

Методологічні пошуки української теології та релігійної філософії

Анатолій Денисенко (Київ)

ПРИРОДА БИБЛЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ НА ОСНОВАНИИ КРИТИКИ ПРОЕКТА «ДЕМИФОЛОГИЗАЦИИ» РУДОЛЬФА БУЛЬТМАНА

Введение

«Надо вырвать учение о мифе из сферы ведения богословов» [Лосев, 2008: с. 30]

Основной идеей проекта протестантского богослова Рудольфа Бультмана, носившей название «демифологизация Нового Завета», заключается в том, что миф является устаревшей формой описания окружающей человека действительности. Бультман считает, что миф непонятен современному человеку. Такое отношение к мифу приводит его к переосмыслению («демифологизации») этого термина с экзистенциальной точки зрения и последующий отказ от всего мифологического, как противоречащего современному взгляду на окружающий мир [Батаева, 2008: с. 6].

С уверенностью можно сказать, что в XX столетии термин «миф» был воскрешен в его повседневном использовании («коммунистический миф», «буржуазный миф», «роман миф», «фильм миф» и т.д.) [Садовская, 2000: с. 6], а такие авторы, как Дж. Джойс, Ф. Кафка, Т. Манн, Г. Маркес, Ж. Ануй сознательно обращались к теме мифа в своей литературе. Однако в религиозных (богословских) кругах, тема мифа все еще воспринимается противоречиво и неоднозначно. Понятие мифа, если так можно сказать, является камнем преткновения не только для современного человека, которому уже тяжело совместить веру в так называемую «примитивную» мифологию с научной картиной мира, навязывающейся уже с детства. Это преткновение также существует и для

рядового читателя Священного Писания, который уже с первых его строк сталкивается с миром богов, космологией древнего мира, райским садом и змеем, способным изъясняться на понятном человеку языке.

Идея мифа в довольно таки развернутом виде представлена такими философами и исследователями, как: Эвгемер (340–260 до н.э.), Джамбаттиста Вико (1668–1744), Фридрих-Вильгельм Шеллинг (1775–1854), Фридрих Мюллер (1823–1900), Александр Афанасьев (1826–1871), Александр Потебня (1835–1891), Джеймс Фрейзер (1854–1941), Клод Леви-Строс (1908–2009), Бронислав Малиновский (1884–1942), Люсьен Леви-Брюль (1857–1939), Эрнст Кассирер (1875–1945), Зигмунд Фрейд (1856–1939), Карл Юнг (1875–1961), Алексей Лосев (1893–1988), Елезар Мелетинский (1918–2005), Ольга Фрейденберг (1890–1955), Мирча Элиаде (1907–1986), Роланд Барт (1915–1980) и многими другими. Сегодня можно уже с уверенностью говорить о большой степени разработки понятия «мифа», а также разнообразном спектре понимания данного термина среди светских (университетских) исследователей: философов, антропологов, религиоведов. По той причине, что понятие мифа многогранно, представители различных научных школ акцентируют внимание на разных аспектах мифа. Так, например, представитель Кембриджской ритуальной школой Рэган определяет мифы как ритуальные тексты, представитель символической теории Кассирер говорит о символичности мифов, теория мифопоэтизма Лосева указывает на совпадение в мифе общей идеи и чувственного образа, Афанасьев в свою очередь называет миф древнейшей поэзией, Роланд Барт именуется его – коммуникативной системой¹.

Среди представителей религиозной философии, протестантский богослов Рудольф Бультман, является, наверное, самым ярким, пускай и своеобразным, представителем философии мифа². Найти другое, более-менее адекватное представление «мифа» среди современных протестантских богословов остается задачей не из легких. Темой библейского мифа сегодня занимаются, скорее, отдельные православные и католические богословы, которые будут цитироваться в ходе работы, нежели протестанты. Одной из причин слабого, а если быть честным, то практически нулевого, уровня академических разработок протестантского (в частности евангельского) сообщества на постсоветском пространстве относительно природы библейского мифа, является фундаментализм, который зачастую выливается в буквальное прочтение тех или иных текстов Священного Писания³.

