

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ**

ЄМЕЛЬЯНЕНКО Ганна Дмитрівна



УДК 2 – 12: 141.32

**ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ: ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСНОВКИ
І ОСОБЛИВОСТІ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ**

09.00.11 – релігієзнавство

АВТОРЕФЕРАТ
дисертації на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Київ – 2018

Дисертацією є рукопис.

Робота виконана на кафедрі філософії, соціально-політичних і правових наук ДВНЗ “Донбаського державного педагогічного університету” (м. Слов’янськ).

Науковий консультант:

доктор філософських наук
ШЕВЧЕНКО Сергій Леонідович,
ПВНЗ “Європейський університет”,
завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін та іноземних мов (м. Київ)

Офіційні опоненти:

доктор філософських наук, доцент
ГАВРИЛЮК Тетяна Вікторівна,
Національна академія статистики, обліку та аудиту, завідувач кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін

доктор філософських наук, професор
ФИЛИПОВИЧ Людмила Олександрівна,
Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, завідувач відділу філософії та історії релігії

доктор філософських наук, доцент
ШЕПЕТЯК Олег Михайлович,
Київський університет імені Бориса Грінченка, професор кафедри філософії

Захист відбудеться “27” вересня 2018 року об 14⁰⁰ год. на засіданні спеціалізованої вченої ради Д 26.161.03 Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України за адресою: 01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4.

З дисертацією можна ознайомитися у бібліотеці Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України за адресою: 01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4.

Автореферат розісланий “27” серпня 2018 р.

Вчений секретар
спеціалізованої вченої ради,
кандидат філософських наук, доцент



О. В. Бучма

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РОБОТИ

Актуальність теми дослідження. У відомій енциклопедії Іоана Павла II “*Fides et ratio*”, оприлюдненій наприкінці минулого століття, було проголошено, що Церква, й досі, вбачаючи у філософії шлях до здобування головних істин про існування людини, вважає її необхідним інструментом, що допомагає глибше пізнати віру й передати євангельські істини тим, хто їх ще не відає. Ця енциклопедія стала фактичним продовженням також історично відомого послання “*Aeterni Patris*” Папи Лева XIII, в якому свого часу й було сформульоване фундаментальне значення філософії для віри і теологічних пошуків.

Глибинний зв'язок богословської мудрості з філософським знанням у посланні Іоанна Павла II розцінювався як найбільш оригінальний елемент спадщини, яку використовує християнська традиція. А це, у свою чергу, й спричинило його заклик до початку нового критичного діалогу “як із всіма течіями сучасної філософської думки, так і з усією філософською традицією, незалежно від того, чи вона є співмірною слову Божому, а чи ж суперечить йому” (*Fides et ratio*, p. 61).

Водночас, останні десятиліття XX і початок XXI ст. позначилися бурхливим розвитком філософських засад теологічного мислення, з одного боку, а також появою нових й доволі неочікуваних альтернативно-філософських інтерпретацій й світоглядного розуміння сутності і призначення релігійного мислення загалом, з іншого. І нові концепції постмодерністської теології, і нарративна теологія Г. Фрайя і Е. Фукса, і теологічні концепції “Смерті Бога” У. Гамільтона і Т. Альтицера, і секуляризована теологія П. ван Б'юрена та Х. Кокса, і “телогія надії” Ю. Мольтмана почали претендувати на взірць кардинальної трансформації або ж навіть абсолютного заперечення метафізичних засад теологічного мислення. Екзистенціальна та постекзистенціалістська теологія також відіграли у цих процесах далеко не останню роль. І екзистенціальна есхатологія Г. Слейта, де було використано метод екзистенціальної діалектики М. Бердяєва, і екзистенціальна герменевтика та екзистенціальна феноменологія релігії М. Вестфалія у реінтерпретаційному рухові діалектичного методу С. К'еркегора та П. Рікера, і багато інших взірців постекзистенціалістських варіантів екзистенціалізованої теології разом зі своїм виникненням викликали бурхливі дискусії серед дослідників сучасної філософії релігії.

Вітчизняне релігієзнавство лише починає “підступати” до вивчення і систематичного аналізу цих процесів, хоча останні безпосередньо пов'язані і з подальшою долею релігії у новітньому, секуляризованому світі, і з тими процесами, які відбуваються у традиційній релігійній культурі.

Актуальність запропонованої теми і обумовлена потребою одер-

жання нових знань щодо трансформації філософських засад традиційного християнства у наш час, знання щодо інновацій, які пропонуються створювачами “нової” постекзистенціалістської та постмодерністської теології.

Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Робота виконана на кафедрі філософії, соціально-політичних і правових наук ДВНЗ “Донбаський державний педагогічний університет” (м. Слов’янськ) в рамках планової теми науково-дослідної роботи 0115U003308 “Особистість і суспільство в XXI столітті: концепції та тенденції розвитку” (I кв. 2015 – IV кв. 2019).

Метадослідження полягає у висвітленні світоглядно-філософських (онтологічних, гносеологічних та антропологічних) засад теологічних та релігійно-філософських концепцій представників екзистенціальної теології, виявлення їх загальних, спільних та відмінних характеристик для визначення доцільності та вірогідності впровадження у вітчизняне релігієзнавство термінологічного позиціонування екзистенціальної теології як окремого напрямку сучасного теологічного мислення.

Для досягнення поставленої мети формулюються наступні **завдання:**

- дослідити зміни світоглядно-філософських (онтологічних, гносеологічних та антропологічних) засад теологічного мислення у процесі формування к’єркегоріанського напрямку екзистенціальної теології. З цією метою:

- визначити особливості гносеологічного й онтологічного підґрунтя та антропологічної концепції С. К’єркегора;

- дослідити характер взаємозв’язку між філософським підґрунтям релігійного вчення С. К’єркегора та релігійного вчення М. Бердяєва;

- визначити сутність світоглядно-філософських засад богослов’я М. Бердяєва;

- визначити специфіку підходу К. Барта до процесу екзистенціалізації теології у першій половині XX століття;

- дослідити головні філософські та методологічні особливості формування гайдеггеріанського напрямку у розвиткові екзистенціальної теології. З цією метою:

- з’ясувати сутність взаємозв’язку фундаментальної онтології М. Гайдеггера з метафізичними засадами християнського релігійного мислення, висвітлити онтологічні та методологічні підстави для трансформації теології, закладені М. Гайдеггером у філософсько-релігійну культуру XX століття;

- проаналізувати специфіку та характер застосування гайдеггерівської методології в процесах інтерпретації біблійних текстів

Р. Бульгманом;

– дослідити особливості звернення Дж. Ваттімо до гайдеггерівських онтологічних і метафізичних постулатів в процесі спроб удосконалити загальну світоглядну концепцію католицизму;

– розкрити філософсько-методологічні передумови концептуалізації та становлення *екзистенціалізованої теології* на прикладі вчення П. Тілліха;

– висвітлити сутність інтерпретації світоглядно-філософських засад в концепціях “смерті Бога” У. Гамільтона та Т. Альтицера;

– надати наукову оцінку практиці використання терміну “екзистенціальна теологія” у вітчизняних релігієзнавчих дослідженнях.

Об’єкт наукового дослідження – релігійно-філософські і теологічні концепції С. К’еркегора, М. Гайдеггера, К. Ясперса, К. Барта, Р. Бульмана, Ф. Гогартена, К. Ранера, Дж. Ваттімо, П. Тілліха, Т. Альтицера, У. Гамільтона та їх роль у процесі виникнення, становлення та розвитку екзистенціальної теології в Європі та США.

Предмет наукового дослідження – особливості світоглядно-філософських (онтологічних, гносеологічних та антропологічних) засад різних напрямків екзистенціальної теології, специфіка її концептуалізації і дослідження в сучасному вітчизняному релігієзнавстві.

Методи дослідження. В дисертаційному дослідженні були використані методи загальнонаукового характеру: аналізу і синтезу, цілісності та системності, формалізації і узагальнення, диференціації та інтеграції. Основопокладаючу роль в дослідженні відіграли такі методи академічного релігієзнавства, як метод об’єктивності, історичності, позаконфесійності, світоглядного плюралізму, релігієзнавчої компаративістики, синтезу ретроспективного та перспективного дослідження релігійних процесів тощо; методологія та методика, застосована у працях А. В. Арістової, А. О. Баумейстера, І. В. Богачевської, В. Є. Єленського, А. М. Колодного, О. Н. Сагана, Л. О. Филипович, С. Л. Шевченка, П. Л. Яроцького та інших вчених.

Дослідження загалом вимагало комплексного підходу, об’єднання загальнонаукової, філософсько-релігієзнавчої і історико-філософської методології, яка б дозволила виявити сенс процесів екзистенціалізації у релігійному мисленні, порівняти найрізноманітніші екзистенціалізовані концепції сучасної теології, проаналізувати й сформулювати висновки щодо специфіки їхніх онтологічних, гносеологічних та антропологічних засад. Дисертант також спирався на досвід релігієзнавчого аналізу, застосованого у монографічних і дисертаційних працях В. Д. Бондаренка, Т. В. Гаврилюк, В. І. Докаша, П. Ю. Павленка, І. Б. Остащука, Є. А. Харьковщенко, М. М. Черенкова, О. М. Шепетька та багатьох інших дослідників.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у типологічному співставленні й оцінці світоглядно-філософських (онтологічних, гносеологічних і антропологічних) аспектів різних релігійно-філософських і теологічних концепцій представників к'єркегоріанського та гайдеггеріанського напрямків у розвитку екзистенціальної теології, висвітленні ступеня адекватності аналізу методологічної та ідейної кореляції екзистенціалізму і християнської теології XIX – XXI століття у працях сучасних дослідників та оцінці правильності застосування відповідної термінології у науковому обігові сучасного вітчизняного релігієзнавства, пов'язаної з феноменом виникнення, становлення та концептуалізації екзистенціалізованої теології апофатичного і катафатичного типу.

В дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві доведено, що:

– к'єркегоріанська традиція, або ж к'єркегоріанський напрямок розвитку екзистенціальної теології, у своїх світоглядно-філософських засновках спирався на відстоювання автономії волі (суб'єктивного духу), пріоритет чуттєвості та моральних засад у релігійному житті, ідею динамізму та розвитку людської свідомості, діалектику духу і заперечення метафізики як теоретичного підґрунтя теології;

– спроби С. К'єркегора повернутися до феномену біблійної релігійності, відстоювання чистоти християнства – “християнства достеменного” (Christentum) усупереч “християнству існуючому” (Christenheit), устремління до “природності” релігійної віри, постулювання абсолютної невимовності її досвіду, які у XX столітті були “підхоплені” й розвинуті М. Бердяєвим, своїм корінням сягали полеміки С. К'єркегора з пієтизмом і романтичною теологією Новаліса і Шляйєрмахера, абсолютним ідеалізмом Гегеля, ідеями А. Річля, І. Канта, Кедворта, Землера, Лессінга, і розвивалися в руслі відомої традиції християнства, яка розпочиналася посланнями апостола Павла, середньовічною теологією Тертуліана й Августина, містикою Паскаля та протестантизмом М. Лютера;

– перетворення С. К'єркегором людини на головний предмет досліджень у філософсько-релігійному мисленні, розвертання його у бік антропологізації є відповідним бердяєвському персоналізму та антропологічним засадам бердяєвської концепції, а відчайдушна боротьба за гуманістичні ідеали християнства, боротьба за людину, за “всепереможний оптимізм” християнського світоспоглядання С. К'єркегора – “екзистенціальної есхатології” та “екзистенціальному християнству” М. Бердяєва;

– філософські засновки у вченні С. К'єркегора відповідним чином спричинили і його особливу позицію у розумінні та інтерпретації християнства і християнської догматики в екзистенціальної теології. Якщо мати на увазі процес “екзистенціалізації” християнства М. Бердяєвим і пов'язувати його початок з есеїстикою С. К'єркегора, то одним з голов-

них чинників цього процесу слід вважати методологічну переорієнтацію інтерпретативної свідомості з мислення узагальнюючого та системоутворюючого характеру на мислення, з'орієнтованого на розуміння реальності з позиції екзистенційно конкретизованої суб'єктивності. У намаганні продемонструвати сенс християнської догматики у світлі його сприйняття та відчування кожною людською особою С. К'єркегор у своїх працях й “концептуалізував” історичний прецедент релігійного мислення, започаткованого Ф. Шляйєрмахером, у якому відтворення християнської культури і текстів Святого Писання, християнської церковної догматики у визначенні буттєвої істинності останніх пов'язувалося, насамперед, з феноменом психо-емоційного контексту людського сприйняття;

– відкидання катафатичної теології, як такої, що “знаходиться у владі соціальних навіювань”, мислить Бога в категоріях соціальних відносин володарювання, було здійснене М. Бердяєвим внаслідок його переконання у тому, що представники цієї теології, провокуючи “спотворене переживання віруючими ідеї Бога і Божого Промислу”, утверджують триумф рабської ідеї Бога, панування ідолів; невірне розуміння відносин між Богом і людською свободою; антилюдяну організацію відносин між християнством і царством Кесаря, між церквою і державою; панування принизливого для Бога і для людини “судового розуміння християнства і спокути”;

– на відміну від К. Барта, М. Бердяєв до екзистенціалістської позиції у розумінні християнства йшов власним шляхом через психологічне та психоемоційне налаштування на кардинальний спротив та відсутність будь-яких компромісів з фактами несправедливості, поневолення, соціального утиску, несвободи і абстрактним теоретизуванням, що приховувало за раціоналістичними наукоподібними філософськими теоріями пізнання і катафатичною теологією космоморфізм і соціоморфізм традиційної християнської догматики. Ставлення М. Бердяєва до християнства почало формуватися як психо-емоційне, духовно-внутрішнє і, за своєю сутністю, вільне від усталеного розуміння традиційної християнської догматики відношення, як “первинно-внутрішнє духовне одкровення у душі появи Христа-Боголюдини” через специфічну особистісну світоглядну позицію мислителя;

– взаємозв'язок поміж філософією М. Бердяєва та С. К'єркегора виник не шляхом “ідейного, або ж методологічного запозичення, як це було у випадку подібного взаємовідношенн поміж ідеями С. К'єркегора та К. Барта. Подібність мислення, світогляду і методології С. К'єркегора і Бердяєва виникла також і внаслідок збігу розуміння і ставлення обох мислителів до відповідних концептів онтології, гносеології і антропології їхніх філософсько-релігійних систем.

