ф. Шляйєрмахером, постає не як божественне Одкровення, або хроніка дії Бога в історії, а звичайний літопис людського релігійного досвіду. З цієї псевдонаукової настанови випливало завдання його герменевтичних зусиль, яке переслідувало мету дослідження задля оперування цим досвідом. Певна річ, що це дорога в нікуди. Тому й з'явилися Гайдеггерівська онтологія й Бультманова герменевтика.

Прикметно, що Ф. Шляйєрмахер вплинув на Р. Бультман. Так почала формуватися нова концепція герменевтичної теорії, у якій Барт повною мірою відобразив реформаційно-протестантські принципи щодо прийнятності індивідуального, особистісного досвіду звернення до Бога, який історично і

був протиставлений авторитету папської влади. Вийшло так, що боротьба з папізмом переросла у війну з Священним Переданням Церкви. Протестанти стали жити, як бджоли без матки – ділитися, роїтися, створюючи собі окремі вулики, яких об'єднувало одне пасовище – півтори тисячолітнє надбання Христової Церкви.

Між тим, ставлення Р. Бульмана до Біблії як до «оригінального і законного свідка Одкровення Божого», як до того, що має таке «Одкровення своєю підставою, об'єктом і змістом» (14, с.8), формувалося й під впливом сприйняття ідей С. К'єркегора про нескінченність якісної різниці поміж часом та вічністю, між Богом і світом, про Бога-інкогніто, або ж невідомого Бога. Це все поєднувалося і з несприйняттям претензій ліберальної теології на можливість адекватного витлумачення Св. Письма як певного компендіуму релігійного досвіду, у яких філософ вбачав лише «небезпечне прагнення» опанувати текст Святого Письма й поставити Слово Боже під свій контроль» [15, с. 82]. Подібне прагнення Р. Бульман вважав неприпустимою зухвалістю і спробою побудувати богослов'я на ґрунті антропології. Останній був переконаний, що навіть апофатичне богослов'я не здатне проникати у «святая святых», оскільки воно – людське, а отже й відносне, тлінне, минуше. Більше того, Р. Бульман говорив, що догматика завжди буде залишатися відносним і, можливо, навіть помилковим мисленням, дослідженням і викладом. А от його екзистенційна герменевтика – схоже, непомильна і прогрішимо, як самого Римського папи слово. Звісно, що це – маячня.

Утім, розуміння того, що Біблія все ж таки написана людьми, сформувало його уявлення й про те, що, зрештою, біблійний текст не може абсолютно ідентифікуватися з Одкровенням, і є історично відносним. Звідси випливав й наступний висновок швейцарського теолога про помилки, наявні у Біблії, про суперечності та неузгодженості (Widerspruche) поміж Законом і пророками, Іоанном та євангелістами-синоптиками, Павлом і Христом [16, 563]. Ці помилки він легко пояснював обмеженістю, яка накладається на людське розуміння конкретними історичними формами культури,

навколишнім середовищем, наліпками в голові людини. Р. Бультман був переконаний, що кожен з біблійних авторів своєрідно сприймав, а відтак і втілював у тексті смисли, породжені відповідними історичними передумовами, національною культурою, локальним культурним оточенням тощо. Він припускав, що ці та інші смисли можуть не сприйматися наступними поколіннями, а тому говорив, що причиною є неадекватне сприйняття тих фактів і цінностей, історії й міфу, які є в біблійних текстах. І навіть найбільш ретельно продумані й виписані тексти апостола Павла та Іоанна Богослова, на думку Р. Бультмана, можуть бути зрозумілі лише в процесі «поступового проникнення у їхній смисл» за допомогою копіткого та довгого конструювання відповідної гіпотетичної схеми інтерпретації цих смислів [16, с.501].

Отже, як бачимо, Р. Бультман намагався залучити у процес розуміння біблійного тексту складне взаємовідношення об'єктивних і суб'єктивних чинників: особистість інтерпретатора (біблеїста) з можливістю його «творчого» ставлення до тексту, сам текст, та існуючу, або ж виникаючу в ньому на момент читання, трактування й сприйняття читачем або інтерпретатором особливу реальність Божого Слова. Тому тлумачення священного біблійного тексту в Р. Бультмана, постає не тільки розумово-інтелектуальним процесом, а й творчим актом сприйняття. Перший здійснюється за допомогою логічного мислення, а другий – багато в чому засновується та залежить на суб'єктивних творчих здатностях і духовно-інтуїтивних здібностях сприймаючого (одуховлення сприймаючого у його віруванні в смисл, що сприймається) та «об'єктивній дії» божої благодаті, яка формується реальністю «Слова Бога». По суті, цю методологію він краде в Отців Церкви, але про них воліє не згадувати, бо інакше, який з Бультмана буде «піонер» в екзистенційній герменевтиці.

Звідти ж – від отців Церкви його вчення про те, що для розуміння священного біблійного тексту потрібна передусім Божа благодать, або ж «дозволу» Бога на відкриття правдивого змісту. Читач мусить усвідомлювати божественний смисл вповні, а це без бога – неможливо.