Так как в центре данного исследования стоят фигура Рудольфа Бульмана и понятие «миф», кто-то может предположить, что автор будет говорить именно о

¹ Интересующимся мифологией стоит посоветовать базовый учебник, закладывающий начальное знание истории изучения мифотворчества от античности до современного времени: [Найдыш, 2000].

² Среди источников, которые, с одной стороны, кратко раскрывают суть проекта «демифологизация» Бульмана, а с другой стороны, доступны студенту протестантской семинарии на русском языке я бы советовал, прежде всего, обратиться к двум новинкам издательства «Черкассы: Коллоквиум»: [Тиссельтон, 2011]; [Гренц, Олсон, 2011]. Избранные разделы этих книг: [Тиссельтон, 2011: с. 181–200], [Гренц, Олсон, 2011: с. 120–139] могут служить кратким введением в жизнь и учение Рудольфа Бульмана.

³ В данном случае полезным к прочтению может стать послесловие «Библия и исследования: преодоление разрыва между церковью и академией» к русскому переводу книги английского богослова Джеймса Данна, в которой рассматриваются опасные тенденции фундаментализма [Данн, 2009: с. 172–194].

новозаветном мифе, так как это вполне логично, особенно если учитывать, что Бультман прежде всего специализировался в богословии Нового Завета. Однако цель данного исследования, прежде всего, заключается в том, чтобы с одной стороны дать критическую оценку проекту «демифологизации» Рудольфа Бультмана в целом, а с другой стороны в том, чтобы уйти от сложившегося примитивного и популярного понимания термина «миф», который часто понимается как выдумка, сказка или даже неправда.

В связи с этим моя методология заключается в том, чтобы через критический обзор проекта «демифологизации» Бультмана перейти к общему философскому пониманию мифа и дать более-менее адекватный ответ на вопрос о природе библейского мифа как такового, при этом вполне осознанно ограничив себя мифом о творении, ярко отраженном в Быт. 1-2. Во всём этом я, конечно же, преследую, прежде всего, герменевтическую цель. Моя задача – помочь современным протестантским верующим на постсоветском пространстве правильно толковать Писание, а также внести ясность в искусственно раздутый конфликт между религией и наукой, часто наблюдаемый в спорах между так называемыми эволюционистами и креационистами. Данная работа является первой попыткой автора пойти дальше привычного в протестантских кругах понимания термина «миф». Работа не претендует на то, чтобы дать исчерпывающий материал по данной тематике. Скорее, ее цель – ввести в проблематику, задаться «неудобными» вопросами и очертить контуры будущих исследований, без которых библейская герменевтика протестантов просто обречена⁴.

1. Рудольф Бультман и проект «демифологизации»

Рудольф Карл Бультман (1884–1976) – немецкий протестантский (лютеранский) богослов и экзегет Нового Завета, основоположник диалектической теологии⁵. По праву, наверное, именно Бультмана стоит считать самым выдающимся и влиятельным исследователем Нового Завета в XX столетии⁶. Свое богословское образование

⁴ Первая попытка осмыслить тему мифов была сделана автором данного исследования в контрольной работе написанной по предмету «Мифология», который был прочитан ему в Киевском Национальном Университете Имени Т. Г. Шевченко в 2009 году одним из преподавателей кафедры культурологии (к.филос.н., доцент Кривда Наталья Юрьевна). Электронную версию работы можно найти на блоге автора [Денисенко, 2010].

⁵ «Диалектическая теология» представляет собой, наверное, одно из самых интересных направлений в протестантской теологии. Помимо Рудольфа Бультмана это направление связано с такими богословами, как: Карл Барт (1886–1968), Эмиль Бруннер (1889–1966), Пауль Тиллих (1886–1965). Один из принципов данной теологии заключается в идее пребывания Бога вне любой концептуальной схемы, доступной нашему пониманию. Поскольку Карла Барта принято считать первым создателем так называемого «новейшего теологического движения», для лучшего понимания «диалектической теологии» необходимо обратиться к первоисточнику – к эпохальной работе «Послание к Римлянам» [Барт, 2005]. Изложение же «диалектической теологии» Бультмана можно найти в его книге «Иисус», впервые опубликованной в 1927 году (рус. перевод [Бультман, 2009]). Большую ценность для интересующихся «диалектической теологией» представляют и следующие материалы: [Тиллих, 1925]; раздел «Диалектическая теология» в учебнике «История мировой философии» [Губин, Сидорин, 2008]; раздел «Диалектическая теология» в книге «История теологии» [Бенгт, 2001]; статья «Неоортодоксия» [Элвелл, 2003].