– “відштовхуючись” від філософії І. Канта як своєрідного взірця релігійно-філософського протестантизму, М. Бердяєв створив влас-

ну “теорію пізнання”, онтологію і антропологію, які ґрунтуються на: спротиві раціоналізму, запереченні можливості виразити буття у понятті, зневірі у раціональності самого буття, ірраціональному, синтетичному та інтуїтивному “схопленні реальності” за допомогою мислення, яке функціонує поза раціоналістичним дискурсом і ґрунтується на духовному досвіді (“цілісному житті духу”), деоб’єктивації процесу пізнання і реальності, свободі та творчості як головних пріоритетів суб’єкта пізнання та самореалізації людської особистості у реальному житті;

– філософське вчення М. Бердяєва було кваліфіковане як суб’єктивний ідеалізм, хоча сам він заперечував таке її визначення, стверджуючи, що вона належить до філософії екзистенціального типу, розуміючи останню як філософію спрямовану на ліквідацію об’єктивації та виявлення тотожності між долею людини і долею світу. У його “екзистенціальній онтології” “першо-життя” було визначено творчим актом, свободою, носієм першо-життя – особистістю, суб’єкт, дух, але не “природа”, не “об’єкт” і навіть не феномен буття. Об’єктивність, натомість, перетворилась на позначення поневолення духу, породження розірваності, роз’єднаності і ворожнечі суб’єктів, особистостей, “духів-істот”;

– найхарактернішою рисою філософсько-релігійної онтологічної концепції М. Бердяєва було покладення в якості а рїогї усїєї її категоріальної системи феномена свободи та людської творчості. Специфіка “екзистенціального християнства” М. Бердяєва полягала і у встановленні особливої співвимірності між людиною і Богом, і у тезі про “вічну людяність” Бога, поза якою, на його глибоке переконання, навряд чи можна адекватно зрозуміти й проінтерпретувати й саму можливість Одкровення;

– теологічна концепція К. Барта може бути розглянута як складова процесу екзистенціалізації європейської теологічної думки лише частково через його незгоду та критику головних онтологічних, гносеологічних і антропологічних екзистенціалістських позицій та наполягання на їхній неприйнятності для теології;

– заперечення М. Гайдеггером онтологічної можливості “зведення” релігійного сущого до сущого інших типів, осмислення сутності теологічного мислення з позицій екзистенційної аналітики буття, феноменологічний опис досвіду священного як вимірювання явленості у бутті божественного в інтерпретації поезії Гельдерліна як топології буття, відкрили в історії теології ХХ століття нову сторінку та розширили перспективи методологічних інновацій у розвитку теологічного мислення;

– в гайдеггеріанському напрямку екзистенціальної теології і була зроблена спроба методологічно, гносеологічно і онтологічно реалізувати

ті можливості, які були “закладені” М. Гайдеггером у його проектах феноменологічного дослідження релігійного досвіду раннього християнства, деструкції традиційної онтології з її розподілом на стару, віджила, так звану онто-теле-ологію (як таку, що базується на неправомірному метафізичному поділенні буття на два світи і продукує “забування буття” та затьмарення його справжньої сутності), і постульовану у якості ідеального взірця – “нову теологію”, що базується на розумінні екзистенційної “відкритості буття”, священному як мірі божественного, екзистенційній аналітиці буття та герменевтиці онтологічних понять;

– Р. Бультман використав і спробував реалізувати лише одну з можливих перспектив “оновлення” християнської догматики, намічених М. Гайдеггером, не “онтологічну”, а методологічну: його інвективою було застосування екзистенційно-герменевтичного аналізу для реінтерпретації смислів біблійних текстів;

– теологічна практика Дж. Ваттімо також унаочнює сучасні устремління європейських теоретиків продовжити застосування екзистенціалістських (якщо М. Гайдеггера традиційно відносити до представників екзистенціалістської традиції) постулатів для осучаснення християнської догматики та релігійного мислення. Інтерпретація італійським мислителем сенсу звернення М. Гайдеггера до християнської спадщини вочевидь слугує ідеї створення “нового християнства” на новій “теоретичній” базі – не метафізичному, не онто-теологічному мисленні. Створення християнства і можливостей для віри людей, яка б відповідала сучасним умовам історичної ситуації, новим уявленням про світоустрій та світорозуміння, які й формуються у наш час у парадигмі постмодерністського мислення;

– в екзистенціалізованій теології П. Тілліха дійсно присутні мотиви гайдеггерівського “слухання буття”, де до онтологічних понять шлях пролягає через екзистенціалістську символіку та екзистенціалістськи трансформовану онтологію з її зверненням до “буття-як-такого”, “ось-буття”, переосмислення співвідношення іманентності і трансцендентності Бога, проте П. Тілліх гносеологічно розвернув теологію в бік від філософії класичного екзистенціалізму з його інвективою заперечення доцільності раціонального пізнання у сфері духовного досвіду;

– “систематична теологія” П. Тілліха не має нічого спільного з тенденцією філософії класичного екзистенціалізму до дерационалізації філософсько-релігійного мислення. Поняття історичного синтезу медитативної піднесеності, теологічної проникливості та раціонального аналізу, уведення до контексту теологічного мислення принципів семантичної, логічної та методологічної раціональності підтверджує спрямованість мислителя на заперечення й несприйняття сліпого та фанатичного ірраціоналізму, у якому подеколи прямо звинувачува-

ли екзистенціалістську традицію. Специфічною особливістю вчення П. Тілліха можна беззаперечно вважати його відчайдушне відстоювання вагомості та значимості раціонального (логічного) мислення у теології і, водночас, унікальний спосіб застосування екзистенціалістських постулатів для “доповнення” теологічних “можливостей” у поясненні змісту та сенсу християнської віри;

– теологія “смерті Бога” У. Гамільтона і Т. Альтицера є уособленням позитивної практики у трансформації теоретичних засад протестантської теології шляхом реіновації її догматики за допомогою методу екзистенціальної діалектики, через ствердження тотальної присутності Бога у Христі та розвитку Втіленого Слова у його кенотичному рухові від історичного Ісуса до загального тіла людства і кожної конкретної людини персонально. Через впровадження нового значення “Бога віри” як невинного процесу його самозаперечення і кенотичного перетворення в історії.

У дисертації доведено, що екзистенціальна теологія як певний тренд сучасного теологічного мислення не має спільного, теоретично і понятійно визначеного світоглядно-філософського підґрунтя, і розвиваючись у спрямуваннях гайдеггеріанського та к’єркегоріанського типу, характеризується використанням різноманітного “методологічного знаряддя”, що застосовується з метою осучаснення християнської догматики. До її методологічних засобів відносяться й екзистенціальна феноменологія релігії, й екзистенціальна герменевтика релігії, як методи катафатичного варіанту екзистенціалізації теологічного мислення, й екзистенціальна діалектика, і екзистенціально-трансформоване заперечення онтологічних, гносеологічних засад класичної метафізики в сучасному теологічному дискурсі, – як методи її апофатичного варіанту.

Усе викладене вище спрямовує й на висновок про те, що термінологічно найкращим варіантом визначення тренду екзистенціальної теології у його “широкому розумінні” доцільніше було б використовувати термін “екзистенціалізована теологія”, а не термін “екзистенціальна теологія”.

Теоретичне та практичне значення дисертації полягає у виявленні специфіки філософських засад екзистенціалізованої теології, дослідженні процесів виникнення, становлення та розвитку її к’єркегоріанського та гайдеггеріанського напрямків. В релігієзнавчому вітчизняному науковому тезаурусі вперше детальне визначення дістала практика екзистенціально-діалектичного інноваційного оновлення християнства у філософсько-богословських вченнях Т. Альтицера та У. Гамільтона, здійснене уточнення категоріально-понятійного характеру щодо доцільності класифікації досліджуваного напрямку теології як теології екзистенціальної.

Результати дослідження впроваджено при написанні автором окре-

мих підрозділів до кількох видань навчального посібника “Теоретичні проблеми сучасної етики” (2012 р.) (друге видання 2013 р.), рекомендованого Міністерством освіти і науки, молоді та спорту України для студентів вищих навчальних закладів (лист № 1/11-18463 від 29.11.12), навчального посібника “Релігієзнавство”, рекомендованого Міністерством освіти і науки, молоді та спорту України для студентів вищих навчальних закладів (лист № 14/18.2-2315 від 24.10.2005р.), використані у підготовці навчальних програм і в лекційних курсах з гуманітарних дисциплін у Донбаському державному педагогічному університеті. Результати дисертації можуть бути застосовані у практиці покращення міжконфесійного діалогу, у формуванні загальної картини розвитку сучасної релігійної думки. Вони сприятимуть покращенню підготовки різноманітних навчальних курсів для викладання богослов’я, релігієзнавства, релігійної філософії, аксіології, релігійної етики.

Особистий внесок дисертанта. Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Усі опубліковані праці дисертанта за темою докторської дисертації (монографія, статті та ін.) написані без співавторів. Кандидатська дисертація на тему “Екзистенціальна психологія як феномен постекзистенціалістського мислення” була захищена у 2008 році, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовувались.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретичні положення, висновки, науково-методологічні розробки та ідеї дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук ДВНЗ “Донбаського державного педагогічного університету” (м. Слов’янськ) та засіданнях кафедри гуманітарних дисциплін та іноземних мов ПВНЗ “Європейського університету” (м. Київ).

Результати дослідження були оприлюднені на міжнародній науково-практичній конференції “Світ та суспільство: історія, сучасність, майбутнє” (27-28 квітня 2012 р., м. Одеса); XII науково-практичній конференції “Духовні цінності українського народу у світлі співпраці суспільствознавства і богослов’я” (17 травня 2012 р., Київ); міжнародній науково-практичній конференції “Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітаристики у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти” (30-31 травня 2012 р., м. Луганськ), міжнародній науково-практичній конференції “Актуальні напрями розвитку суспільних наук” (17-18 серпня 2012 р., м. Львів), всеукраїнській науково-теоретичній конференції “Філософія в умовах сучасних соціокультурних викликів” (11-12 жовтня, 2012 р., м. Черкаси), міжнародній науково-практичній конференції “Людина і релігія” (14-16 березня 2013 р., м. Мінськ); міжнародній науковій конференції КНУ ім. Т. Г. Шевченка “Дні науки філософського факульте-

ту – 2013” (16-17 квітня, 2013 р., м. Київ); XXXII міжнародній науково-практичній конференції “Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості” (26 квітня 2013 р., м. Донецьк); IV Міжнародній науковій конференції з етики “Проблеми моралі: теорія та практика” (24-25 травня, 2013 р., м. Яремче – м. Івано-Франківськ); міжнародній науково – практичній Інтернет – конференції “Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні” (30-31 травня 2013 р., м. Чернівці); всеукраїнській науковій конференції “Історія філософії у вітчизняній духовній культурі” (22-23 листопада 2013 р., м. Полтава); міжнародній науково-практичній конференції “Сьорен К’єркегор в наш час: проблеми та перспективи розвитку сучасної філософії та релігієзнавства” (3-4 грудня 2013 р., м. Київ); міжнародній науковій конференції “Сучасні підходи до вивчення релігії” (13-14 грудня 2013 р., м. Москва, МДУ ім. М. Ломоносова), Міжнародній науковій конференції КНУ ім. Т. Г. Шевченка “Дні науки філософського факультету – 2014” (15-16 квітня 2014 р., м. Київ); всеукраїнській науково-практичній конференції “Філософія і релігія в просторі сучасної культури” (7-8 листопада, 2014 року, м. Київ); міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів та молодих учених КНУ ім. Т. Г. Шевченка “Дні науки філософського факультету – 2015” (21-22 квітня, 2015 р., м. Київ); V всеукраїнській науково-практичній конференції “Сучасні соціально-гуманітарні дискурси” (21-22 березня 2015 р., м. Дніпропетровськ); міжнародній науковій конференції “Історія філософії у вітчизняній духовній культурі” (27-28 листопада 2015 р., м. Полтава); міжнародній науковій конференції КНУ ім. Т. Г. Шевченка “Дні науки філософського факультету – 2016” (20-21 квітня, 2016 р., м. Київ), Міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів та молодих учених КНУ ім. Т. Г. Шевченка “Дні науки філософського факультету – 2017” (25-26 квітня 2017 р., м. Київ).

Публікації. Основні положення й висновки дисертаційного дослідження викладені в індивідуальній монографії дисертантки, навчальних посібниках під грифом МОН України, статтях у вітчизняних та зарубіжних періодичних наукових фахових виданнях, тезах й матеріалах наукових міжнародних та регіональних конференцій. Загалом дисертантці належать 43 публікації, написаних без співавторства, 24 статті у фахових вітчизняних та закордонних наукових виданнях, 18 публікацій у збірниках матеріалів і тез виступів на наукових конференціях.

Структура та обсяг дослідження. Структура дослідження обумовлена метою і його головними завданнями. Дисертація складається з анотації, що подана українською та англійською мовами, вступу, чотирьох розділів, дванадцяти підрозділів, висновків, списку використаних джерел, додатків, у яких представлено список публікацій здобувача за темою дисертації та відомості про апробацію результатів дослідження. Перший

розділ присвячений аналізу наявних досліджень по темі дисертації та опису авторської методології, застосованої у процесі дослідження. У другому розділі досліджується процес становлення та розвитку екзистенціальної теології в Європі на прикладі к'єркегоріанської традиції, у третьому розділі аналізуються головні концепції гайдеггеріанської традиції та матеріалах вчення М. Гайдеггера, Р. Бульмана та Дж. Ваттімо, в четвертому розділі представлений аналіз екзистенціалістських ідей в теологічному мисленні США. У висновках підсумовуються результати дослідження. Загальний обсяг дисертації складає 414 сторінок.

ОСНОВНИЙ ЗМІСТ РОБОТИ

У **Вступі** обґрунтовується вибір теми дисертації, її актуальність, ступінь наукової розробленості, формулюються мета й завдання дослідження, наукова новизна положень, які виносяться на захист, викладаються методологічні основи дослідження і логіка структури роботи, обґрунтовується науково-теоретичне й практичне значення роботи, подаються відомості про апробацію та публікацію основних результатів дослідження.

У **першому розділі** “Теоретико-методологічні засади і джерельна база дисертаційного дослідження” представлені історіографія дослідження визначених проблем, його методологічні засади.