У цьому сенсі Р. Бульман стверджував, що Біблія перетворюється на Слово Боже, на Боже чудо, за допомогою якого й виникає подія, під час якої текст може перетворитися на «Слово Боже» [18, 530-531].

Цей підхід вимагав зміни існуючої екзегетичної техніки (методології). Для правдивого розуміння й тлумачення біблійного тексту тепер мало є застосувати певний пояснювальний метод. Цей текст недостатньо розглядати лише як «предмет дослідження». Інтерпретатор священного біблійного тексту мусить бути «схоплений» духовним змістом цього тексту, а водночас він повинен вірувати у цю сакральність. У процесі досягнення змісту біблійного тексту, за умови, що дослідник має євангельське чисте серце, відбувається жива взаємодія біблійного тексту й інтерпретатора в контексті відношення поміж благим, Богом і грішником [33, с.76].

Найвагомішим аспектом у «герменевтичному вченні» Р. Бульмана є наголос на неприпустимості змішування Біблії і «Слова Божого», яке, на думку екзистенціалістського богослова, неминуче призводить до подальшої секуляризації Одкровення. Без цього розрізненням сакральний текст трансформується в пророцтва оракулів, що створює передумови для його перетворення в інструмент людської влади, коли він втрачає здатність викликати у віруючого відчуття вдячності, каяття і покори у відповідь на благу владу Бога.

Що ж до спеціальних технік (методик) аналізу й тлумачення Святого Письма Р. Бульманом, то належить наголосити, що в його «герменевтичному вченні» є кілька стадій: перша – тлумачення (*explicatio*); друга – рефлексія; (*meditatio*); третя – засвоєння (*application*). Водночас варто не забувати й літературно-історичну критику біблійного тексту, що теж постає важливою складовою стадії тлумачення (27, с. 61).

Отже, екзистенціальна герменевтика Р. Бульмана – наскрізь вкорінена у герменевтику парадигму К. Барта через вчення щодо «Слова Божого». Власне, явище Слова пов'язувалося Р. Бульманом із явищем Христа, який, на його думку, «...розп'ятий і воскреслий, зустрічає нас в Слові проголошення

(Verkündigung) і ніде більше», і яке усією своєю сутністю «належить до факту події спасіння» [15]. «Поняття «Слово» у Р. Бульмана має надзвичайно широкий спектр значень і смислів. Мова йде про феноменологію Слова, точніше ж про ті шляхи, якими подія Христа проголошується як подія спасіння. Слово може бути явлено у вченні Церкви, Біблії, Таїнствах або ж у приватній бесіді. Оскільки Слово проголошує подію Ісуса Христа, як Спасителя, що відбулася у минулому, і завершилася подією спасіння у сьогоденні, Р. Бульман часто іменує проголошення «керигмою», що означає «заклик». Єдиною умовою для можливості віри є *viva vox evangelii*, тобто те, що сприймається як зміст проголошення. Віра у цьому ж випадку є відповіддю на сприйняте Слово»[37, с. 179].

Як стверджує Л. Мозговий, Р. Бульман розмежовував Святе Письмо і Слово Боже. А богослов'я, яке витлумачує це Слово є, передусім, словом про Слово Боже. Тому й інтерпретатор біблійних текстів, біблеїст, екзегет своїм найголовнішим завданням має лише при відкриванні сенсу тексту за допомогою оптимального методу, який би дозволив відкрити не лише сенс Слова, що міститися у самому тексті.

Між тим, докладніше розуміння Бульманової герменевтики відбувається шляхом вивчення його праці «Проблема герменевтики», яка була надрукована у 1950 році. У ній філософ і богослов-екзистенціаліст ставить собі за мету внаслідок специфічного розуміння історичних текстів у кожному конкретному випадку герменевтичного аналізу виявити феномен «сингулярного історичного Dasein». Стверджуючи при цьому, що первинною герменевтичною наукою була філологія, Р. Бульман спробував виокремити кілька методологічних принципів аналізу сакрального тексту. Він доводив, що будь-який літературний твір належить аналізувати згідно з розуміння його побудови та стилю, коли одиничне може бути пояснене за допомогою загального і навпаки; коли зрозумілою є розглядувана граматична конструкція тексту; коли враховане індивідуальне слово застосування автора тексту; і коли подібне слово застосування, або ж термінологія автора усвідомлюється в

межах реальної дійсності, у якій розглядуваний текст і був написаний (тобто, коли екзегет зрозумів конкретну історичну ситуацію, у якій і було створено розглядуваний текст) (14, с.12). Вбачаючи в міфології певний продукт відомого історичного часу, він стверджував, що в міфологічності новозавітного провозвістя найціннішим є не спосіб космологічного пояснення світу з його трьохвимірним унормування реальності, а те, як людська природа здатна розуміє саму себе в цій реальності. І тому проголошує, що біблійна міфологія в сучасності має сприйматися й трактуватися не космологічно, а антропологічно, тобто, екзистенційно. Це – по суті реверанс у бік Гайдеггерової фундаментальної онтології.