⁶ Особенного внимания заслуживает его работа «Богословие Нового Завета» [Bultmann, 1952], в оригинале «Theologie des Neue Testaments» [Bultmann, 1977].

он получил в университетах Тюбингена, Берлина и Марбурга. Ветхий Завет ему преподавал Герман Гункель (1862–1932); Адольф Гарнак (1851–1930)⁷ был его преподавателем истории доктрин; Адольф Юлихер (1857–1938)⁸ и Иоганн Вейсс (1863–1914) читали ему Новый Завет. Несмотря на то, что его богословские взгляды были сформированы под влиянием неокантианской философии преподавателя систематического богословия Вильгельма Германа (1846–1922), который в свою очередь был последователем Альбрехта Ричля (1822–1899), большинство его преподавателей библейских наук были «выходцами» из так называемой школы «истории религии», чей радикально-исторический критицизм⁹ подрывал церковное богословие современников Бультмана (см.: [Morgan, 2003]).

С 1921 по 1951 Бультман – профессор Нового Завета Марбургского университета, где с 1923 по 1938 год его коллегой по преподавательской деятельности был сам Мартин Хайдеггер, экзистенциальную аналитику (философский анализ человеческого существования) которого частично воспринял и сам Бультман. Нельзя не упомянуть, что именно работа Хайдеггера «Бытие и время» (1927) [Хайдеггер, 2003] сформировала его мировоззрение, а Новый Завет он интерпретировал с помощью, конечно же, хайдеггеровской философии экзистенции¹⁰.

Сегодня Бультман известен, прежде всего, развитием «демифологизации» Нового Завета, которая обозначала процесс освобождения «керигмы» (вневременного евангельского послания) от «мифа» (аллегорий и конкретно-исторического контекста).¹¹ Независимо от того, что Бультман был еще и историком, он все же остается самым выдающимся апологетом христианского провозвестия перед лицом современной «просвещенной» культуры. Он не забыт нынешним поколением, так как был теологом, а более точно – автором новейшей теологической герменевтики Нового Завета и, конечно же, его помнят, как проповедника, который говорил о христианст-

⁷ Некоторые труды Адольфа Гарнака были переизданы на русском языке в новой орфографии в сборнике «Раннее христианство»: «История Догматов» [Гарнак, 2001а], «Сущность Христианства» [Гарнак, 2001b], «Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви» [Гарнак, 2001с].

⁸ Русскоязычному читателю Адольф Юлихер известен своей работой «Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора» [Юлихер, 2001].

⁹ Научный метод исторического исследования, называемый историко-критическим, является одним из самых значимых достижений либеральной теологии XIX в. В свое время Эрнст Трельч (1865–1923) требовал, чтобы теология, обращаясь к Библии, использовала метод, применяемый при изучении документов прошлого. Ведь исследование Библии включено во всеобщую политическую, социальную и духовную историю древности. Три основных принципа историко-критического метода: принцип критики, принцип аналогии, принцип корреляции. Более подробно о каждом методе см.: [Григорьев, 2009]. Бультман использует историко-критический метод в своей работе «История и Эсхатология. Присутствие вечности» [Бультман, 2012] (англ. перевод [Bultmann, 1957]). Бультман так рассматривает герменевтическую работу (за которой скрывается историко-критический метод): «герменевтический вопрос – это вопрос о понимании тех документов, которые были доставлены нам традицией. Чтобы использовать их, нам нужно их понять, реконструировать картину прошлого. Документы должны говорить нам нечто. В действительности, любая интерпретация истории предполагает герменевтический метод» [Бультман, 2008: с. 116].

¹⁰ Более развернутую информацию см. в статье «Труды и дни Рудольфа Бультмана» [Лезов, 2004].