Підрозділ 1.1. “Аналіз релігієзнавчої літератури і вибір напрямів дослідження” присвячено аналізу українських та зарубіжних філософсько-релігієзнавчих розробок, які тією чи іншою мірою стосуються обраної тематики. Висвітлено зміст та спрямування значної кількості праць, у яких досліджується взаємозв'язок ідей різних представників філософії класичного екзистенціалізму, що у переважній більшості належали до філософії релігійної, з вченнями теологів, які намагалися застосувати екзистенціалістські постулати для розвитку та пояснення християнської догматики. У цій площині дисертантом опрацьовані праці С. Бектовича, Е. Джардіна, Н. Джекобсона, К. Фабро, П. Бюхлера, М. Гарігнана, Г. Еліссона, Р. Адамса, Т. Боліна, В. Бренда, Дж. Колінза, Л. Дюпрі, Г. Фішера, Е. Гейсмара, А. Геммера, І. Рінглебена, Р. Томта, Р. Далінгера, Д. Гоувенса, Дж. Маршала, Дж. Боска, П. Хольмера, Е. Петерсена, К. Лопеса, Дж. Неймана, В.-П. Ромейна, Г. Росса, П. Сесса, Р. Вінклера, М. Фітцпатрика, Г. Мартіна, А. Хана, Р. Бакета, А. Кома, Р. Кука, А. Кортезе, Т. Кроксела, Г. Гердеса, Д. Грехема, О. Хідехіто, Г. В'ємана, присвячені аналізу спадщини С. К'єркегора, видання В. Гараджі, С. Коначевої, Н. Бросової, В. Бібіхіна, І. Михайлова, С. Льозова, Т. Ліфінцевої, Е. Пшивари і Р. Бульмана, К. Льовіта та Е. Брунера,

А. Делпа, К. Ранера та Г. У. фон Бальтазара, Дж. Маккуоррі та Г. Отта, Е. Бруннера, К. Хайма, Г. Кульманна, Е. Юнгеля і Б. Вельта, В. Вайшеделя, А. Йегера, Х. Даннера, П. Бркіча, Г. Ковача, Х. Хельтинга, Б. Веддера, А. Гетьман-Зіферт, Р. Шеффлера, М. Юнга, Х. Франца, Г. Гадамера, К. Льовіта, О. Погелера, присвячені вивченню спадщини М. Гайдеггера, дослідження Дж. Вебстера, К. Сандереггер, Б. МакКормака, Г. Гансінгера, А. Торренса, Т. Харта, К. Гантона, Н. Біггера, В. Лоу, Г. Фріса, Й. Диркена, Е. Джонсона, Г. Бромілі, В. Шмітхальса, О. Вебера, Г. Борнхама, Є. Буша, Г. Беркоувера, М. Еванга, У. Басланда, Х. Рідербосса, О. Шнубе, присвячені дослідженню ідей К. Барта та Р. Бульмана, дослідження Р. Горбаня, О. Мисливченка, Є. Вологіна, А. Осіпова, І. Бичка та Б. Бичка, Р. Граніна, Р. Гальцевої, Є. Лямцева, Г. Сівера, Г. Слейта, Д. Річардсона, М. Спінки, С. Титаренка, А. Нагой, Г. Федотова, П. Ставрова, присвячених аналізу спадщини М. Бердяєва, розробки В. Гертеля, Р. Нібура, Дж. Клейтона, Б. Мартіна та Дж. Мартіна, А. Тетчера, К. Кеслінга, А. Кокрейна, А. Маклеуда, М. Палмера, Ш. Хатшорна, Г. Маклина, Д. Ферелла, В. Хортон, Г. Шварца, М. Шеперс, присвячені аналізу систематичної теології П. Тілліха тощо.

Усі ці праці є не тільки різноплановими тематично, вони відрізняються й методологічними підходами, й специфікою розуміння сутності спадку провідних християнських теологів у його зв'язку з філософією екзистенціалізму. Враховуючи це, дисертант і спробував розібратися у тому, яку саме роль відіграли концепції С. К'єркегора, М. Гайдеггера, К. Барта, Р. Бульмана, П. Тілліха, М. Бердяєва у становленні та розвитку досліджуваного тренду екзистенціальної теології, у чому полягає сутність та значення процесу екзистенціалізації теологічного мислення, і чи має подальші перспективи і науковий сенс релігієзнавче класифікаційне визначення різноманітних концепцій екзистенціалізованої теології у єдиному напрямку для практики дослідження і розуміння сучасної релігійної культури.

У **підрозділі 1.2. “Теоретичні та методологічні засади дослідження”** зазначається, що складність розуміння сенсу самого терміну “екзистенціальна теологія” насамперед полягає у його функціонуванні у концептуально різних системах релігійно-філософського та історико-філософського знання. З одного боку, у системі, що унаочнювала увесь комплекс постекзистенціалістського мислення, де поняття “екзистенціальної теології” відокремлює саме цей концепт релігійно-філософського і теологічного мислення від інших екзистенціалізованих постекзистенціалістських синтезів, таких як “екзистенціальна соціологія”, “екзистенціальна психологія, психоаналіз та психотерапія”, “екзистенціальна аксіологія”, “екзистенціальна антропологія”, “екзистенціальна феноменологія” а, з іншого боку, цей термін

засвідчував й функціонував “з середини”, в самій системі теологічного мислення, де його й почали від певного часу інтерпретувати і у “вузькому” (як приклад екзистенціально-герменевтичного аналізу Р. Бульманом Святого Письма), і у “широкому” значенні (у вигляді окремого напрямку екзистенціалізованої теології всередині християнства). В осмисленні специфіки такого застосування поняття “екзистенціальної теології” дисертант використовував й спирався на досвід і праці, безпосередньо присвячені даній проблемі (дослідження Дж. Маккуоррі, Ж. Марітена, П. Тілліха, К. Райди, С. Шевченка), а також частково і на праці відомих вітчизняних дослідників, які методологічно були спрямовані на вивчення філософських засад інших теологічних концепцій (А. О. Баумейстер), на аналіз і подолання традиційної, а часом і “застарілої” схематики й розуміння взаємозв’язку різних концептів релігійно-філософського і теологічного мислення (І. В. Богдановський), на конструювання певних “моделей релігієзнавчого аналізу християнських текстів різної природи та функціональності, зняття суперечностей між теологічним і філософсько-релігієзнавчим підходами до релігійних текстів” (І. В. Богачевська), на досвід застосування спеціальних методологічних прийомів, використаний по відношенню до аналізу протестантизму, католицизму та православ’я (П. Л. Яроцький, І. Б. Остащук, П. Ю. Павленко, О. Н. Саган, М. М. Черенков, О. М. Шепетяк та ін. У цьому ракурсі дисертантом були враховані й здобутки досліджень українських релігієзнавців, присвячених іншим проблемам (етичного, естетичного, релігійно-політологічного, категоріально-догматичного та іншого характеру) у релігійному мисленні та релігійній культурі, зокрема, праці А. В. Арістової, В. Є. Єленського, Є. А. Харьковщеника та інших вчених.

Основопокладаючими у комплексному методологічному підході дисертанта до предмету дослідження були засади та принципи загальнонаукового аналізу, насамперед, гіпотетико-дедуктивного аналізу та синтезу, формалізації та узагальнення, цілісності та системності, диференціації та інтеграції; спеціального наукового аналізу, зокрема, діалектичного співвіднесення логічного та історичного, визначення загального та конкретного у його специфічності, структурно-функціонального та герменевтичного аналізу смислу досліджуваних феноменів); академічного релігієзнавства (об’єктивності, історичності, позаконфесійності та світоглядного плюралізму, стверджених у релігієзнавчій дослідницькій практиці професорами В. Д. Бондаренком, Т. В. Гаврилук, А. М. Колодним, Л. О. Филипович та іншими вітчизняними вченими.

Розділ 2. “Становлення і розвиток екзистенціальної теології в Європі. Головні концепції к’еркегоріанської традиції” присвячено аналізу філософських засад того варіанту апофатичного релігійного мислення, яке було започатковане С. К’еркегором.

У підрозділі 2.1. **“Процес формування і значимість релігійно-філософських ідей С. К’еркегора в контексті становлення датського варіанта протестантизму”** зазначається, що у світогляді “Великого Данця” релігійно-етичні ідеї домінували над теоретичними конструкціями філософської онтології, філософського антропологізму, традиційної християнської догматики, офіційної церковної ідеології тощо. І хоча у наукових виданнях, де досліджуються специфіка теологічної позиції С. К’еркегора та його відносини з християнською церквою, зазвичай очільники її датської єпархії описуються у якості “супротивників” к’еркегорових ідей, їхні позиції, зокрема, позиція Мюнстера, Грундтвіга була позицією “Просвітництва християнства”, де вважалося за необхідне збереження та культивування в релігії феноменів “божественної іскри, яку у нас вкладає Бог, людської совісті та незамінної правди”, і які своєрідно трансформувалися у к’еркегорове заперечення духовного поневолення й проповідь християнства як релігії, що таке поневолення ненавидить й бореться проти нього щосили. Саме Мюнстер вимагав від парафіян слідувати навіюванням та вимогам їхньої совісті, не відмовлятися від їхніх чесних намірів, чого б їм це не коштувало. Саме Мюнстер засвідчував, що тимчасові переваги й задоволення повсякденного життя не варті нічого у порівнянні зі збереженням людиною в собі полум’я та прагнення духу, який підвищує її над усією земною реальністю. Згодом ці тези стали й наріжним каменем й у “Християнських бесідах”, й у “Євангелії страждання”, й у багатьох інших працях С. К’еркегора.

У підрозділі 2.2. **“Філософські засади проповідництва С. К’еркегора і початок екзистенціалізації ліберальної теології”** зазначається, що формулювання власних філософських позицій здійснювалося С. К’еркегором в руслі критики релігійно-філософського раціоналізму. Філософські системи, і, зокрема, філософія Гегеля, побудована в параметрах відтворення “вічності”, “об’єктивного духу” та “всезагальної істинності”, на думку С. К’еркегора, були несумісні з “істинністю конкретного”, одиничного людського існування, де найголовнішою і визначальною умовою в реальності такого існування, на його глибоке переконання, є “тимчасовість”. Обираючи у якості першопочаткового пункту у філософських роздумах та розбудові істинної філософії не “позачасове загальне”, але саму екзистенцію, С. К’еркегор водночас заперечував й спроможність логічного мислення адекватно відтворити її. При цьому вирішальну роль, на думку датського мислителя, відігравала й можлива несумісність логіки і діалектики, що й виявилася у неспроможності логічного мислення відтворити усі аспекти реального життєвого руху та становлення. С. К’еркегор протиукладає гегелівській діалектиці як логіці буття і мислення, яку називає “кількісною”, екзистенціальну діалектику (“якісну”, за його визначенням). І вже у

цій своїй діалектиці так званий “стрибок” – як перехід у нову якість – проголошує утаємниченим, парадоксальним і нез’ясовним, оскільки “кількість”, на його думку, не може бути передумовою “якості”, а самі суперечності є непримиренними, бо “зняття принципу суперечності для існуючого означає, що він сам повинен перестати існувати”.

Ця методологічна трансформація у філософських засадах мислення С. К’еркегора має й відповідник відношення до інтерпретації теологічних проблем. Утаємниченим, парадоксальним і нез’ясовним, згідно з к’еркегоровим розумінням є й момент “стрибка віри”, який начебто привідкриває людській істоті істинний сенс її існування, формує її “абсолютне відношення до Бога у “парадоксальному зіткненні тимчасового і вічного””. Усвідомлення можливості “існування Бога в образі людини”, як і можливе Боговтілення у к’еркегорівському вченні, інтерпретується у якості “абсолютного Парадоксу”, який навіть через абсурд стверджує особистісний характер боговідношення і сприяє визнанню релігійного значення віруючої особистості. У цьому випадку, на глибоке переконання С. К’еркегора, вимагається мислення іншого роду, аніж мислення абстрактне, відірване від особистісного існування “агента мислення”, а саме, мислення-пристрасті, спроможного утримувати якісну діалектику екзистенції і припускати нескінченний інтерес існуючого індивідуума до свого життя. Ось це, останнє, саме й було витлумачене багатьма відомими прихильниками проповідництва С. К’еркегора у якості ідеї боротьби індивіда за свою “внутрішню правду” (В. Ведель), поєднаної з вимогою до кожного шукати своє божественне призначення, зберігаючи при цьому вірність релігійно-гуманістичним ідеалам та цінностям; вимогу збереження людиною “вірності самій собі” (Ібсен) тощо. Саме у ракурсі пошуків такої правди й подібної вірності інтерпретувалося С. К’еркегором й поняття особистісного вибору індивіда як певного способу реалізації свободи особистості, здійснюваного виключно у сфері її внутрішнього світу (Innerlichkeit), що й означає вибір людиною не “того чи іншого” у предметно-матеріальній реальності, але самого себе у своєму вічному божественному призначенні.

Опонуючи Герелю у його намаганні створити дієві засади теологічного (релігійного) мислення на підставі систематичної і об’єктивістської філософії, С. К’еркегор відмовляється від прагнення зрозуміти та об’єднати усе існуюче у межах однієї системи. Об’єднати і зрозуміти таким чином, щоби усе розташувати по своїх місцях, раціонально й безпомилково. Система мислення, де усе розкладене по полицкам, де усе відбувається належним чином і поступово, на думку датського мисленника, не відповідає самій сутності християнства. На його думку, віру не можливо раціоналізувати доконечно. Втілення Сина Божого і є тим абсолютним парадоксом, який неможливо поясни-

ти раціонально, але тільки прийняти його завдяки вірі через пристрасть, стрибок та особистісний вибір і рішення. Тому для К'єркегора Ісус Христос стає зовсім не "історичним Ісусом" ліберального богослов'я, що належав минулому.

У підрозділі 2.3. "Ідеї К'єркегора та інших засновників екзистенціалізму в теології К. Барта" досліджується характер запозичення екзистенціалістських постулатів засновником діалектичної теології, і зазначається, що висновок про бартіанство, як "про один з варіантів екзистенціального світогляду" (О. Ворохобов) є суттєвим перебільшенням. У ситуації "причарування екзистенціалізмом" у період написання К. Бартом другого видання "Послання до Римлян...", він все ж таки вбачає вірною лише альтернативу, або ж інтерпретацію нашої екзистенції як буття у вірі, у іншому ж випадку пророкує або ж вилучення змісту божественної присутності з цієї екзистенції, або ж її подальше занпащення. Багато в чому поділяючи світоглядно-філософську позицію С. К'єркегора, К. Барт, у той самий час, категорично виступає проти того "світського індивідуалізму", розповсюдження якого пов'язує з ідеями Ж.-Ж. Руссо, молодого Ф. Шляейрмахера, К. Маркса, М. Штірнера, С. К'єркегора, Г. Ібсена та Ф. Ніцше, і вважає його "не лише безплідним для церковної догматики, але й вкрай шкідливим". Розмірковуючи над онтологією у якості філософського підґрунтя для нової модерної теології, К. Барт розуміє та розцінює онтологічні ідеї і С. К'єркегора, і М. Гайдегера як відображення "буття, спрямованого у ніщо". А філософську, або ж загальну концепцію екзистенції розцінює як таку, що "передбачає не знання про Бога, а лише аналогію, подібну до такого знання".