Р. Бультман схильний був вважати, що якщо в міфології Нового Завіту можна віднайти і трирівневий поділ всесвіту на небеса, землю і пекло; і чудеса; і одержимість демонами; і віра в те, що Бог керує і надихає людей; і постулат про те, що надприродні сили впливають на історичний процес, і віру в воскресіння Христа, і віру у Святий Дух, як в певну силу, що діє і в людській істоті, то завданням сучасного теолога є не виокремлення із тексту Нового Завіту міфологічних сюжетів, а передусім деміфологізація цього тексту.

Дослідник Святого Письма, на думку теолога, повинен відмовитися не від нього, а лише від застарілого світогляду, від біблійної космології, що належать далекому минулому. Проте, відмова від біблійної кериґми, як притаманної особливості ліберальної теології, на думку Р. Бульмана – річ неприпустима. Вагомим для Р. Бульмана залишаються і зміст Нового Завіту, у якому кериґма, на його переконання, є найголовнішим чинником і сам зміст, у якому й прихована екзистенційна сутність людського буття, адже людина минулих століть, описуючи і розуміючи світ міфологічно, перш за все, описував своє власне існування у цьому світі.

Отже, богослов'я деміфологізації Р. Бульмана є наслідком фундаментальної екзистенційного відправним пунктом його богослов'я і фундаментальної екзистенційної орієнтації інтерпретаційного методу, який повинен бути застосований до всіх історичних текстів Святого Письма, які

ніколи не інтерпретували себе на іншій підставі, окрім екзистенційного. Тому вони ніколи не можуть бути зрозумілі інакше, як крізь призму екзистенціалізму[15, с. 311].

Отже, Р. Бультман услід за К. Барто та М. Гайдеггером, спробував за допомогою герменевтичного аналізу повернути людство до усвідомлення значущості біблійних текстів, продовжуючи при цьому базові інтенції протестантизму, які, на загал, уособлювали в собі устремління до спрямування релігійного мислення і релігійного світорозуміння на шлях їхнього «олюднення», наближення до внутрішнього світу людини і трансформацію засад людського буття. При цьому К. Барт був, безперечно, справді зорієнтований онтологічно і «об'єктивістськи», стверджуючи, що «суб'єктивне Одкровення» може бути лише повторенням, укріпленням й відтворенням «Одкровення об'єктивного» в нас самих, або ж, з нашого боку – лише виявленням, визнанням и підтвердженням тих істин, у тій ситуації, коли за допомогою Святого Духу ми виявляємось неначе розміщеними в реальності Одкровення і робимо те, чого самостійно ми зробити не можемо.

Якщо К. Барт залишався прихильником визнання історичної значимості для християнської теології відповідних діянь Бога в історії, то Р. Бультма обрав зовсім інший шлях. Він сподівався осучаснити Святе Письмо, вдриваючи його і від Церкви, і від людини, відриваючи Слово Боже від Бога Слова. Використання філософської екзистенційної онтології М. Гайдеггера для трансформації міфологічного за своєю сутністю світогляду Святого Письма й виявлення в сакральному тексті відповідних світоглядно-ціннісних засад, які би відповідали світогляду Нового Часу, також викликало безліч запитань.

3.2. Богословські та філософсько-антропомістичні форми осягнення буття

Обґрунтовуючи власні антропологічні, онтологічні та філософсько-антропомістичні погляди як способи осягнення буття, М. Гайдеггер і Р. Бультман сподівалися дати нове дихання протестантизму й на їх основі сконструювати канон неоортодоксії, але, за великим рахунком, в них це не вийшло. Перший був за дуже атеїстом, а друге – занадто прагматичним віруючим протестантом. Між тим, напрацювання ними певної екзистенціалістської термінології і навіть методології, дає підстави стверджувати про їхній значний вплив на модернізацію й без цього наскрізь модернізоване протестантське мислення.

На відміну, наприклад, від Тілліхової « богослов'я культури », що була спрямована на виявлення конкретно-історичного релігійного досвіду як підґрунтя культури, їхні « фундаментальна онтологія » та « екзистенційна герменевтика » цією важливою методологічною настановою нехтували. Р. Бультман змагав до так званого діалектичного богослов'я, в основу якого ставив філософсько-антропомістичні форми осягнення буття. Звідси виникли незвичні поняття – новітні категорії та дефініції, якими протестанти « прикрасили » та « збагатили » свою неоортодоксію: « критична богослов'я », « теології парадоксу », « теології кризи », « богослов'я слова Бога », « богослов'я теології » « богослов'я неоортодоксальної теології » тощо.

Утім, екзистенціалістська, екзистенціальна та екзистенційна компоненти постмодерністського богослов'я, починаючи з Бультманової так званої деміфологізації Нового Завіту (марне наполягання філософа на трансформації текстів Святого Письма, а відтак і передачі їх термінологією світського людського існування (екзистенції), що належить розкривати через категорії « турботи » та « страху », не були сприйняті належним чином, оскільки розмивання відмінності між іманентним і трансцендентним у християнстві.