¹¹ Рассматриваемая в данной статье работа: «Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия» [Бультман, 2004] (нем. оригинал: [Bultmann, 1941]) в свое время вызвала небывалую полемику в немецких теологических кругах.

ве, обращаясь к «образованным людям, презирающим религию» (Шлейермахер)» [Лёзов, 2004: с. 703]. Однако, по словам Карла Барта, «Бультман вовсе не является автором, которого легко “понять”. Его понять так же трудно – быть может, еще труднее! – как авторов Нового Завета. Что он собственно хочет сказать? К чему он клонит?» [Барт, 2004: с. 663]¹².

Хотелось бы предостеречь от поспешного причисления Бультмана к рядам либеральных богословов, как порой принято считать. Возвращенный в либеральных традициях, он впоследствии восстал против них, хотя возможно и не так радикально, как Карл Барт¹³. Барта, кстати, Бультман считал своим союзником по неортодоксальной критике либерализма [Бультман, 2011: с. 120–139]. Например, в 1920 году он публично выступил с критикой либеральной теологии, прочитав свой доклад «*Этическая и мистическая религия в первоначальном христианстве*» на либерально-протестантской конференции. И хотя Бультман относит себя к либеральным теологам (ведь не зря его учителями были уже упомянутые выше либеральные протестанты Гункель, Юлихер и Гарнак), он не приемлет постулаты либеральной герменевтики. Да и сама «диалектическая теология», первоначально называвшаяся «теология Слова», «теология кризиса», получила в кругах либеральных критиков название «неоортодоксии», поскольку начиналась с отрицания основополагающих основ теологии либерального типа. Вот, например, как Карл Барт выражается о тех переменах, которые произошли непосредственно с ним (как, впрочем, и со многими другими богословами того времени), став причиной отказа от основных идей либеральной теологии XIX столетия:

«Для протестантской теологии фактический конец XIX столетия как «доброе старое время» приходится на роковой 1914 год... Один день в начале августа того года отмечен в моей памяти как черный день. Девяносто три представителя немецкой интеллектуальной элиты выступили с публичным обращением в поддержку военной политики Вильгельма II и его советников. С ужасом увидел я среди этих интеллектуалов почти всех моих теологических учителей, к которым я относился с великим почтением. Разочаровавшись в их эгозе, я почувствовал, что больше не смогу следовать ни их этике, ни их догматике, ни их пониманию Библии и истории. Теология XIX в. – по крайней мере для меня – больше не имела будущего» [Лёзов, 2004: с. 706].

Подходя к теме, связанной непосредственно с предметом мифологии, стоит вспомнить, что в своей работе «Иисус Христос и мифология» Бультман посвящает целый раздел теме «Христианская весть и современное мировоззрение», говоря о том, что «деификация» отвергает не христианскую Весть (или Писание в целом), но отразившееся в ней мировоззрение, принадлежащее эпохе, которая уже давно прошла:

«Мировоззрение, отразившееся в Писании мифологично и потому неприемлемо для современного человека, чье мышление сформировано естественными науками и потому немифологично. Современный человек постоянно пользуется достижениями

¹² Русскоязычному читателю будет интересно ознакомиться с главой «Рудольф Бультман и деификация Нового Завета», в которой Энтони Тисельтон излагает понимание мифа в представлении Бультмана [Тисельтон, 2011: с. 181–200].

¹³ Более подробную информацию о несовместимости воззрений Бультмана с либеральными поисками исторического Иисуса можно найти в книге «Христианские мыслители» [Лейн, 1997].

техники, которые стали возможны благодаря развитию естественных наук. Заболев, современный человек прибегает к медицине, обращается к врачам. Если дело касается экономических или политических вопросов, он обращается к достижениям психологии, экономики или политической науки и т.д. Никто не рассчитывает на прямое вмешательство потусторонних сил». [Бульман, 2004а, с. 223]