У підрозділі 2.4. "Світоглядно-філософські засади "екзистенціального християнства" М. Бердяєва" зазначається, що покладаючи "екзистенціальне" (психоемоційне і психологічне) не лише у підґрунтя пізнання, але й перетворюючи його на головний елемент і умову цього процесу, М. Бердяєв у певному розумінні йшов всупереч історії розвитку європейської філософії, яка зрощувала в собі елементи наукового підходу до розуміння світу. Тому зрозумілим є і твердження мислителя про те, що його філософія є філософією не науковою, а профетичною та есхатологічною за її спрямуванням. Поклавши релігію в основу будь-якої воістину потрібної людині філософії, а саму людину та її свободу в основу цієї філософії, М. Бердяєв зробив відчайдушну спробу вказати людям на ту головну помилку, яку вони начебто припустили у історичному процесі розвитку європейської цивілізації, помилку, яка, на його думку, призвела до того, що "прославлена наукова сумлінність, наукова скромність, наукове самообмеження нашої доби часто буває лише прикриттям слабкості, нерішучості, безвілля у вірі та любові". У дисертації стверджується, що

взаємозв'язок поміж філософією М. Бердяєва та С. К'єркегора виник не через "ідейне", або ж методологічне запозичення, як це було у випадку взаємовідношення поміж ідеями С. К'єркегора та К. Барта, а внаслідок подібності світогляду обох мислителів, подібності у їхньому розумінні і ставленні до відповідних концептів онтології, гносеології і логічного мислення. Розуміючи християнство як персоналізм, М. Бердяєв наголошував, що він є "представником особистості, повсталі проти влади об'єктивованого "загального"", і що саме у цьому полягає пафос його життя. Зауважуючи, що він ніколи не був "чистим" філософом, і ніколи не прагнув до відчуженості філософії від життя, а навпаки, думав, що філософське пізнання є функцією життя, символікою духовного досвіду і духовного шляху людини, М. Бердяєв стверджував що у філософії відтворюються усі протиріччя життя, і їх не потрібно згладжувати. Філософія, на його думку, це, швидше, боротьба у якій неможливо відокремити філософське пізнання від сукупності духовного досвіду людини, від її релігійної віри, містичного споглядання, якщо воно є у індивіда. Тому і катафатичну теологію М. Бердяєв розцінював як таку, що абсолютно знаходиться у владі соціальних навіювань. Очищення ж і звільнення християнської свідомості від соціоморфізму – проголошував "важливим завданням християнської філософії".

"Відштовхуючись" від філософії І. Канта, як своєрідного взірця релігійно-філософського протестантизму, М. Бердяєв "прийшов" і до створення власної своєрідної "теорії пізнання", своєрідної онтології і антропології, які були засновані на: спротиві раціоналізму, запереченні можливості виразити буття у понятті, зневірі у раціональність самого буття та стверженні "іраціонального, синтетичного та інтуїтивного "схоплення реальності" за допомогою мислення, яке існує поза раціоналістичним дискурсом і ґрунтується на духовному досвіді ("цілісному житті духу"), деоб'єктивізації процесу пізнання і реальності, свободі та творчості як головних пріоритетів суб'єкта пізнання.

М. Бердяєв стверджував, що його філософія належить до філософії екзистенціального типу, розуміючи останню як філософію спрямовану на ліквідацію об'єктивізації та виявлення тотожності поміж долею людини і долею світу. У його "екзистенціальній онтології" "першо-життя" було визначено творчим актом, свободою, носієм першо-життя – особистість, суб'єкт, дух, але не "природа", не "об'єкт", і навіть, не феномен буття. Об'єктивність, натомість, перетворилась на позначення поневолення духу, породження розірваності, роз'єднаності і ворожнечі суб'єктів, особистостей, "духів-істот".

Намагаючись розвинути і, водночас, подолати позицію І. Канта відносно можливості пізнання "першореальності" до її раціоналізації та її "обробки свідомістю", М. Бердяєв застосував і ідею розрізнення

“первинної” і “вторинної” свідомості, де “першосвідомість” почала розглядатися у якості “зануреної в суб’єкт як першореальність”, і відтворюючої тотожності суб’єкта і об’єкта, а “вторинна свідомість”, пов’язувалася з розмежуванням на суб’єкт і об’єкт і об’єктивацією того, що пізнається. В останні роки свого життя М. Бердяєв і формулює таке розрізнення у якості відчуження в процесі об’єктивації “єдино справжнього суб’єктивного світу”. Об’єктивний світ від цього моменту починає виступати для нього продуктом об’єктивації, світом занепалим.

Найхарактернішою рисою філософсько-релігійної онтологічної концепції М. Бердяєва було покладення в якості аргіогі усієї її категоріальної системи феномена свободи та її зрівняння з феноменом Бога (відомий дуалізм вчення Бердяєва, який він також намагався заперечувати). А стрижнем “догматики” його “екзистенціального християнства” стала теза, яка засвідчувала, що: “якщо є Бог, то людина є істотою духовно незалежною”. Специфіка “екзистенціального християнства” М. Бердяєва і полягала у співвимірності поміж людиною і Богом, у тезі про “вічну людяність” Бога, поза якою, на його глибоке переконання, навряд чи можна адекватно зрозуміти й проінтерпретувати й саму можливість Одкровення.

На відміну від К. Барта, який в останній період своєї діяльності прийшов до висновку про неприйнятність ідейної спадщини С. К’єркегора для подальшої розбудови християнської теології, М. Бердяєв виявився і провозвісником необхідності к’єркегорової “революції” у християнстві. Він був справжнім продовжувачем боротьби за “справжність” й чистоту християнства, за дійсне духовне, а не сплюндроване матеріальними інтересами життя кожного окремого християнина. У “Царстві Божому і царстві Кесаря” він ствердив, що “у новий історичний період”, “у пізню годину історії” християни повинні все ж таки “вступити на шлях реального, а не символічного здійснення християнства в житті, здійснення правди Христової”.

Розділ 3. “Становлення і розвиток екзистенціальної теології в Європі. Стрижньові концепції гайдеггеріанської традиції” присвячено аналізу філософських засад та специфіці взаємовідношення поміж теологією і філософією у гайдеггеріанському спрямуванні екзистенціалізованої теології.

У підрозділі 3.1. “**Теологічне підґрунтя фундаментальної онтології М. Гайдеггера**” висвітлюється процес становлення філософської концепції німецького мислителя у його генетичній взаємозалежності з традицією католицького теологічного мислення. Висвітлюється еволюція поглядів філософа від консервативного католицизму до “недогматичного християнства” у ранній період його діяльності, вплив на становлен-

ня його поглядів К. Брайга і формування гайдеггерівського інтересу до спекулятивної теології (його усвідомлення значення ідей Ф. Шеллінга і Г. Гегеля для спекулятивної теології в її розходженні з системою схоластики), відомої праці Р. Отто “Священне”. В підрозділі підкреслюється, що навіть гайдеггеріанські вправлення у неокантіанській теорії пізнання і феноменологічній логіці, які вели до того, що метафізична система схоластики з її апіорністю підстав суцього в Бозі дедалі більше ставала для нього неприйнятною, його розуміння феномену буття все ж таки залишалося у межах традиційної теологічної онтології. Згодом, при зверненні Гайдеггера до ідей Екхарта, він поступово відходить від розуміння процесу пізнання як метафізичного протиставлення суб’єкта й об’єкта й приходить до висновку про те, що саме вчення про пізнання у містиці дозволяє взагалі зняти проблему знання і віри як псевдопроблему, а з лютерівської критики схоластичної *theologia gloria* та лютерівського звернення до есхатології *theologia crucis* ап. Павла приходить й до заперечення головних постулатів метафізичної теології й філософії релігії, замінюючи її моделлю грецького онто-тео-логічного досвіду буття суцього як присутності. Вивчення Лютера і К’еркегора з його критикою теоретичних спекуляцій й призводить Гайдеггера до розуміння феноменології релігії як проекту деструкції грецької концептуальності, характерної для традиційної теологічної думки (С. Коначева), звернення до феномену історичності “релігійного життєвого світу” раннього християнства і пошуку більш дієвої понятійності за допомогою феноменології Е. Гуссерля і філософії життя В. Дільтея. Внаслідок цих пошуків та звернення до середньовічної містики й лютеранства М. Гайдеггер остаточно відходить від теологічної системи католицизму. Від того часу за свідченням самого Е. Гуссерля релігійні переконання молодого М. Гайдеггера слід було визначати у якості прихильника “не догматичних протестантів” і “вільних християн” (Sheehan). У другій частині “Вступу до феноменології релігії” і була представлена нова, “феноменологічна інтерпретація” раннього християнства, заснована на герменевтичному тлумаченні Першого і Другого послань ап. Павла до Солунян і Послання до Галатів. Тут вперше у систематичному вигляді філософ схарактеризував низку своїх теоретичних позицій у відношенні до проблем розрізнення між філософським і науковим вивченням релігії, розуміння сутності релігії, філософії та їхніх вихідних базових понять щодо відмінності філософії і науки тощо.

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 “ноєми-ноєзи”, 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 ап. 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. Тут він й 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, замінивши їх феноменом індивідуального сприйняття та переживання, індивідуальної актуалізації Бога страждаючого та “історично явленого у феномені Втілення і Розп’яття”.

У **підрозділі 3.2. “М. Гайдеггер: теологія як позитивна наука”** досліджується процес формування філософської концепції М. Гайдеггера в період написання ним “Буття і часу”, і, зокрема, ідеї висловлені в доповідях “Феноменологія і теологія” та “Проблема необ’єктивуючого мислення і мови в сучасній теології”, де й з’являється гайдеггерівська інтерпретація взаємовідносин теології і філософії як взаємовідношення поміж двома науками. Онтичні науки і, зокрема, теологію, мислитель вважає такими, що досліджують наявне суще (*das vorliegende Seiende*), під яким розуміється Святе Письмо, особистість Ісуса, сама церква тощо. Сенс теології як науки, стверджував Гайдеггер, полягає у тематизації віри і того, що розкривається цій науці у вірі. Теологія, 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. Теологія є наукою, яку віра породжує, і яку виправдовує. Остання стає для теології і методом, і темою дослідження, і джерелом ідей, і метою. Теологія, у відповідності до переконання М. Гайдеггера, є понятійним самовитлумаченням віруючого існування, вона вкорінена у історичну життєву практику, у віруюче існування окремої людської істоти. І у якості такого історичного пізнання теологія прагне тільки до прояснення християнського звершення, що відкривається в віруванні. Німецький мислитель накладає відповідну заборону на виведення ідеї теології за допомогою спеціалізації не теологічних наук – філософії, історії, психології тощо. Ми не повинні визначати науковість теології, стверджував він у своїй доповіді, обираючи задалегідь іншу науку

як мірило коректності її аргументації й несуперечливості її понять. Теологічна понятійність і доказовість теологічних суджень, на його глибоке переконання, можуть виростати лише з самої теології як науки про віру. І їй не слід 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. Серйозною дилемою для Гайдеггера залишилася й проблема визначення пріоритетності поміж теологією та філософією. З одного боку, у відповідності до його розуміння, теологія як самостійна наука не потребує того, щоб 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 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.

Гайдеггерівська критика і метафізики, і онто-теології й була спрямована на те, щоби показати, що теологічна орієнтація філософії та непродумане 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 він у своїх працях, поставити по-новому питання про історичність, а теологію – проблематизувати розуміння і сутнісне устремління людської істоти до Бога.

Одним з головних аспектів дослідження **підрозділу 3.3. “Ідеї М. Гайдеггера у філософській теології Р. Бульмана”** є висвітлення співпадіння між філософією М. Гайдеггера та Новим Завітом, з приводу якого Р. Бульман у “Новому Завіті та міфології” зазначав, що екзистенційний аналіз буття (Dasein) у Гайдеггера може видаватися лише профанним філософським викладом новозавітного погляду на людське буття (vom menschlichen Dasein), коли людина історично існує в турботі (Sorge) про себе і тривозі (Angst), постійно обираючи варіанти свого існування поміж минулим та майбутнім, поміж безособовим “an die Welt des Vorhandenen, des “man”, або “справжнім існуванням” (Eigentlichkeit). Оцінюючи свою практику екзистенціалістсько-герменевтичної інтерпретації теології, Р. Бульман стверджував, що “лякатися треба

не її, а того, що філософія прагне самостійно розібратися у тому, про що йдеться у Новому Завіті” (Bultmann, R. (1985). *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Veründigung*. 2. Aufl. Hg. Von E. Jungel, München)(Bultmann, 1985, s. 41 f.).

У випадку прагнення філософії надати християнське розуміння людини, або ж розуміння буття (Seinsverständnis), але без Христа, Р. Бульман вбачає й практику “перетворення теології на непотрібну і настирливу суперницю філософії” (Ebd., s. 40), хоча насправді, на його думку, первинним знанням щодо сутності людського існування володіє саме Новий Завіт, а людина навряд чи спроможна самотужки поза одкровенням Бога у Христі, віднайти параметри справжнього людського існування, яке (у термінології М. Гайдеггера) є лише “онтичною можливістю” у існуванні людини.

Наслідуючи теологічну позицію М. Гайдеггера, Р. Бульман і намагався продемонструвати, що і теологія, і філософія все-таки своїм предметом, насамперед, мають людину та її ставлення до світу, а система і сутність філософського і теологічного розуміння буття рівною мірою залежить від понятійної інтерпретації людського буття. При цьому розуміння в філософії є формально усеохоплюючим, а в теології – змістовно конкретизованим. “Якщо теологія як позитивна наука, – стверджував Р. Бульман, – говорить про деяке суще, то сенс буття, з якого вона виходить, повинен бути відповідним, тобто, “похідним”, і філософія повинна бути тією інстанцією, яка такий зв’язок знаходить, що анітрохи не применшує самостійності теології” (Bultmann, R. (1967). *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube: Antwort an Gerhardt Kuhlmann*. In: Gerhard Noller (Hrsg.), *Heidegger und die Theologie: Beginn und Fortgang der Diskussion*. München, s. 73). Тим самим в питанні про взаємозалежність філософії і теології Бульман приймає не тільки можливість, але й необхідність для так званої наукової теології спиратися на філософію, і мати при цьому також і “герменевтичні завдання”, які потребують застосування філософського мислення та філософської методології.