Між тим, матеріали, накопичені постмодерністською філософською думкою залишаються не синтезованими не те, що на богословському рівні, а навіть на рівні філософської абстракції. Водночас дослідження форм організації трансцендентного досвіду розпадаються на низку локальних часто суперечливих традицій.

Особливо це помітно на школах, які культивують богословські і філософсько-антропомістичні форми осягнення буття. Сучасні дослідники, характеризуючи духовну ситуацію сучасного світу як відмову від традиційної, сформованої ще в добу середньовіччя, дилеми духовного та тілесного, культури і віри, інтерпретують всі ці процеси в контексті Гайдеггерової «фундаментальної онтології» та Бультманової «екзистенційної герменевтики», що змушує тлумачити культуру як еманацию релігійного пориву, пояснюючи її модусом релігійної віри у протестантському догматизмі 5-ти «тільки». У своїх працях більшість з них наголошує, що техногенна цивілізація призвела суспільство до втрати духовності, але не говорять, що причиною техногенного розвитку, культури споживацтва тощо є реформаційно-протестантський дух етики капіталізму.

Представники постсекулярної філософії, значною мірою сформованої на екзистенційних ідеях, доходять висновку, що витіснення Бога з сфери духовної культури не зробило людину вільною, а навпаки поставило в залежність від багато чого такого, яке їй ніколи би не знадобилося. Послідовники М. Гайдеггера та Р. Бульмана, як і багатьох інших філософів екзистенціалістського богослов'я, антропології, онтології та метафізики поділяють екзистенціалістську критику сучасного філософського сцієнтизму, шукаючи у такий спосіб якогось «винятково» філософського підходу до пояснення буття Бога та автентичності буття людини. Що з цього виходить, видно неозброєним оком.

Філософське постмодерністське богослов'я вбачає вихід у створенні нової теомної культури, яка начебто допоможе подолати напруження дихотомії між розумом і вірою, традицією і новаторством, каноном і свободою.

Звісно, що все це маячня. І найприкріше, що нею хочуть розбавити теологію і, зокрема православну, щоб сталося те, від чого застерігав Христос Спаситель – щоби сіль перестала бути солоною (Мт. 5, 13).

Один із американських релігійних філософів і протестантських богословів Мерольд Вестфаль поставив перед собою завдання «подолати онто-теологію» (Westphal, 2001) а, насправді, подолати М. Гайдеггера. Критикуючи останнього за працю «Буття і час», він дипломатично висловився, що буцімто М. Гайдеггер не виступав проти біблійного Бога, а проти того Бога, перед яким люди припадають на коліна, моляться, приносять жертви. Р. Соловій, виступаючи ідейним адвокатом Вестфалю, пише, що М. Гайдеггер – це не відмова від теїстичного дискурсу, а заперечення метафізичної традиції, що редукує поняття Бога до рівня засобу пояснення реальності, Який є доступний людському розумінню Його сутності [41, с. 135].

Серед прихильників постсекулярного богослов'я домінує думка про те, що теїзм в його «чистому» вигляді неможливий, називаючи при цьому причиною – інформаційне суспільство з його масовою свідомістю та скалярними формами культури. Ці теологи навіть схильні вважати, що нічого й нікому не можна протиставляти, а лише налагоджувати між ними конструктивний діалог. Іншими словами, потрібно мішати праведне з грішним, бо таке воно інформаційне суспільство. На наше глибоке переконання, інформаційне – не обов'язково безбожне, а тому ніколи не потрібно толерувати те, що противне Богові, що шкодить людині й підважує її автентичність буття.

Водночас об'єктивний характер парадигмальних соціокультурних трансформацій потребує оновлення богословського мислення і дискурсу загалом. Це підтверджує важливість богословських і філософсько-антропомістичних форм осягнення сутності буття, а надто ж з огляду на те, що, з одного боку, складна антропогенна ситуація розкріпачує особистість, а з другого, – породжує екзистенційний страх самотності і відчаю, страх через не вкоріненість у традиції буття церковного, національного та, зрештою, індивідуального. Р. Бультман з цього приводу зазначав: «Ми

запитуємо лише про те, яка з сьогоднішніх філософій пропонує найадекватніше уявлення для розуміння людського буття. Я вважаю, що нам належить навчатися в екзистенціалістської філософії (себто в Гайдеггеровій «фундаментальній онтології». – М. І.), позаяк центральний предмет досліджень цього філософського напрямку є якраз напрямком людського існування» (Бультман, 2004, с. 233).

Загалом неспроможність Гайдеггерової та Бультманової екзистенціальних філософських парадигм – онтологічної та герменевтичної – очевидні. Адже віруючі і, навіть ті, які хвалилися, що вони агностики чи атеїсти, у часи глибинних глобалізаційних зрушень, випробувань якихось загальних чи локальних або ж особистих бід і лих, прибігають до Бога, шукаючи й знаходячи відповіді і розраду в Ньому Живому, а не в мертвих методологіях.