Мы считаем, что главным тезисом работы Бульмана «Новый Завет и мифология» является мысль о том, что библейские мифы не соответствуют современной научной картине мира. Здесь Бульман идет «дальше» Барта, полагавшего, что подлинное понимание Слова Божьего будет достигнуто только в том случае, если оно будет звучать на языке, свойственном современному человеку [Мень, 2002: с. 167]. Бульман же считает, что современный человек при помощи данных прогрессирующей науки приходит к выводу, что сегодня невозможно придерживаться картины мира, унаследованной нами от прошлого, так как она мифична, является пережитком прошлого, недостоверна для современного человека, а значит и не истинна [Бульман, 2004б: с. 8]. Стоит признаться, что в данном случае слова Бульмана тяжело отличить от слов либеральных рационалистов, отвергающих все свидетельства о чудесах как «противоречащие научной картине мира». На основании такого понимания послание Библии должно быть «демифологизировано», то есть критически переосмыслено, модифицировано с целью открыть истину керигмы (проповеди) для немифологически мыслящего человека [там же, с. 17]. Здесь – исток жизненной цели Бульмана: экзистенциально интерпретировать дуалистическую мифологию Нового Завета [там же, с. 18].

Так, «примитивной мифологией» Бульман называет христианское верование в искупление грехов всех людей кровью Христовой [там же, с. 12]. Такие верования, по его словам, базируются на определенных допущениях, которые сам интерпретатор может и не осознавать [Бульман, 2004а: с. 228]. Например, отбрасывая мифологическую шелуху, можно с уверенностью сказать, что Новый Завет говорит о личности Христа мифологически [Бульман, 2004а: с. 17], поэтому мы практически ничего не можем знать о жизни и личности Христа¹⁴. В конце концов Бульман призывает читателя отказаться от мифической библейской картины мира [Бульман, 2004а: с. 224], так как именно к такому выводу можно прийти на основании нового герменевтического метода – «демифологизации» [там же]. Этот призыв скрывает две стороны: отрицательную и положительную. Отрицательная сторона заключается в том, что автор «демифологизации» призывает отсечь чисто мифологическую картину мира первых христиан, связанных с архаической, следовательно – устаревшей, картиной мира [Григорьев, 2009: с. 457]. Хотя сам Бульман писал, что цель его герменевтического метода – не просто «устранение» мифологической картины мира, а ее «интерпретация» [Бульман, 2004б: с. 215]. Положительная сторона заключается в том, чтобы вскрыть экзистенциальный смысл мифологических высказываний, представив их тем самым современнику как возможность самопонимания [Григорьев, 2009: с. 457].

¹⁴ «О жизни и личности Иисуса мы фактически ничего больше узнать не сможем, поскольку этим не интересовались христианские источники, которые, помимо всего прочего, весьма отрывочны и обросли легендарными подробностями, и поскольку других источников об Иисусе не существует» [Бульман, 2009: с. 227].

2. Природа мифологии на основании критики проекта «демифологизации» Рудольфа Бультмана

«Изучение мифов приводит нас к противоречивым заключениям», – говорил в свое время видный французский структуралист Клод Леви-Стросс [Леви-Стросс, 2008: с. 240]. На сегодняшний день существует множество определений понятия «миф» и соответствующих концепций. Чтобы лучше разобраться в этом вопросе, стоит не только попытаться восстановить классическое философское значение термина «миф», но и реабилитировать миф как феномен, после стольких столетий его игнорирования в христианской среде и явного искажения его понятия. Цель такого восстановления заключается в том, чтобы попытаться найти что-то среднее между путем «демифологизации», которым идет Бультман, когда под «мифом» понимается что-то антинаучное, и тем путем, которым идут современные фундаменталисты, считающие, что миф – это выдумка или ложь. Далее, используя философский язык, мы попытаемся очертить контуры своей собственной трактовки «мифа».