В параграфі 3.3.1. “Про герменевтичні засади екзистенціальної теології Р. Бульмана” стверджується, що герменевтика Р. Бульмана не є прямим запозиченням мовних вправ М. Гайдеггера, і що вона укорінена, насамперед, у герменевтиці ліберальної теології і, зокрема, у дискусіях поміж К. Бартом і Ф. Шляйєрмахером, де визначалися параметри кореляції смислу текста з умовами його виникнення, тобто, з культурно-історичними та психологічними передумовами витлумачування тексту. Герменевтика Р. Бульмана пов’язана з концепцією К. Барта через вчення щодо “Слова Божого”, яке Бульман інтерпретує через явище Христа, що “...розп’ятий і воскреслий, зустрічає нас в Слові про-

голошення (Verkündigung) і ніде більше”, і яке усією своєю сутністю “належить до факту події спасіння” (Bultmann, R. (1933). *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*. In Bultmann, R. *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*. Bd. I. Tübingen, s. 208).

Р. Бульман також розмежовує Святе Письмо і Слово Боже. І уся канонічна література, на його глибоке переконання, має сенс лише остільки, оскільки фіксує в собі й виражає темпорально передуюче їй Слово. А теологія, яка витлумачує це Слово і є, насамперед, теологією Слова Божого. Тому й інтерпретатор біблійних текстів, екзегет своїм найголовнішим завданням має лише “привідкривання сенсу” тексту за допомогою оптимального методу, який би дозволяв відкрити при цьому й сенс Слова, що може міститися у самому тексті.

У праці “Проблема герменевтики” (1950) Бульман й ставить собі за мету внаслідок специфічного розуміння історичних текстів у кожному конкретному випадку герменевтичного аналізу виявити феномен “сингулярного історичного Dasein” (Bultmann, R. (1952). *Das Problem der Hermeneutik*. In Bultmann, R. *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*. Bd. II. Tübingen, 211-235).

Розуміючи міфологію як певний продукт відомого історичного часу, Р. Бульман стверджував, що, власне, у міфологічності новозавітного провозвістя найціннішим є не спосіб космологічного пояснення світу з його трьохвимірним унормуванням реальності, але той спосіб, яким людська істота розуміє саму себе у цій реальності. І тому проголошує, що біблійна міфологія в сучасності повинна розумітися та інтерпретуватися не космологічно, а антропологічно, тобто, екзистенційно. І якщо в міфології Нового Завіту можна віднайти і тривірневий поділ всесвіту на небеса, землю і пекло; і чудеса; і одержимість демонами; і віру 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 для Р. Бульмана стає не виокремлення із тексту Нового Завіту міфологічних сюжетів, але, перш за все, деміфологізація цього тексту.

Підрозділ 3.4. “Дж. Ваттімо: екзистенціалізована теологія в контексті Постмодерну” присвячено аналізу постмодерністського (і постекзистенціалістського за часом створення) варіанту інтерпретації католицизму в межах гайдеггеріанської герменевтики і гайдеггеріанської феноменології. Підривуючи постмодерністську традицію заперечення практично усіх аргументів класичної філософії і традиційного метафізичного мислення, Дж. Ваттімо опинився у ситуації відчайдушного пошуку нових засад світорозуміння, для чого й використав ідеї К. Ранера, Б. Вельте, Р. Шеффлера та інших мислителів, що прагнули спертися на ідеї М. Гайдеггера у якості можливої

суттєвої корективи до теологічного мислення новітнього часу. На думку вищезгаданих авторів, гайдеггерівська онтологія могла б внести у теологію внутрішню динаміку, а екзистенційна аналітика історичності “ось-буття” – надати можливість по-новому підійти до пояснення сутності Одкровення. Стверджуючи заперечення усталених структур буття, з якими у класичній філософії й співставлялося людське й теоретичне мислення, як одну з головних рис новітнього часу, Дж. Ваттімо й визначив філософію постмодерну як філософію з “ослабленою” онтологією, у якій й справдилися гайдеггерівське і ніцшеанське розуміння буття як події, розпад людської культури на мозаїку локальних культур та деісторизація досвіду.

У відповідності до зізнання італійського мислителя, “парадоксальне” “здобування” ним християнства відбулося завдяки Гайдеггеру і Ніцше, і згодом сформувало каркас його праці “Віри в те, що ти віриш” (“Credere di credere”).

Теза Ф. Ніцше про те, що “Бог мертвий”, була сприйнята Дж. Ваттімо зовсім не як атеїстичне висловлювання. Ф. Ніцше, на думку Дж. Ваттімо, ніколи не міг би підписатися під таким атеїстичним твердженням про відсутність Бога, оскільки у цьому випадку “абсолютна істинність такого твердження” для самого Ф. Ніцше виявилася б тим метафізичним принципом, яким і був “принцип Бога” у традиційній метафізиці. “Там, де є абсолют, навіть якщо він приймає форму твердження про не існування Бога, – писав Дж. Ваттімо, – завжди вже присутня метафізика, верховний принцип, і, отже, той самий Бог, відтепер для нас абсолютно даремний, як це писав Ніцше, вважаючи це своїм відкриттям” (Ваттімо, Дж. (2007). *После християнства* [пер. с італ. Дм. В. Новиков]. М.: Три квадрата, с. 7). Таким чином, і твердження Ф. Ніцше: “Бог мертвий”, і заперечення М. Гайдеггером класичної метафізики, на глибоке переконання Дж. Ваттімо, були тільки певною вказівкою на відсутність світоглядного і філософського аргіогі, “останньої підстави” у філософському мисленні. М. Гайдеггер й був сприйнятий італійським мислителем, як відчайдушний заперечувач тієї європейської філософської традиції метафізики, що йде від Парменіда, і яка вважає, що людина здатна досягнути такі підстави у їх “об’єктивній і позачасовій формі наявної сутності або ж математичної істини”. Відмова від метафізики в ХХ столітті була сформована ситуацією, де в гуманістичній культурі почала відчуватися потреба в протесті проти “тотальної організації” суспільства, яку принесли з собою раціоналізація праці і тріумф технології. В сучасну ж добу, що звана тепер вже добою постмодерну, на думку Дж. Ваттімо, “вже більше не можна уявляти собі реальність як певну структуру, непорушно спочиваючу на певних засадах, які філософії слід досягнути,

тоді як релігії – обожнювати” (Там же, с. 8). І справа не лише у тому, продовжував далі Дж. Ваттімо, що сьогодні вже неможлива ніяка філософія (ані історичистська, на зразок гегельянства або марксизму, ані позитивістська, на кшталт різних форм сцієнтизму), яка б покладалася в основу доказів існування Бога, – і вже сама ця обставина робить нас спроможними знову почути Слово Письма. Але є й інше. З завершенням абсолютистських філософій в добу постмодерну, на думку італійського мислителя, відбувається щось ще більш важливе: по суті, до нас приходить тепер розуміння, що все, що ми в результаті маємо (якщо образ буття як одвічної структури, яка відображається об’єктивістською метафізикою, для нас більш неприйнятний), зводиться до цього залишку – до біблійного розуміння творіння, так само як і до біблійного розуміння випадкового і історичного характеру нашого існування. Якщо ж це усе перекласти світською і філософською мовою, то слід визнати, що саме в силу плюралістичного характеру, який несе нам досвід доби постмодерну, тепер ми розуміємо буття усього лише як подію, а істину ми мислимо вже не як відображення вічної структури реальності, але як історичне послання, яке повинно бути почуто і на яке ми покликані відповісти.

Саме ж спасіння, на думку Дж. Ваттімо, сповіщено нам Святим Письмом і живою традицією церкви через низку історично мінливих форм, в яких воно і піддається безупинній реінтерпретації різними спільнотами віруючих. В такого Бога не можна вірити в прямому традиційному значенні цього слова. А “*Fides ex auditu*” – цю максиму Нового Завіту слід розуміти як вказівку на те, що Бог одкровення – це Бог, в якого ти віриш тому, що тобі про це “було сказано” і, отже, ця віра пов’язана з певною невизначеністю, оскільки те, у що ми віримо, було повідомлено нам ким-то, кому ми довіряємо, але ця довіра, проте, спирається на наші почуття – дружню симпатію, любов, повагу тощо. Однак, відомо і те, що любов часто буває сліпа, вона не бачить речей такими, якими вони є в “об’єктивній реальності”. Утім, якщо парадигми – це обрії, в межах яких й виявляється можливий досвід світу – а самі вони є історично зумовленими, екзистенційними, тобто такими, що транслиуються і не підлягають доведенню та верифікації, то віра і залишається головним і фундаментальним способом осягнення істини.

Розділ 4. “Екзистенціалістські ідеї в теологічному мисленні США” присвячено аналізу філософських, історико-релігійних, культурологічних підвалин “Систематичної теології” П. Тілліха, осмисленню взаємозалежності теології і філософії, методологічним та епістемологічним особливостям його концепції та розвитку екзистенціалістських ідей у радикальній теології Т. Альтицера і У. Гамільтона.

В підрозділі 4.1. “Філософські, історико-релігійні та культурологічні підвалини “Систематичної теології” П. Тілліха. Взаємозалежність теології і філософії” йдеться про особливості впливу західноєвропейської теологічної і релігійно-філософської думки на релігійну культуру США, провозвісником якого у XX столітті і був П. Тілліх. П. Тілліх ніколи не ототожнював і не змішував у своїх роздумах різні культурологічні контексти, у яких виникали та формувалися відомі теологічні системи. Сучасне для П. Тілліха бачення та розуміння реальності, так само як і її філософський аналіз, розглядалися ним як відмінні від тих, що існували у дохристиянські часи (незалежно від того, чи були вони “детерміновані Богом гори Сіон і Христом гори Голгофа, чи ні”). У XX столітті, як стверджував П. Тілліх, з реальністю світу зустрічаються зовсім по-іншому; іншим (на відміну від культурної ситуації Давньої Греції) стає і релігійний досвід – як за своєю спрямованістю, так і за своїм наповненням. Вплив християнської релігії та культури на вчення систематичної теології, яке П. Тілліх прагнув створити на американському континенті після еміграції до США, розглядався ним у якості беззаперечного та неунікненого факту, оскільки зустріч церкви з біблійною Звісткою, на його глибоке переконання, завжди була обумовлена тією релігійною та культурною ситуацією, в якій знаходилася церква. П. Тілліх був глибоко переконаний у тому, що кожне з теологічних понять, засноване на досвіді безпосереднього сприйняття, неодмінно є певним відтворенням “чогось граничного в цінності і бутті”. І будь-яка філософська передпозиція, чи то ідеалізм, чи то натуралізм, майже не відрізняючись один від одного, залежить від того моменту тотожності, який існує поміж досвідом мислячого (віруючого) суб’єкта і тим “граничним”, яке є або в релігійному досвіді, або в досвіді сприйняття світу. На кожній сторінці будь-якого релігійного чи теологічного тексту, як стверджував цей мислитель, присутні такі поняття, як час, простір, причина, річ, суб’єкт, природа, рух, свобода, необхідність, життя, цінність, знання, досвід, буття й небуття тощо. Тому, як стверджував він далі, і бібліцизм, у випадку його намагання зберегти повсякденне значення цих термінів, просто перестає бути теологією. Водночас, й підхід теолога до розуміння реальності, як це зазначав П. Тілліх, – це підхід екзистенційний, або ж екзистенціальний, бо він “залучений у своє дослідження і всім своїм існуванням, і своєю конечністю, і своєю тривогою, і своєю самосуперечністю, і своїм відчаєм, і тими цілющими силами, які діють у ньому у його соціальній ситуації”. В системі власного розуміння П. Тілліх утверджує існування нерозривного зв’язку поміж філософією і теологією, віддаючи при цьому роль світоглядного, ціннісного а рїогі виключно теології, і позбавляє при цьому філософію можливості виконувати таку роль в системі загального світорозуміння.

І якщо філософія розглядається ним у якості системи знання “об’єктивізованого”, то теології у підґрунті її апріорних засновків надаються не тільки світоглядні виміри, але й безпосередня “залученість” теологічного знання у межі людської суб’єктивності, що здійснюється за допомогою постулата “освяченості вірою”.

В підрозділі 4.2. “Методологічні та епістемологічні засади теології П. Тілліха. Вчення щодо “логічності парадоксу” та “сприймаючого пізнання” підкреслюється, що на відміну від С. К’еркегора та його численних наступників у практиці дераціоналізації теологічного мислення, П. Тілліх завжди підкреслював вагомість раціоналістичної складової у будь-якій теології. “У самому широкому сенсі слова теологія як міркування (logos) про Бога і божественну сутність (theos), – стверджував П. Тілліх, – така ж давня, як і сама релігія. Мислення пронизує всяку духовну діяльність людини, – писав він у своїх працях. – Людина не була б істотою духовною, якби у неї не було слів, думок, понять. Особливо це справедливо відносно релігії...”. Вбачаючи початки теології і у містичному світогляді індуїзму, і у метафізиці давньогрецької філософії, і у етичних, правових та обрядових інтерпретаціях божественного закону профетичним монотеїзмом, американський теолог і писав про те, що теологія як певний роздум (logos) про Бога (theos) є все ж таки “раціональною інтерпретацією релігійної субстанції обрядів, символів і міфів”. П. Тілліх й проголосив необхідність використання у теологічному дискурсі і філософської, і наукової термінології, якщо останні, безумовно виявлялися корисними для пояснень змісту християнської віри. При цьому він закликав і до семантичної прозорості, і до екзистенціальної чистоти самого мислення. Теологу, як стверджував це П. Тілліх, у своїх працях слід уникати як концептуальної амбівалентності, так і можливого спотворення християнської Звістки тими антихристиянськими ідеями, які нівелюють теологію під виглядом філософських, наукових або ж поетичних термінів. Раціональний характер теології П. Тілліх доводив за допомогою сформульованих ним принципу *логічної раціональності* (Теологія, стверджував цей мисленник, у такій самий спосіб залежить від формальної логіки, як і всяка інша наука, а формальна логіка аж ніяким чином не була порушена, коли для опису тотожності буття й небуття Гегель демонстрував абсолютну порожнечу “чистого буття” у рефлексивному мисленні. Формальна логіка, на його глибоке переконання, не була порушена і тоді, коли в догматі Трійці божественне життя описувалася як троїчність у складі єдності. “Вчення про Трійцю аж ніяк не стверджує того логічного абсурду, згідно з яким три – це один, а один – це три; ні, тут в діалектичних термінах описується внутрішній рух божественного життя як вічне відділення від себе і повернення до себе”);

вченню щодо “логічності парадоксу”, яке було своєрідним переосмисленням продовженням та розвитком вчення С. К’єркегора щодо “стрибка до абсурду” заради віри; та *методом кореляції*, використовуючи який систематична теологія, писав американський мислитель, повинна вчиняти наступним чином: спочатку аналізувати ту людську ситуацію, яка породжує питання про існування, і показує, що використовувані християнською Вістю символи є відповідями на ці питання. А сам аналіз людської ситуації слід здійснювати за допомогою тих термінів, які й називають “екзистенціальними”. Загалом, епістемологія, як своєрідне “знання” про пізнання світу, розглядалася П. Тілліхом у якості частини онтології, оскільки він вважав, що пізнання – це тільки “певна подія” серед сукупності подій і в історичному розвитку, і у житті окремої людини. Тому він й стверджував, що будь-яке епістемологічне твердження імпліцитно є онтологічним. І через це усякий аналіз, або дослідження потрібно розпочинати не з проблем пізнання, а з проблем, які стосуються буття, людської істоти, суспільства і Бога. Більшість спотворень у сфері пізнання, на його глибоке переконання, саме й відбувається тому, що у пізнавальнім процесі ігнорується та полярність, яка властива когнітивному розуму. І таке ігнорування – це не просто помилка, якої можна уникнути, але й справжній конфлікт існування. Однією зі сторін цього конфлікту, як стверджував він далі, і є та напруженість, що існує в соціальних групах поміж догматизмом і критицизмом. Але у ньому проглядаються й інші аспекти. Адже контролююче пізнання прагне контролювати будь-який рівень реальності. І людське життя, і дух, і особистість, і людська спільнота, і смисли, і цінності, і, навіть, гранична турбота тієї чи іншої людини – усе це, як це бачив американський теолог, й трактується контролюючим пізнанням у термінах відстороненості, логічного аналізу, розрахунку й технічного використання.