Теоретики постмодерного богослов'я й послідовники філософсько-антропомістичних форм осягнення буття, схильні вважати, що завдяки модерному богослов'ю, появі нових вірувань вдасться знайти альтернативні образи життя, які заохочують людей вийти за межі православної догматики, Соборного вчення Церкви Христової, традиційних цінностей тощо. Все це, на думку послідовників екзистенціалістів, має розкрити перед людством нові можливості, але водночас і нові глобальні небезпеки. Ми цей процес називаємо інакше – відкрити ширше двері до пекла, над чим уперто працюють протестантські теологи єврейського походження, бо, складається враження, що саме їм найбільше заважає істинне християнство – християнство патристики «золотого віку» та епохи Вселенських соборів.

Обґрунтування філософсько-антропомістичні форми осягнення сутності буття, як складової постсекулярного богослов'я, спричинило проблему концептуального виявлення глибинних засад релігійної традиції і так званої деміфологізації, боротьби сучасності з традицією. Ця псевдо богослов'я прагне поширитися на всі сфери буття людства, а надто ж на осмислення реалій сучасного релігійного, політичного та соціокультурного життя. Для цього нав'язуються конкретні методологічні кліше, сконструйовані філософами та

теологами екзистенціальної філософської думки з синергічною антропологією, онтологічною та екзистенціальною герменевтикою, філософським символізмом тощо.

Спостерігаючи за тим, як світ невинно переживає інституційне і соціокультурне повернення релігії, вони не розуміють, що би ще таке придумати, аби запрацювала їхня постсекулярна парадигма, за ідеологічним і методологічним задумом якої, глибинні релігійні смисли, базовані на Одкровенні, мали би втратити сенс. Для цього навмисне вульгаризується сакральне, створюються різноманітні спотворені форми релігійності і виставляються як один рівень з релігійними настановами і практиками, джерелом яких є Святе Письмо як Слово Боже.

Ці псевдо-релігійні системи і їхнє богослов'я переслідують ціль підлаштуватися під пануючий раціональний, профанний світогляд. На тлі всіх цих зусиль і штучно формованих «релігійстворчих» процесів, «стара, як світ» ортодоксальна християнська традиція залишатися онтологічним принципом людини, суспільства, народу і більшості людства загалом.

Попри сконструйовані Гайдеггером методології «фундаментальної онтології» та Бультманової «екзистенціальної герменевтики» християнська релігійна традиція в її соціокультурному вимірі, націє – та державотворчому процесі, правдивому Богопізнанні та Богошануванні залишається головним засобом збереження правдивої віри та трансляції духовно-моральних цінностей, без яких неможливо уявити сучасну якість нашого буття і цивілізаційного поступу загалом.

Лише правдива Християнська віра (релігія і Церква) здатні одухотворити й посилити колективну ідентичність українського народу, що героїчно бореться за місце під сонцем, протистоїть кривавому кремлівському агресору. Між тим, серед незламних українських захисників воїнів, які віддають найцінніше, що в них є – життя – переважна більшість якраз тих, хто свято й непорушно береже історичну пам'ять, плекає національні традиції (історичні, релігійні, родинні) тих, які належать до Святої Соборної апостольської Церкви,

а не протестантських деномінацій з їхньою неортодоксією. Переважна більшість військових капеланів саме з ПЦУ, як традиційної християнської спільноти. Щоправда, протестанти мають кращий успіх там, де доставляють і розприділяють гуманітарну допомогу, бо їм не можна брати в руки зброю, а от боротися з вченням традиційної Церкви – так.

Отже, тенденції сучасного світу показують, що новостворені релігійні течії з їхнім постсекулярним богослов'ям і філософсько-антропомістичними формами осягнення буття – це дорога в нікуди. Вони перетворюються на нестримні імпульси руйнації традиційного укладу життя, традиційних моделей релігійності, нівелюють значення божественного Одкровення, породжують екстремізм і тероризм, що добре видно на прикладі «руського міру».

Власне ось цей розрив і явна диспропорція між глибинним духовним змістом релігії та культури, а відтак і її репрезентативними формами, серед яких головною була, є й залишиться Церква Христова, стали тією визначальною причиною не лише глибокої перманентної духовної кризи, а того, що світ опинився на порозі третьої світової війни.

Ми глибоко переконані, що Україна вистоїть, Бог допоможе нашим Воїнам-Захисникам встановити справедливий мир. Однак цей справедливий мир передбачає об'єктивну і безкомпромісну ревізію всього, того чим займалися упродовж останніх років релігійні юрисдикції та організації, управлінські центри яких перебувають за межами нашої країни.

ВИСНОВКИ

Історичні корені екзистенціального богослов'я належить шукати в Кантовій автономній концепції релігійності, в Шляйєрмахеровій герменевтиці, Гегелевій діалектиці, а також навіть Вольтеровому та Дідровому вільнодумстві з їх крайніми формами – атеїзмом. Не були чужими для теоретиків пізнього екзистенціалізму ідеї Толланда та Черберрі. Натомість світоглядно-ціннісні засади цього напрямку сформувалися під Гайдеггером «фундаментальної онтології» та Бультманової «екзистенціальної герменевтики».