Начнем с того, что понятие «миф», ни в коем случае не стоит рассматривать как синоним «лжи» или «выдумки». Скорее он указывает на повествования, которые отражают «самопонимание общества и смысл его существования» [Брюггеман, 2009: с. 35]. Мифология относится к области человеческого опыта, а ее цель – в попытке поддержать человека в трудную минуту его жизни через описание места, занимаемого тем или иным индивидуумом в этом мире и, соответственно, указание ему «истинного пути» [Армстронг, 2005: с. 13–14]. Румынский исследователь мифологии Мирча Элиаде (1907–1986), один из ведущих религиоведов и культурологов современности, рассуждая о структурах и функциях мифов, указывает на то, что в древности миф был призван к тому, чтобы аудитория смогла «проживать» его. Слушающий как бы заново присутствует в мифологической истории, становясь ее современником, ее события актуализируются для него, персонажи мифа ощущаются, как реальные [Элиаде, 2010: с. 29]. Это же подтверждает и видный социальный антрополог Бронислав Малиновский (1884–1942), говоря, что миф являлся не «просто пересказываемой историей, а переживаемой реальностью» [Малиновский, 1998: с. 98]. Французский этнограф и структуралист Клод Леви-Стросс (1908–2009), акцентирует внимание на том, что миф призван разяснять слушающим его, как он (миф) действует [Леви-Стросс, 2008: с. 247]. Мифы не говорят читателю о том, что произошло, – не в этом их цель. Они предназначены для описания того, какими вещи были и будут всегда. Мифология никогда не намеревалась достоверно описывать исторические события. Именно поэтому мифология призвана не столько описать происхождение и устройство мира, сколько дать философскую интерпретацию места, занимаемого человеком в этом мире. Ее цель – выразить внутренний (а значит постоянный) смысл этих событий или привлечь внимание к «вещам», которые часто едва уловимы в логически-последовательной дискуссии.

Из этого следует, что мифология может быть охарактеризована, как древняя форма психологии, так как она описывает внутренние, загадочные и обворожительные области человеческой личности [Армстронг, 2011: с. 565]. Правильно истолкованная мифология приводит человека в «нормальное» духовное/психологическое состояние, а это в свою очередь может гарантировать правильное поведение/состояние как в этом мире, так и в мире «ином» [Армстронг, 2005: с. 12].

Большинство советских исследователей считали, что лишь некоторые особенности мифологического мышления сохранились в массовом сознании. Такие фрагменты

прекрасно уживаются с элементами научного и философского знания. Однако в целом, считали они, мифология, как ступень сознания, изжила себя. «*В развитом цивилизованном обществе миф может сохраниться только фрагментарно. Спорадически на некоторых уровнях*» [Мелетинский, 1983: с. 377]. Как говорил все тот же Бультман: «*мы больше не мыслим мифологически*» [Бультман, 2004а: с. 216]. Абсолютно другой точки зрения придерживался русский/советский философ Алексей Лосев (1893–1988). Как приверженец диалектического метода, он идет еще далее в своем понимании мифа: «*миф есть в словах данная чудесная личностная история*» [Лосев, 2008: с. 197], им пропитана вся повседневная жизнь современного человека [там же, с. 98]. По Лосеву, миф – это «*живая и совершенно буквальная реальность*» [там же, с. 94], а «*мифическое бытие – это реальное бытие*» [там же, с. 95], «*поражающая своей необычностью выразительная действительность*» [там же]. «*Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел*», «*миф не есть научное, и в частности примитивно-научное построение*» [там же, с. 106]. Миф, по Лосеву, просто неизбежен, так как «*мир, в котором мы живем и в котором существуют все вещи, есть мир мифический, ... вообще на свете только и существуют мифы*» [там же, с. 32].

Представитель французского постструктурализма и семиотики Ролан Барт (1915–1980) в своей работе «Мифологии» анализирует десятки «частных мифов» повседневной жизни французов, которые складываются в довольно таки связанную картину массового сознания современного мира [Зенкин, 2008: с. 17]. Утверждая, что «*миф есть слово*»/«*высказывание*» (миф представляет собой коммуникативную систему, некоторое сообщение, это способ обозначения/означивания), Барт показывает, что «*мифом сегодня может быть все*»/«*мифом может стать все, что угодно*»¹⁵. Ту же идею развивает и Элиаде, считая, что мифологическое мышление не исчезнет никогда, так как оно способно к адаптации в новых социальных и культурных условиях¹⁶. С советскими исследователями и с немецким богословом Бультманом не согласился бы и немецкий писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе Томас Манн (1875–1955), который писал, что «если в жизни человечества мифическое представляет собой раннюю и примитивную ступень, то в жизни отдельного индивида это ступень поздняя и зрелая» [Манн, 2008: с. 684]. Описывая мотивы, которые побудили его взяться за создание романа «Иосиф и его братья» (1933–1943), Манн пишет, что в определенный момент жизни он просто потерял вкус к индивидуальному, частному, к конкретным случаям, проще говоря, к тому, что считается житейским и повседневным. Именно это и дало толчок обращению к тому, что вечно повторяется, к тому, что имеет вневременной характер, то есть к мифам. В мифах, согласно Манну, сосредоточен изначальный образец, та издревле заданная форма жизни, которая не меняется со временем [там же, с. 683].