В підрозділі 4.3. “Екзистенціалістські ідеї в радикальній теології Т. Альтицера і У. Гамільтона” досліджується процес екзистенціалізації сучасної протестантської теології, що відбувався в період після створення тіліхової “Систематичної теології”.

В параграфі 4.3.1. “Специфіка становлення теології “смерті Бога” в США та Західній Європі” зазначається, що радикальне і критичне спрямування теології новітнього протестантизму, яку пов’язують з концепціями теології “Смерті Бога”, “теології процесу”, “теологією надії”, та іншими “теологіями родового відмінку” було продуковане не лише кризою модерністської свідомості і культури, але й зміною культурної парадигми, значними зрушеннями у бік постмодернізму, які позбавили сенсу не тільки відому антитезу теїзму і атеїзму, але й сам пафос протистояння традиційного християнства і так званого

безрелігійного християнства у його всіляких модифікаціях. Ідеї чергового поновлення протестантизму, здолання застарілих догм, перегляду традиційних філософських засад теології і розглядалися у цьому випадку як пріоритетні. В умовах занепаду християнського світу, як стверджував Т. Альтицер, ми вже давно “померли для ортодоксальної християнської віри і повинні дивитися на Новий Завіт і на раннє християнство як на екзотичні і чужі форми релігії”. У цьому випадку вважалося й те, що збувається пророцтво К’еркегора, де стверджувалося, що християнства Нового Завіту більше не існує. Представляючи перелік смислових конотацій поняття “Смерті Бога” (від християнської ортодоксії, апофатичного богослов’я і “конвенційного атеїзму”) представники радикальної теології зазначали, що “радикальний християнин”, якщо і вірив колись, що був Бог, якому можливо, і навіть необхідно було вклонятися, вихваляти й довіряти, повинен усвідомити, що такого Бога більше немає, що “Бог помер”, і це слід розуміти як історичну подію. Ю. Мольтман і Д. Зелле, П. ван Б’юрен і Г. Ваханян, У. Маллард і М. Кауфман, Р. Сміт і Дж. Робінсон, У. Гамільтон і Т. Альтицер по-різному представляли цю ідею, проте кардинальне розмежування з метафізичним підґрунтям класичної християнської догматики і було тим наріжним каменем, що об’єднував увесь спектр новітнього радикалізму у відповідне спрямування теологічного мислення. Обираючи для себе та радикальної теології діалектичний за своєю сутністю метод для розуміння реальності, а також для інтерпретації та пояснення розвитку та історії християнської теології і культури, Т. Альтицер практично з ніг до гори перевернув усе існуюче до нього (принаймні, у варіанті “теології кризи” К. Барта) метафізичне підґрунтя, догматичну структуру та категоріальний зміст понятійного апарату протестантизму. При цьому ним й було використано ідеї Г. Гегеля і С. К’еркегора, Ф. Ніцше і П. Тілліха, Ф. Достоевського і М. Гайдеггера.

В параграфі аналізуються й першовихідні принципи альтицерівської теології, зокрема, заперечення спокуси повернення у радикальній християнській вірі до витоків першопочаткового, священного; відкидання визначення теології як певної систематизації міфологічного світогляду, або і метафізичного чи містичного вчення; існування непереможної несумісності між “першопочатковим християнським Богом” і втіленим, або ж “кенотичним Христом”; розуміння Втілення як вирішальної і дійсної події, що, на думку Т. Альтицера, повинна призводити до реальної зміни в самому Бозі, який виявляється “абсолютно втіленим у слові”, і таким, що, водночас, припиняє існувати у своїй первинній формі, розуміння гріхопадіння як певної тотальності, засудження пошуків непорочного священного та будь-якої прив’язаності до минулого тощо.

В параграфі 4.3.2. “Світоглядно-філософські особливості “діалектико-екзистенціалістської” теології Т. Альтицера” зазначається, що з точки зору радикальної і діалектичної християнської теології фундаментальним теологічним принципом є розуміння того, що Бог віри аж ніяк не є незмінним і нерухомим. Він є постійним і рухаючим вперед процесом самозаперечення та кенотичним перетворенням самого себе в історії (Альтицер, Т. (2010). *Смерть Бога. Євангеліє християнського атеїзму* [Пер. с англ. Ю. В. Селиванова; под ред. В. Ю. Кузнецова]. Москва: “Канон+”, РООИ “Реабілітація”, с. 65). Для того ж, щоби зрозуміти та розкрити цей рух для людського усвідомлення і за основу обрати радикальне християнське твердження про те, що Бог повністю і цілком став втіленим у Христі, зазначив Т. Альтицер, потрібно відзначити, що ані Втілення, ні Розп’яття на хресті не можуть розглядатися як ізольовані і назавжди завершені. Швидше за все, їх треба розуміти у якості безпосереднього виразу того руху вперед, що спрямований до есхатологічного процесу Спокути. І у цьому процесі ніколи втілене Слово або Дух не застигають в остаточній або строго певній формі: божественний процес зазнає постійного перетворення, він є постійним рухом у якому перетворюється світська реальність, виявляючи для нас й реальність священного. Християнство й засвідчує “сходження священного у світське”, в процесі якого священне й “заперечує свої традиційні форми, позбавляючи їх першопочаткової сили та дійсності”. У ті часи, коли християнська теологія обмежувала себе метафізичним, абстрактним і концептуальним розумінням феномену Бога, вона, за словами американського мислителя, була відчужена від мови Біблійної віри. Діалектичне ж мислення проникало у християнську теологію протягом історії її розвитку лише двічі: в Августиніанському вченні про природу і благодать, і в лютерівському розумінні закону і Євангелія. Обидва ці досягнення християнської діалектичної теології були водночас і біблійними, і сучасними для свого часу: вони будувалися на біблійній основі і відтворювали новий історичний етап розвитку віри; і кожне з них готувало ґрунт для революційних за своєю сутністю змін в християнстві. Ці теологічні досягнення, на думку Т. Альтицера, й ґрунтувалися на новому розумінні Втілення, на нових відповідях щодо руху вперед християнського Слова; і кожне по-своєму відтворювало у собі заперечення і подолання вічного і споконвічного Бога. Намагаючись “вдихнути життя” у змертвілу церковну догматику, Т. Альтицер й проголосив, що першопочаткова і релігійна божественність є антитезою життя та історії, а її “священне ім’я” може доволі природно служити і злу, і несправедливості. Тому й наступною принциповою тезою радикальної теології Т. Альтицера стала вимога до християнської діалектичної

теології “категорично висловитися як проти церковних норм минулого, так і взагалі проти будь-якої негуманної чужої реальності, яка пригнічує життя людини” (Там же, с. 61). Передусім, писав американський мислитель, така теологія повинна бойкотувати будь-які потойбічні джерела сенсу, що слугують перешкодою на шляху розвитку людства. Але аж ніяк не в ролі прислужниці Церкви, навпаки: “діалектична теологія покликає руйнувати її догматичну і організаційну владу і повинна присвятити себе боротьбі проти будь-яких інших пригнічуючих законів або властей, що мають претензії на священне або трансцендентне джерело свого авторитету” (Там же, с. 63). Одразу ж зазначимо й те, що така світоглядно-філософська позиція є принциповим продовженням описаного нами та багатьма іншими дослідниками антиклерикалізму С. К’еркегора, його намагань зберегти сутнісно живе і духовне усупереч змертвілому й догматичному у християнстві. Загалом, це і було продовженням і розвитком екзистенціалістського пафосу, теоретично, по-філософськи сформульованого у екзистенціалізмі Ж.-П. Сартром у його намаганнях розвернути усе філософське мислення ХХ століття у бік захисту людського існування у варіанті кожної людської екзистенції.

Т. Альтицер взагалі вважав, що, використовуючи гегелівську філософську мову і діалектику, С. К’еркегор відновив скандальне у релігійному мисленні абсолютне заперечення Бога, а в підсумку, – і його самозаперечення. “К’еркегор, – зазначав він у своїй праці, – набагато глибше, ніж будь-хто з наступних теологів, зрозумів, що абсолютний парадокс Втілення – це парадокс заперечення Бога Богом...” (Там же, с. 168); що, прямує за Лютером, він “оприлюднив” абсолютний скандал і абсолютний парадокс віри, які обертаються супроти цієї самої віри в Бога, існуючого до Втілення. У рівній мірі, – писав Т. Альтицер, – такий скандал є і скандалом для тієї віри, що існувала протягом перших двох тисячоліть християнської історії; тому і К’еркегор стверджував сучасність з Христом у якості стрибка, у якості “вистрибування” з християнської історії, яке само по собі є можливим лише із настанням кінця християнського світу. Відмову К. Барта від його першопочаткової прихильності до ідей С. К’еркегора Т. Альтицер й пояснював тим, що, на його думку, датський мислитель так само як і Лютер, був гегельянцем, “для якого Бог отримував сенс тільки через самозаперечення Бога у втіленні, бо Втілення і є абсолютний скандал” (Там же, с. 168).

Тільки визнавши, що протилежності діалектично переходять одна в іншу, теологія отримає можливість висловити кенотичний і історичний розвиток християнського Слова, проголосив Т. Альтицер. Теологія ж – є живою дисципліною, що розвивається разом з розвитком своєї історичної, змістовної та філософської основи. Теологічне мислення повинно постійно долати свою первісну форму, для того щоби

адекватно сприймати універсальне і динамічне явлення Духа, а обмеження теології лише священною історією і писаннями минулого – призводять до анігіляції активності Слова в сьогоденні і розгортання назад кенотичного напрямку у його розвитку. Слово, на думку Т. Альтицера, повинно відтворювати процес оновлення усіх речей, процес тотального перетворення та розвитку історії. А для того, щоб Бог міг стати усім у світі, повинна бути знищена дистанція, що розділяє творіння і Творця, і скасована протилежність між священним і світським, між “плоттю і Духом”.

У **Висновках** зазначається, що аналіз світоглядно-філософських засад екзистенціальної теології у її онтологічній, гносеологічній та антропологічній площині виявив як загальні, спільні, так і відмінні, і специфічні особливості досліджуваного феномену, що, зрештою, надає можливість не лише скласти адекватне уявлення про нього, але й визначити його головні, сутнісні риси. Що стосується світоглядного спрямування цього різновиду теологічного мислення, то слід відзначити, по-перше: кардинальну переорієнтацію (і, особливо, це відноситься до апофатичного к’єркегоріанського варіанту екзистенціальної теології) на *антропологізацію* (до певної міри й антропоцентризм) теологічних концепцій. В традиції екзистенціальної теології цей процес розпочинається к’єркегоровим відстоюванням в релігійному і теологічному мисленні автономії волі (суб’єктивного духу), пріоритету чуттєвості (психоемоційного контексту) у релігійному житті, ідеї динамізму, розвитку та повсякчасного руху свідомості людської особистості, “екзистенціальною діалектикою духу” з її наголосом на значенні “одиничного”, важливості суб’єктивного сприйняття та переживання релігійного досвіду. Ідеологічно помножені на традицію “прихованого антиклерикалізму” конгрегаційного Копенгагена з його традицією “антираціоналістичної” теології Я.-П. Мюнстера, моралістичного християнства Л. Хольберга, поезії А. Уленшля та руху “селянського пробудження” М. Грундвига з його мовчазною непокорю традиційному соціальному устроєві, релігійній культурі та церковній ієрархії, ці світоглядно-філософські позиції і створили новий для XIX сторіччя тип супротиву традиційній догматиці, або ж реформації протестантизму, який ми сьогодні визначаємо терміном “екзистенціальний”, – тобто, особистісний, персоналістичний, психоемоційний. Ідейно в теології усе це вилилося у спроби С. К’єркегора повернутися до феномену біблійної релігійності, відстоювання чистоти християнства – “християнства достеменного” (Christentum) усупереч “християнству існуючому” (Christenheit), устремління до “природності” релігійної віри, постулювання абсолютної невимовності релігійного досвіду.

Якщо говорити про специфіку розуміння та сприйняття християнства у к'єркегоріанському напрямку екзистенціальної теології, намагання продемонструвати сенс християнської догматики у світлі персонального сприйняття та відчуття кожною людською особою, слід, безумовно, згадати й використаний С. К'єркегором історичний прецедент релігійного мислення, започаткованого Ф. Шляйєрмахером, у якому відтворення християнської культури і текстів Святого Писання, християнської церковної догматики у визначенні буттєвої істинності останніх пов'язувалося, насамперед, з феноменом психоемоційного контексту людського сприйняття.

По-друге, антропологізація теологічного мислення у к'єркегоріанському напрямку розвитку екзистенціальної теології була суттєво пов'язана з новим етапом розвитку релігійного гуманізму та подальшою гуманізацією релігійного мислення, у якому ще більшого значення набув принцип культивування у релігійній культурі християнства високих ідеалів духовного життя, виборювання правди, справедливості й людської гідності як вічних й незгасимих цінностей існування (“existence”). Методологічна переорієнтація релігійного мислення із всезагальності (і всезагального) до одиничного (персонального існування), і далі, до конкретного (у гносеологічному плані), особистісного (у антропологічному плані), у цьому випадку і межувала з переорієнтацією цього мислення від буття (як онтологічної категорії у цьому мисленні) до категорії екзистенції, існування.