Бібліографія проблематики екзистенціалізму, як філософського та богословського напрямків – доволі багата і строката за ідейно-ціннісним спрямуванням і науково-критичним потенціалом. Проаналізувавши низку фундаментальних праць, в тому числі й українських дослідників, ми дійшли переконливого висновку, що екзистенціалізм як філософська течія виник на початку ХХ ст. завдяки таким філософам-вільнодумцям і атеїстам, як М. Гайдеггер та К. Ясперс. Вони вважали, що зможуть зліпити «довершену» філософську систему – екзистенціалізм – (від лат. *Existencia* – існування). Проте їм мало, що вдалося. Більше того, якби Р. Бультан, не дослухався М. Гайдеггера й не запустив власний проект під назвою «екзистенційна герменевтика», – то справді все було би рівно до навпаки.

До предтеч екзистенціалізму належить релігійний філософ і відомий у всьому світі фізик Б. Паскаль (автор теодицеї), а також данський філософ С. К'єркегар. Саме вони були зачинателями екзистенціалізму, а їхній екзистенціалізм був наскрізь релігійно-богословський, а екзистенціалізм М. Гайдеггера, К. Ясперса, Ф. Ніцше – атеїстичний, хаотичний і не структурований. Він без наповнення ідеями екзистенційного богослов'я – тривіальний, що методологічно, що ідейно-ціннісно, що соціально-праксеологічно.

Хиба домінантних ідеологізмів, а відтак і спрямованості філософії М. Гайдеггера полягала у відкиданні метафізичного, себто сутнісного розуміння природи та покликання людини. Звертаючись до проблеми автентичності буття

людини, він зводив його до онтологічно-історичного виміру, а тому й наполягав на тому, щоби називати його філософські розмисли «фундаментальною онтологією», хоча насправді вона такою не була й не є.

Фундаментальна онтологія не може базуватися на жодній філософії, що не ґрунтується, або, принаймні, не враховує провідних ідей біблійної антропології, опертої на патристичну традицію й ортодоксальну богословську думку різних історичних періодів буття Церкви. Спекуюючи на вченні Церкви про людину, сотворену за образом Божим і подобою, а, отже, про її унікальність і неповторність, М. Гайдеггер її онтологічну автентичність виводить з так званої «фундаментальної онтології», де фундамент є не Бог як Творець, а людина, здатна творити і витворяти водночас. Теоретики цієї, по суті, атеїстичної теології, розглядали буття людини як абсолютне буття. Так було запропоновано хибну ідею філософії екзистенціалізму – ідея тотожності сутності й існування, що мала на меті замінити ідею тотожності мислення і буття, нав'язану науці німецькими філософами в епоху відродження і боротьби з християнським біблійним вченням про людину, її природу та покликання.

Для цього М. Гайдеггеру потрібні були ідеологічні «підпори», однією з яких став Р. Бульман з своєю екзистенціальною герменевтикою. Для його герменевтики важливим є зосередження уваги не на Богові, а на людині – на її існуванні. Вона в межах їхньої методології мусить обов'язково набути рис емпіричної особистості, її необхідно вилучити з будь-яких систем (релігійних, політичних, соціальних). Тут вони не оригінальні зовсім. Спочатку вони вийняли з природного лона – з Церкви Біблію, – щоби далі, як кажуть в народі, «натягувати кожен на своє копито» (себто тлумачити від вітру голови своєї), а потім зробили те ж саме з людиною. Відокремивши її від родини, родинних цінностей, від «малої» та «великої» Церкви, причастивши її ізмами екзистенціалізму, їй легше нав'язати уявлення про світ як такий, що повний внутрішніх суперечностей, позбавлений закономірностей, логічного зв'язку, часової послідовності тощо. Словом, що Богу до нього, як до самої людини немає жодного діла.

Через кілька років розвою екзистенціалізм почав ставати атеїстичною методологією, а точніше ідеологією. Вона ґрунтується на твердженні, що буцімто людська сутність – це розгортання людського існування тутешньому світі. В результаті, важливо було заперечити трансцендентна природа людського буття. Цей безглуздий атеїстичний екзистенціалізм дійшов до того, що залишав людину наодинці з собою, без ідеї Бога й ідеї безсмертя особистісного начала. Ідеологія атеїстичного екзистенціалізму – це псевдофілософія, провідною ідеєю якої є абсолютна самотність, беззахисність і безпорадність людини. Нам видається, що цю філософію було придумано навмисне для самогубців.

Коли екзистенціалізм у середині 50-х років ХХ ст. став виходити за межі розумного й претендувати на оформлення як самостійна філософська течія – атеїстичного богослов'я, Римський Папа Пії XII (1939–1958). Православні промовчали, бо їм було вигідно, що би це вчення підважувало авторитет Католицької Церкви. Однак антихристиянський екзистенціалізм негативно позначився на розвиток богослов'я загалом, а не лише католицького.