Перетворення С. К'єркегором людини на першочерговий і головний предмет досліджень у філософсько-релігійному мисленні, розвертання його у бік антропологізації, було сумісне з бердяєвським персоналізмом та його екзистенціалізацією православ'я. Світоглядно-філософську спадщину М. Бердяєва також слід розцінювати у якості взірця пристрасної боротьби за гуманістичні ідеали християнства, боротьби за людину, її вільне та морально чисте серце і душу, за “все-переможну радість” християнського світоспоглядання й світогляду, і як продовження боротьби за екзистенціалізовану християнську “теологію оптимізму” у XX столітті.

На відміну від К. Барта, який в останній період своєї діяльності перетворився на відчайдушного критика й супротивника головних екзистенціалістських позицій, і почав стверджувати їх неприйнятність для теології, М. Бердяєв, як один з головних представників к'єркегоріанського напрямку у екзистенціальній теології, до екзистенціалізації християнства йшов не через “запозичення” к'єркегорівської методології, а власним шляхом через:

а) психологічне та психоемоційне налаштування на карди-

нальний спротив та відсутність будь-яких компромісів з фактами несправедливості, поневолення, соціального утиску, несвободи і абстрактним теоретизуванням, що приховує за раціоналістичними наукоподібними філософськими теоріями пізнання і катафатичною теологією космоморфізм і соціоморфізм традиційного християнства;

б) вироблення власної “теорії пізнання”, онтології і антропології, які були засновані на: спротиві раціоналізму, запереченні можливості виразити буття у понятті, зневірі у раціональності самого буття, принципі ірраціонального, синтетичного та інтуїтивного “схоплення реальності” за допомогою мислення, яке існує поза раціоналістичним дискурсом і ґрунтується на духовному досвіді (“цілісному житті духу”), деоб’єктивації процесу пізнання і реальності, свободі та творчості як головних пріоритетів екзистенції суб’єкта.

“Екзистенціальне християнство” та інші різновиди мислення у релігійно-філософській спадщині М. Бердяєва, що можуть бути визначені у своєму призначенні і “екзистенціальною есхатологією”, і “екзистенціальною діалектикою”, і “екзистенціальною антропологією” є специфічним продовженням апофатичної традиції християнської теології, заснованим на прагненні мислителя сприймати все антиномічно, парадоксально і ірраціонально і зводити все у своєму мисленні до ірраціонального.

Його ставлення до християнства почало формуватися як духовно-внутрішнє і, за своєю сутністю, вільне від усталеного розуміння традиційної християнської догматики, як “первинно-внутрішнє духовне одкровення у душі появи Христа-Боголюдини” через специфічну особистісну світоглядно-філософську позицію мислителя. У його “екзистенціальній онтології” “першо-життя” було визначено творчим актом, свободою, носієм першо-життя – особистістю, суб’єкт, дух, але не “природа”, не “об’єкт”, і навіть, не феномен буття. Об’єктивність, натомість, перетворилась на позначення поневолення духу, породження розірваності, роз’єднаності і ворожнечі суб’єктів, особистостей, “духів-істот”.

Намагаючись розвинути і, водночас, подолати позицію І. Канта відносно можливості пізнання “першореальності” до її раціоналізації та її “обробки свідомістю”, М. Бердяєв застосував і ідею розрізнення “первинної” і “вторинної” свідомості, де “першосвідомість” почала розглядатися у якості “зануреної в суб’єкт як першореальність”, і відтворюючої тотожність суб’єкта і об’єкта, а “вторинна свідомість”, пов’язувалася з розмежуванням на суб’єкт і об’єкт і об’єктивацією того, що пізнається. В останні роки свого життя М. Бердяєв і формулює таке розрізнення у якості відчуження в процесі об’єктивації “єдино справжнього суб’єктивного світу”. Об’єктивний світ від цього мо-

менту починає виступати для нього продуктом об'єктивації, світом занепалим.

Відкидання катафатичної теології, як такої, що “знаходиться у владі соціальних навіювань”, мислить Бога в категоріях соціальних відносин володарювання, було здійснене М. Бердяєвим внаслідок його переконання у тому, що представники цієї теології провокують “спотворене переживання віруючими ідеї Бога і Божого Промислу” затверджують тріумф рабської ідеї Бога, панування ідолів; невірне розуміння відносин поміж Богом і людською свободою; антилюдяну організацію відносин між християнством і царством Кесаря, між церквою і державою; панування принизливого для Бога і для людини “репресивного розуміння християнства і спокути”.

Онтологічні і гносеологічні засади мислення М. Гайдеггера також відіграли надзвичайну роль у процесах становлення та розвитку екзистенціальної теології. “Деструкція” традиційної онтології, до якої закликав М. Гайдеггер, звичайно порушила усталене уявлення щодо співвідношення філософії та теології, однак, водночас, надала теології і нове, відповідне місце у системі конкретних, “онтичних наук”. У доповіді “Феноменологія і теологія” М. Гайдеггер визначив теологію як позитивну науку, відмінну від філософії, і поклав у якості наявного сущого в теології християнську віру, що є, безперечно, підставою зараховувати його до релігійно думаючих філософів. Надалі теологія “вилучається” Гайдеггером з переліку інших “онтичних наук”, а останні “позбавляються” ним спроможності раціонально обґрунтовувати засади теології. Постулюється й неможливість зведення релігійного сущого до сущого інших типів, з якими має справу філософія у аналізі людського буття. Теологія ж поділяється на стару, віджилу, так звану онто-теле-ологію, що 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 екзистенційній аналітиці буття та екзистенційній 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. Саме таким чином, гайдеггеріанська практика співвіднесення теології та філософії, своєрідна інтерпретація сутності теологічного мислення з позицій екзистенціальної аналітики буття відкрили в історії теології нову сторінку та розширила перспективи методологічних інновацій у богослов'ї XX – XXI століть.

Р. Бультман і К. Барт загалом використали лише одну з можливих перспектив “оновлення” християнської догматики, намічених М. Гайдеггером, **методологічну**, а саме: спробували за допомогою герменевтичного аналізу повернути людству реальну значимість біблійних текстів, не залишаючись при цьому й осторонь інвектив протестантизму, які, на загал, уособлювали в собі устремління до спрямування релігійного мислення і релігійного світорозуміння на шлях їхнього “олюднення”.

При цьому К. Барт був, безумовно, більш “онтологічнішим” і “об’єктивістським”, ствержуючи, 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 і підтвердженням тих істин, у тій ситуації, коли за допомогою Святого Духу ми виявляємось неначе розміщеними в реальності Одкровення, і робимо те, чого самотійно ми зробити не можемо... К. Барт залишався і прихильником визнання історичної значимості для християнської теології відповідних діянь Бога в історії.

Що ж стосується Р. Бультмана, то він обрав зовсім інший шлях осучаснення Святого Письма. Його герменевтичний метод виходив з інших засад і іншого розуміння релігійної ситуації та значимості біблійних текстів. Однак використання філософії М. Гайдеггера для трансформації міфологічного за своєю сутністю світогляду Святого Письма й виявлення в сакральному тексті відповідних світоглядних засад, що відповідають світогляду Нового Часу, також, зрештою, викликало безліч запитань.

Розвиток гайдеггеріанського напрямку в екзистенціальній теології в США слід безумовно пов’язувати і зі спадщиною П. Тілліха. Окреслення специфіки розуміння П. Тілліхом взаємозв’язку між теологією та філософією, між теологічною та філософською методологією і історією розвитку, власне, теологічного мислення надає підстави стверджувати, що П. Тілліх як мислитель належить, насамперед, до теологічної християнської культури, а філософія, і, зокрема, філософія екзистенціалістська відіграє у його роздумах допоміжну роль. Намагаючись вирішити у своїй теологічній

діяльності головне протиріччя теологічного мислення ХХ століття, уособлене протистоянням апологетичної та керигматичної теології, П. Тілліх спробував сформулювати й застосувати метод кореляції, для чого й приступив до аналізу та вивчення філософсько-теоретичних засад теологічного мислення, проблеми співвідношення філософії і теології, ролі філософа і ролі теолога у сучасному світі тощо.

Світоглядно-філософська і епістемологічна позиція американського мислителя суттєво відрізняється від подібної позиції “класиків” екзистенціалізму тим, що зберігає “параметри науковості” і філософії, і теології як певних систем знання. І якщо філософія розглядається ним у якості системи знання “об’єктивізованого”, то теології у підґрунті її апіорних засновків надаються не тільки світоглядні виміри, але й безпосередня “залученість” теологічного знання у межі людської суб’єктивності, що здійснюється за допомогою постулату “освяченості вірою”. В системі власного розуміння П. Тілліх утворює існування нерозривного зв’язку поміж філософією і теологією, віддаючи при цьому роль світоглядного, ціннісного “a priori” виключно теології, і позбавляє при цьому філософію можливості виконувати таку роль в системі загального світорозуміння.

Аналіз методологічних та епістемологічних засад систематичної теології П. Тілліха засвідчує те, що його вчення не має нічого спільного з тенденцією філософії класичного екзистенціалізму до дераціоналізації філософського та філософсько-релігійного мислення. Поняття історичного синтезу медитативної піднесеності, теологічної проникливості та раціонального аналізу, уведення до контексту теологічного мислення принципів семантичної, логічної та методологічної раціональності підтверджує спрямованість мислителя на заперечення й несприйняття сліпого та фанатичного ірраціоналізму, у якому подеколи прямо звинувачували екзистенціалістську традицію. Специфічною особливістю вчення П. Тілліха можна беззаперечно вважати його відчайдушне відстоювання вагомості та значимості раціонального (логічного) мислення у теології і, водночас, унікальний спосіб застосування екзистенціалістських постулатів для “доповнення” теологічних “можливостей” у поясненні змісту та сенсу християнської віри.

І якщо П. Тілліх “удосконалює” теологію протестантизму, використовуючи при цьому екзистенціалістські постулати, то Т. Альтіцер, так само як і Дж. Ваттімо, за допомогою екзистенціального підходу і “широкого” розуміння традиції екзистенціалістського мислення у своїй теології “смерті Бога” кардинально заперечує усю традиційну метафізичну основу християнської догматики. Його

варіант екзистенціальної теології – це теологія екзистенціально-діалектичного мислення, яке сприймає і стверджує нове значення усіх догматичних символів, тотальну присутність Бога у Христі та розвиток Втіленого Слова у його кенотичному рухові від історичного Ісуса до загального тіла людства і кожної конкретної людини персонально. Нове значення “Бога віри” як невинного процесу його самозаперечення і кенотичного перетворення себе в історії.

Термінологічно вживання визначення “екзистенціальна теологія” пов’язане, перш за все, з працями Дж. Маккуоррі, де воно позначає бультманівські спроби деміфологізації Нового Завіту за допомогою гайдеггерівської герменевтики. Це є приклад “вузького” розуміння терміну “екзистенціальна теологія”. Також існує більш широка за обсягом інтерпретація і розуміння цього терміну, що виникла внаслідок дослідження процесу екзистенціалізації теології в період XIX-XX ст. Це розуміння екзистенціальної теології як певного напрямку теологічного мислення у двох його спрямуваннях (к’єркегоріанському та гайдеггеріанському), заснованому на застосуванні певної сукупності методологічних прийомів (екзистенціально-герменевтичному, екзистенціально-феноменологічному, екзистенціально-діалектичному) у розумінні та поясненні головних аспектів розвитку теологічного мислення.

Дане дослідження дозволяє стверджувати, що екзистенціальна теологія у її конституюванні як певного напрямку теологічного мислення не має єдиного принципу у світоглядно-філософських засадах, єдиної загальноновизнаної методології, або ж системи релігійної догматики. У цьому конституюванні екзистенціальна теологія є набором імплантації та різноманітного застосування екзистенціалістських постулатів у теологічному мисленні, яке спрямоване, по-перше, на пристосування та осучаснення християнської теології до новітньої ситуації у соціальному розвитку, по-друге, на її подальшу антропологізацію та гуманізацію, і на переосмислення метафізичних засад християнської догматики (у тому числі, у певних варіантах і на її абсолютне заперечення).

Саме тому пропозицією дисертанта щодо означення цього варіанту розвитку християнської теології у його широкому (трендовому) розумінні є пропозиція термінологічної заміни поняття “екзистенціальна теологія” на поняття “екзистенціалізована теологія”. Така заміна, на думку дисертанта, могла би вирішити проблему і необхідність пошуку єдиних, притаманних лише цьому різновиду теологічного мислення світоглядно-філософських, онтологічних, гносеологічних та антропологічних засад, які в реальності не можуть бути віднайдені.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ:

Індивідуальна монографія:

1. Ємельяненко, Г. Д. (2018). *Філософські засновки екзистенціальної теології (антропологічні, онтологічні та гносеологічні аспекти)*. Київ: Автограф.

Розділи у навчальних посібниках:

2. Ємельяненко, Г. Д. (2012). Цінності в християнській теології: екзистенціально-етичні виміри. *Теоретичні проблеми сучасної етики*. Полтава: ПНПУ ім. В. Г. Короленка, 141-150.

3. Ємельяненко, Г. Д. (2013). Екзистенціально-етичні та духовні виміри православ'я. *Теоретичні проблеми сучасної етики* [2-ге вид. переробл. та доповн]. Київ: ВД “Авіцена”, 210-239.

Статті в українських та зарубіжних наукових фахових виданнях:

4. Ємельяненко, Г. Д. (2013). Екзистенціальне християнство С. К'єркегора: проповідь відчаю або реквієм релігійному оптимізму. *Релігія та соціум. Міжнародний часопис*, 2 (10), 14-20.

5. Ємельяненко, Г. Д. (2013). Екзистенціальне, духовне і моральне в релігії. *Вісник Черкаського університету. Серія Філософія*, 11 (264), 116-122.

6. Ємельяненко, А. Д. (2013). О феномене экзистенциальной антропологии, ее взаимосвязи с экзистенциальной теологией и о проблемах их исследования. *Теоретический журнал “CREDO NEW”*, 3 (75). Т.1, 92-99.

7. Ємельяненко, Г. Д. (2013, серпентври). Про феномени “екзистенціальної теології” і “постекзистенціалістського мислення”. *Ідеї. Філософсько списание*, 3 (13), година V, 23-29.

8. Ємельяненко, Г. Д. (2013). Ідеї С. К'єркегора та його послідовників у розбудові теологічних та психологічних концепцій. *Мультиверсум. Філософський альманах*, 8 (126), 88-101.

9. Ємельяненко, А. (2013). Экзистенциальная теология в современном мире. *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 3, X, 112-115.

10. Ємельяненко, Г. (2014). Теологічне підґрунття фундаментальної онтології раннього М. Гайдеггера. *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 5-6, XI, 112-117.

11. Ємельяненко, Г. Д. (2014). Фундаментальна онто-теологія Мартіна Гайдеггера. *Мультиверсум. Філософський альманах*, 1(129), 87-98.