Щоби не йти на відверту конфронтацію і конфлікт, М. Гайдеггер став трактувати богослов'я як систему позитивного знання. Але самих декларацій, схоже, вже було вже замало. Тоді він вирішив запустити інший проект – релігійно-богословську концепцію філософської антропології Рудольфа Бульмана. Мислення останнього справді відрізнялося від екзистенційних казусів першого. Річ у тім, що Р. Бульман – це протестант єврейського походження й притримувався тих методологічних настанов, які мали підважувати основи традиційного християнського вчення на користь протестантизму. Тому Бульманове мислення – загалом богословське, але не ортодоксальне. На ряду з Гайдеггеровою «фундаментальною онтологією» воно склало світоглядну основу екзистенціальної філософії, змістивши її у бік противного тлумачення теології. Це дало підстави багатьом філософам говорити про М. Гайдеггера та Р. Бульмана як про теоретиків екзистенційного богослов'я. Але, на наше переконання, їхні погляди далеко не теологічні, оскільки

в основі їхньої філософсько-релігійної думки лежить ідея філософсько-антропомістичні форм осягнення сутності буття.

Ці настанови близькі до філософії Ф. Ніцше, який ще більшою мірою, ніж М. Гайдеггер, запліднив глибинні настрої атеїстичного екзистенціалізму, який сьогодні теж багато хто прагне видати за християнські погляди.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА Літератури

1. Аверинцев С. Дialeктическая теология. *Современная западная философия*: Словарь. Москва, 1991. С.95–96.
2. Аверинцев С. Теология. *Философская энциклопедия*: В 5-ти т. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т.5. С.200 – 202.
3. Альтицер Т. Гегель и христианский Бог. Смерть Бога: Евангелие христианского атеизма. Москва, 2010. С.141 – 169.
4. Аляев Г. Філософський універсум С. Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ ст. Київ : ПАРАПАН, 2002. 368 с.
5. Антонов К.М. Теология как научная специальность. *Вопросы философии*. 2012. № 6. С.73 – 84.
6. Анц В. Диалог Хайдеггера с традицией. Философия Мартина Хайдеггера и современность. Москва, 1991. С.53 – 61.
7. Арендт Г. До 80-річчя Мартіна Гайдеггера / Мартін Гайдеггер очима сучасників. К.: Стилос, 2002. С.42–50.
8. Бенуа, А. де. Листування Юнгера з Гайдеггером. – Режим доступу : <http://politosophia.org/page/lystuvannia-yungera-z-haideggerom.html>.
9. Бенуа, А. де. Юнгер, Хайдеггер и нигилизм. – Режим доступу : <http://konservatizm.org/konservatizm/konservatizm/170212172250.xhtml>.
10. Бультман Р. Иисус и Павел. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Москва, 2004. Т.1. 42 – 57.
11. Бультман Р. Иисус Христос и мифология. *Вера и понимание*. Москва, 2004. Т.1–2. С.211–248.
12. Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности. История философии / Отв. ред. И.И.Блауберг. Москва, 2008. Вып.13. С.116 – 140.
13. Бультман Р. Немецкий народ и Израиль. Избранное: Вера и понимание. Москва, 2004. Т.1- 2. С.268 – 274.

14. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Избранное: Вера и понимание. Москва, 2004. Т.1-2 2. С.7 – 42.
15. Бультман Р. Происхождение типологии как герменевтического метода. Избранное: Вера и понимание. Москва, 2004. Т.1. С.77 – 488.
16. Бультман Р. Христианство как восточная и как западная религия. Избранное: Вера и понимание. Москва, 2004. Т.1. С.643 – 663.
17. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Москва, 1988. С. 550.
18. Гайдеггер М. Гельдерлін та сутність поезії [пер. з нім. Т. Возняка]. Тексти та переклади. Харків: Фоліо, 1998. С. 345-360.
19. Гайдеггер М. Дорогою до мови / Пер. з нім. В. Кам'янця. Л.: Літопис, 2007. 232 с.
20. Головка Б.А. Онтологія існування людини у Мартіна Гайдеггера / Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія. – К.: Український Центр духовної культури, 1999. С. 161–178.
21. Данканіч М. Ранній та пізній М. Гайдеггер : ключові ідеї «Die kehre» перспективи. *Соціально-політичний журнал*. Дніпро: Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара № 3, 2020. С. 4–9.
22. Дахній А. Автентичність перед обличчям смерті: танатологічна проблематика у мисленні Мартіна Гайдеггера і Льва Толстого. *Sententiae. Наукові праці Співки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства)*. XXVII № 2. 2012. Вінниця, 2012. С. 67–76.
23. Дахній А. Два джерела екзистенціального мислення Мартіна Гайдеггера. *Sententiae. Наукові праці Співки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства)*. XXII №1. 2010. Вінниця, 2011. С. 63–74.
24. Дахній А. Людське існування в горизонті смерті: рефлексія екзистенційного мислення. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки*. № 9. Львів, 2006. С. 24–35.
25. Дахній А. Мартін Гайдеггер та екзистенційна філософія: монографія. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2018. 250 с.

26. Дахній А. Секуляризація релігійних ідей С. К'єркегора в екзистенціально-феноменологічній філософії М. Гайдегера. Феноменологія і релігія. Щорічник Українського феноменологічного товариства. 2009. Київ, 2010. С. 34–46.

27. Ємельяненко Г. Проблема екзистенції людини між теологічним та філософсько-раціональним осмисленням світу. *Філософські обрії сьогодення*. Збірник наукових праць / за заг. ред. Берегової Г. Д., Рупташ Н. В. Херсон: ДВНЗ «ХДАУ», 2018. С. 59-63

28. Ємельяненко Г. Д., Райда К. Ю., Шевченко С. Л. Цінності та постекзистенціалістське мислення. Кам'янець.-Подільський С., 2012.

29. Жадько В. А. Розуміння філософії у вченні М. Гайдегера. *Культурологічний вісник: науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни*. Запоріжжя, 2018. Вип. 38 (2). С. 68-80.

30. Зайцева З.Н. Мартин Хайдеггер: язык и время. Пер. с нем.; Под ред. А. Л. Доброхотова. Москва : Высш. шк., 1991. – С. 159–177.

31. Залужна А. Морально-естетичні засади фундаментальної онтології М. Хайдеггера. *Вісник Житомирського державного університету*. Вип. 54. Філософські науки. С. 8–11.

32. Катехизис. Сповідання православної віри. Львів : Добрий Пастир, 2017. С. 114. 258 с.

33. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / Пер. з фр. В. Ляха, О. Марштупенко. К.: Унів. вид-во “Пульсари”, 2004. 148 с.

34. Матюх М. Проблема емпатії в М. Гайдеггера: мистецтво як спосіб вчування в буття. *Релігія та Соціум*. 2014. – №1-2 (13-14). С. 226-230.

35. Михайлов, И. Полемика феноменологов по проблемам онтологии и антропологии: «неспособность к разговору» (Гуссерль и Хайдеггер, 1928-1930-е гг.). *Философия и культура*. №4. С. 593-602.

36. Мінаков М. Підстави аналізу досвіду у феноменології М. Гайдеггера: між критичною і абсолютною філософією. *Практична філософія*. 2006. № 1. С. 140–148.

37. Мозговий Л. Антропомістичні константи в структурі світогляду: Монографія. Вид. 3-тє, перероб. і доп. Слов'янськ: Друкарський двір, 2013. 280 с.
38. Рікер П. Ідеологія та утопія. Київ : Дух і Літера, 2005. 386 с.
39. Рікер П. Історія та істина. Київ : Видавничий дім «КМ Академія», 2001. 396 с.
40. Соловій Р. Виникаюча церква. Черкаси: Коллоквиум, 2014. 328 с.
41. Соловій Р. Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтикохристиянської спільноти у контексті постмодерну. *Філософська думка*. Sententiae. Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. Вінниця: ВНТУ, 2013. С.133–144.
42. Табачковський В. Погляд на предмет філософії як на метаантропологію. *Філософська думка*. К., 1998. С.123–126.
43. Таранов С. Лев Шестов: мандрування по душах як метод історико-філософського дослідження. Наукові та освітянські методології та практики. К., 2003. С.250 – 257.
44. Таранов С. Теологічний екзистенціалізм: монографія. Київ : Четверта хвиля, 2014. 328 с.
45. Тиллих П. Динамика веры. Теология культуры [пер. с англ. Е. Балагушкин, О. Боровая та ін. Москва Юрист, 1995. 479 с.
46. Філософські засновки екзистенціальної теології (антропологічні, онтологічні та гносеологічні аспекти). Київ : Автограф, 2018. 384 с.
47. Хайдеггер М. О сущности истины. Разговор на проселочной дороге: Сборник / Пер. с нем.; Под ред. А.Л. Доброхотова. Москва: Высш. шк., 1991. С. 8–27.
48. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. *Время и бытие*. Москва, 1993. С.192–220.
49. Хайдеггер М. Что такое метафизика? Время и бытие: Статьи и выступления. Москва : Республика, 1993. С. 16–27.
50. Шевченко С. Християнська богослов'я та екзистенціалізм : монографія. Київ : Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. 438 с.

51. Шевченко С. Онтологічний вимір екзистенції в філософії М. Гайдеггера: “Das selbst” versus “Das man” (2009). URL. : http://vlp.com.ua/files/11_51.pdf
52. Щербак С.І. Соціальність як спосіб буття людини у світі (М. Гайдеггер). *Мультиверсум: Філософський альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В. Лях. Вип. 35. Київ : Укр. Цент духовної культури, 2003. С. 62–70. 28.*
53. Gabriel L. Existenz Philosophie. Dialog der Positionen. Wien / München: Verlag Herold, 1968. 370 s.
54. Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing. 1989. № 6. S. 235–274.
55. Heidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. Hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing. 1989. № 6. S. 235–274.
56. Sheehan T. Nihilism : Heidegger/Jünger/Aristotle / T. Sheehan // Phenomenology : Japanese and American Perspectives. – Dordrecht, the Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 1998. — Режим доступу : <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/98-NIHIL.pdf>.
57. Zimmerman E.M. The Development of Heidegger’s Nietzsche-Interpretation. 2005. Vol. II. — Режим доступу : <http://www.colorado.edu/ArtsSciences/CHA/profiles/zimmpdf/The%20Development%20of%20Heidegger.pdf>.