12. Ємельяненко, Г. Д. (2014, декември). М. Гайдеггер: теологія як пози-

- тивна наука. *Идеи. Философско списание*, 2 (4), година II, 71-77.
13. Ємельяненко, Г. Д. (2015). Особливості культурологічного синтезу філософії класичного екзистенціалізму з теологією у XX столітті. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(3), 46-49.
14. Ємельяненко, А. (2015, юні – ноември). Філософські та історико-релігійні підстави систематичної теології П. Тілліха. *Идеи. Философско списание*, 1(5)-2(6), година III, 69-78.
15. Ємельяненко, Г. Д. (2015). Компаративний аналіз методологічних аспектів застосування екзистенціальної герменевтики Джона Маккуоррі в трактуванні біблійних текстів. *Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства*, 3, 96-102.
16. Ємельяненко, Г. (2015). Взаємозалежність теології і філософії у вченні П. Тілліха. *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 5, XII, 93-99.
17. Ємельяненко, Г. Д. (2015). Християнська православна етика в контексті філософсько-релігійного спадку екзистенціалістського мислення. *Практична філософія*, 4 (58), 109-114.
18. Ємельяненко, Г. Д. (2016). Пауль Тілліх: екзистенціаліст чи теолог? *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1 (5), 16-18.
19. Ємельяненко, Г. Д. (2016). Екзистенціалістська складова протестантської теології П. Тілліха. *Українське релігієзнавство*, 77, 73-82.
20. Ємельяненко, Г. (2016, prosines). Методологічні та епістемологічні засади систематичної теології П. Тілліха. *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 5, XIII, 128-136.
21. Ємельяненко, Г. Д. (2016, февруари – април). Щодо поняття розуму в систематичній теології П. Тілліха. *Идеи. Философско списание*, 1(7)-2 (8), година IV, 51-58.
22. Ємельяненко, Г. Д. (2016). Специфіка філософського підґрунтя екзистенціалізованої теології Дж. Ваттімо. *Українське релігієзнавство*, 80, 116-120.
23. Ємельяненко, Г. Д. (2017, февруари–април). Специфіка дослідження розуму в систематичній теології П. Тілліха. *Идеи. Философско списание*, 1 (9)-2(10), година V, 83-91.
24. Ємельяненко, Г. Д. (2017). Ідеї С. К'єркегора в теології К. Барта. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 9, 8-10.
25. Ємельяненко, Г. Д. (2017). Специфіка застосування екзистенціалістських постулатів та ірраціоналістичного досвіду в систематичній теології П. Тілліха. *Науковий часопис національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: зб. наук. праць*. [ред. рада: В. П. Андрущенко (голова); за ред. Н. Г. Мозгової]. Київ: Вид-во НПУ М. П. Драгоманова. Вип. 37 (50), 16-21.
26. Ємельяненко, Г. Д. (2017). Теологія К. Барта і екзистенціалізм:

наслідування чи заперечення? *Наукові праці: наук. журн. Чорном. нац. ун-ту ім. П. Могилы*, Т. 300. Вип. 288, 72-76.

27. Ємельяненко, Г. (2018, февруари). Специфіка інтерпретації пізнавального процесу в систематичній теології П. Тілліха. *Идеи. Фило-софско списание*, 1 (10), година VI, 53-59.

Матеріали й тези наукових конференцій:

28. Ємельяненко, Г. Д. (2012, 27-28 квітня). *Теологія Дж. Маккуоррі в сучасному світі*. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Світ та суспільство: історія, сучасність, майбутнє”. Одеса: ГО Причорноморський центр досліджень проблем суспільства, 23-24.

29. Ємельяненко, Г. Д. (2012, 17-18 серпня). *Проблема подолання морального занепаду в працях засновників екзистенціальної теології*. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Актуальні напрями розвитку суспільних наук”. Львів: ГО “Львівська фундація суспільних наук”, 10-12.

30. Ємельяненко, Г. Д. (2012, 11-12 жовтня). *Теологія і проблеми формування духовно-моральних засад сучасної особистості*. Всеукраїнська науково-теоретична конференція “Філософія в умовах сучасних соціокультурних викликів”. Черкаси: “Інтроліга TOP”, 180-182.

31. Ємельяненко, Г. Д. (2012, 30-31 травня). *Екзистенціальна теологія та нові виміри філософії релігії*. Міжнародна науково-практична конференція “Актуальні питання, проблеми та перспективи розвитку гуманітаристики у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти” Ч. 1. Луганськ: вид-во СНУ ім. В. Даля, 33-35.

32. Ємельяненко, Г. Д. (2013, 16-17 квітня). *Дж. Маккуоррі і П. Тілліх в контексті об’єднання класичного екзистенціалізму та теології*. Міжнародна наукова конференція КНУ ім. Т. Г. Шевченка “Дні науки філософського факультету-2013”. К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, №5, 34-36.

33. Ємельяненко, Г. Д. (2013, 26 квітня). *Оновлення морально-етичних постулатів сучасної релігії в контексті традиції екзистенціальної теології*. Матеріали тридцять другої міжнародної науково-практичної конференції “Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості”. Донецьк: “Мидгард”, 45-48.

34. Ємельяненко, Г. Д. (2013, 30-31 травня). *До проблеми визначення значущості релігійних ідей С.К’єркегора*. Матеріали міжнародної науково – практичної Інтернет – конференції “Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні”. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 241-245.

35. Ємельяненко, Г. Д. (2013, 24-25 травня). *Мораль і релігія. Особливості*

взаємовпливу та співвідношення. IV Міжнародна наукова конференція з етики “Проблеми моралі: теорія та практика”, м. Яремче. Івано-Франківськ: Сімфонія форте, 174-176.

36. Ємельяненко, Г. Д. (2014). *Морально-етичні та екзистенціальні виміри релігії*. “Історія філософії у вітчизняній духовній культурі”. Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Центр гум. Освіти НАН України. Полтава: ТОВ “АСМІ”, 687-689.

37. Ємельяненко, Г. Д. (2014, 18 квітня 2014р.). *Специфіка спадщини К. Барта і Р. Бульмана у парадигмі екзистенціальної теології*. Матеріали XXXIII Міжнародної науково-практичної конференції “Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості”. Донецьк: “Східний видавничий дім”, 40-43.

38. Ємельяненко, Г. Д. (2014, 15-17 мая). *Свобода, духовність та творча активність людини в релігійній філософії М. О. Бердяєва*. Матеріали міжнародної наукової конференції “Бердяєвские чтения”. Донецьк, Дон-НТУ; Симферополь: “Синтагма”, 80-83.

39. Ємельяненко, Г. Д. (2014, 20-21 квітня). *Особливості екзистенціальної філософії та богослов'я М. Бердяєва*. Міжнародна наукова конференція “Дні науки філософського факультету-2014”. К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”. №7, 18-20.

40. Ємельяненко, Г. Д. (2015). *“Existentielle” С. К'єркегора у розвитку теологічних та психологічних концепцій*. Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern philosophy and religious studies (Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard). Plovdiv-Nitra-Kiyev, Personality Development Center “HUMANUS” Plovdiv, Bulgaria; Central European Research Institute of Søren Kierkegaard, Nitra, Slovakia; Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine, 52-59.

41. Ємельяненко, Г. Д. (2014). *Проблема категоріальної специфікації феноменів екзистенціальної теології, екзистенціальної антропології, філософії класичного екзистенціалізму*. Київ: Гуманітарний корпус. “Академія розвитку психологічної науки і практики”. № 3, 62-63.

42. Ємельяненко, Г. Д. (2014). *Ідеї С. К'єркегора у розвитку теологічних та психологічних концепцій*. Ідеї Серена К'єркегора у розвитку сучасної філософії та релігієзнавства. Рефлексії з України (Вибрані матеріали: тези та статті учасників Міжнародної ювілейної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня народження С. К'єркегора). Київ-Нортфілд: “Континент – Х”, 50-57.

43. Ємельяненко, Г. Д. (2015, 21-22 квітня). *Реформація та протестантська теологія в Західній Європі: від XVI до XX століття*. Міжнародна наукова конференція КНУ ім. Т. Г. Шевченка “Дні науки

філософського факультету-2015”. К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”. №7, 79-81.

44. Ємельяненко, Г. Д. (2015, 21 березня). *Релігійний екзистенціалізм та екзистенціальна теологія у філософсько-культурологічній парадигмі сучасності*. Матеріали V Всеукраїнської наукової конференції “Сучасні соціально-гуманітарні дискурси”. Дніпропетровськ: ТОВ “Іновація”. №2, 45-46.

45. Ємельяненко, Г. Д. (2016, 20-21 квітня). *Реінтерпретація світоглядних принципів екзистенціальної теології і філософії класичного екзистенціалізму у вченні Пауля Тілліха*. Міжнародна наукова конференція КНУ ім. Т. Г. Шевченка “Дні науки філософського факультету”. Київ: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”. №7, 18-20.

АНОТАЦІЯ

Ємельяненко, Г. Д. Екзистенціальна теологія: філософські засновки і особливості концептуалізації. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – Київ, 2018.

Дисертація є першим систематичним релігієзнавчим дослідженням філософських засад екзистенціалізованої теології кінця XIX – початку XXI століть. Остання розглядається у двох поставах: як практика екзистенціально-герменевтичного аналізу Святого Письма Р. Бульманом (концепція, впроваджена Дж Маккуоррі), і як певний напрямок екзистенціалізації християнської теології, що розпочався працями С. К’еркегора і досяг рівня вчень Г. А. Слейта та М. Вестфалія (концепція, впроваджена С. Л. Шевченком). Досліджується філософське підґрунтя релігійно-філософського і теологічного мислення С. К’еркегора, К. Барта, М. Бердяєва, Р. Бульмана, Дж. Ваттімо, П. Тілліха, У. Гамільтона, Т. Альтицера та інших провідних теологів і релігійних філософів для визначення і теоретичного виокремлення спільних онтологічних, гносеологічних та антропологічних принципів. Аналізується вірогідність розподілу екзистенціальної теології на к’еркегоріанське і гайдеггеріанське спрямування, адекватність застосування терміну “екзистенціальна теологія” у визначенні екзистенціалізованої теології як відповідного тренду у розвиткові християнського теологічного мислення.

Ключові слова: теологія, екзистенціалізм, екзистенціальна теологія, екзистенціальна антропологія, екзистенціальна діалектика, екзистенціалізоване християнство.

SUMMARY

Yemelyanenko, A. D. Existential theology: philosophical foundations and features of conceptualization. – The manuscript.

Thesis for the degree of Doctor of Science, speciality 09.00.11 – Religious Studies. – H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, 2018.

The thesis is the first systematic religious studies of the philosophical foundations of existentialized theology of the late XIX – early XXI centuries. Existential theology is considered in two aspects: as a practice of existential-hermeneutic analysis of the Holy Scripture by R. Bultmann (concept introduced by J. Macquarrie), and as a certain direction of the existentialization of Christian theology, which began with the works of S. Kierkegaard and reached the level of the teachings of H. A. Slaatte and M. Westphal (the concept introduced by S. L. Shevchenko). The philosophical background of the religious-philosophical and theological thinking of S. Kierkegaard, K. Bart, M. Berdyaev, R. Bultmann, J. Wattimo, P. Tillich, W. Hamilton, T. Altizer to the definition and theoretical distinguish of possible common ontological, epistemological and anthropological principles. The probability of the distribution of existential theology on the Kierkegaardian and Heideggerian orientation, the adequacy of the use of the term “existential theology” in determining existentialized theology as an appropriate trend in the development of Christian theological thinking is analyzed.

Key words: theology, existentialism, existential theology, existential anthropology, existential dialectics, existentialized Christianity.

АННОТАЦИЯ

Емельяненко, А. Д. Экзистенциальная теология: философские предпосылки и особенности концептуализации. – Рукопись.

Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.11 – религиоведение. – Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев, 2018.

Диссертация является первым систематическим религиоведческим исследованием философских основ экзистенциализированной теологии конца XIX – начала XXI вв. Экзистенциальная теология рассматривается в двух ипостасях: как практика экзистенциально-герменевтического анализа Священного Писания Р. Бультманом (концепция, сформулированная Дж. Маккуорри), и как определенное направление экзистенциализации христианского богословия, начавшейся работами С. Кьеркегора и достигшей уровня учений Г. А. Слейта и М. Вестфала (концепция, сформулиро-

ванная С. Л. Шевченко). Исследуются философские основания религиозно-философского и теологического мышления С. Кьеркегора, К. Барта, Н. Бердяева, Р. Бульгмана, Дж. Ваттимо, П. Тиллиха, В. Гамильтона, Т. Альтицера для определения возможного совпадения онтологических, гносеологических и антропологических позиций и принципов в учениях этих мыслителей. Анализируется разделение экзистенциальной теологии на кьеркегорианское и хайдеггерианское направления, правильность применения термина “экзистенциальная теология” в определении экзистенциализированной теологии как соответствующего тренда в развитии христианского теологического мышления.

Автор впервые подвергает сомнению правильность определения идей С. Кьеркегора в традиционно негативном русле, вскрывая позитивные моменты в его эссеистике и философско-религиозном учении, сущность взаимозависимости этого учения с онтологией, гносеологией и философской антропологией, впервые в украинском религиоведении представляет истинное отношение К. Барта к экзистенциализму, весьма далекое от почитания и слепого заимствования экзистенциалистских постулатов, вводит в контекст украинской гуманитаристики свидетельства неразрывной взаимосвязи фундаментальной онтологии М. Гайдеггера с христианским философским и теологическим наследием, представленной в работах С. Коначевой, П. Погеллера, Р. Шефлера и других зарубежных исследователей, анализирует сущность интерпретации метафизических основ христианства в постмодернизме Дж. Ваттимо, вскрывает специфику применения экзистенциалистских постулатов в систематической теологии П. Тиллиха и формулирует то, что разделяет его концепцию с экзистенциализмом, исследует характер экзистенциально-диалектической переработки теологического мышления Т. Альтицером и У. Гамильтоном.

Диссертант предлагает отказаться от термина “экзистенциальная теология” в религиоведческой практике его применения к обозначению искомого феномена в качестве отдельного направления современной теологии и заменить его термином “экзистенциализированная теология”.

Ключевые слова: теология, экзистенциализм, экзистенциальная теология, экзистенциальная антропология, экзистенциальная диалектика, экзистенциализированное христианство.

Підписано до друку 23.08.2018 р. Зам. № 3/08-2018.
Обсяг 1,9 друк. арк. Формат 60 × 84/16. Тир. – 100.

04050, м. Київ, вул. Герцена, 17-25
Надруковано ТОВ “Медіа-Макс”
Свідоцтво ДК № 39017211