Однако вернемся к тому, в чем Бультман все-таки был прав. А прав он был в своем понимании предназначения мифа. Он считал, что основополагающий смысл

¹⁵ [Барт, 2008: с. 265]. См. тот же текст в переводе Б.П. Нарумова: [Барт, 1989: С. 72].

¹⁶ См.: [Элиаде, 2010: с. 175]. См. также раздел «Мифы Нового Времени» [там же, с. 180–189], в котором Элиаде говорит, что определенные мифологические формы поведения все еще актуальны и сегодня. В подтверждение своего тезиса он ссылается на расистский миф об «арийцах» (фашизм), миф о справедливом герое-искупителе-пролетариате (коммунизм), на персонажей комиксов (как на современную версию фольклорных героев), манекенщиц автосалонов (как на аналогов храмовых жриц) и т.д.

мифа состоит не в описании объективной реальности [Бультман, 2004b: с. 14], а в том, чтобы о религиозных вопросах, зачастую, превосходящих человеческое понимание, говорить языком образным, или лучше сказать, поэтическим, но ни в коем случае не научным и даже философским [Гальбиатти, Пьяцца, 1995: с. 35]. Миф использует человеческий язык для того, чтобы говорить о «немирском по-мирски, о богах – по-человечески» [Бультман, 2004b: с. 14], «миф делает потустороннее посюсторонним» [Бультман, 2004а: с. 215], тем самым вписывая сверхъестественное в естественное, горнее в дольнее. Это напоминает различие между искусством и наукой. По словам английского литературоведа Терри Иглтона, отличие между искусством и наукой не в том, что они имеют предметом своего исследования разные объекты, а в разнице подходов к одному и тому же объекту. «Наука дает понятийное знание о ситуации; искусство дает переживание той ситуации» [Иглтон, 2009: с. 30]. Библейскую (а, в случае Бульмана, новозаветную) мифологию «следует вопрошать не об объектирующем содержании ее представлений, а о высказываемом в этих представлениях понимании экзистенции» [Бультман, 2004b: с. 14]. Поэтому, согласно Бультману, «эти мифологии следует интерпретировать, исходя из присущего им понимания экзистенции, т.е. экзистенциально» [там же, с. 18]. Другими словами, говоря о сакральных вещах, миф использует терминологию, помогающую адекватно вписать их в ритм обычной жизни, привычного мира, то-есть в повседневный быт [там же, с. 14].

Согласно Плеханову, марксисту по идеологическим убеждениям, «миф есть рассказ, отвечающий на вопросы: почему? и каким образом?» [Плеханов, 1957: с. 251]. Однако мы лишь отчасти поддерживаем подобное утверждение. Целью мифа действительно является ответ на первый вопрос «почему?», второй же вопрос «каким образом?» скорее относится к сфере исторической и научной. Именно поэтому мы склоняемся к тому, что миф призван не столько описать происхождение и устройство мира, сколько дать богословскую/философскую интерпретацию того места, которое человек занимает в этом мире. Уолтер Брюггеман, ведущий мировой специалист по интерпретации Ветхого Завета, говорит о том, что по большей части, библейские рассказы не претендуют на «историчность» и не являются «историей» в том смысле, в котором мы привыкли понимать историю, так как события, описанные в Библии, суть скорее всего результат творческой интерпретации происходящего [Брюггеман, 2009: с. 5]. Другими словами, повествование о сотворении – не историческая сводка о произошедшем, но краткая богословская «история мироздания» [там же, с. 35]. Здесь вспоминаются слова Карен Армстронг (крупнейшего в мире специалиста по истории религий, автора таких трудов, как «История Бога» и «Биография Бога»): «миф позволяет заглянуть в средоточие великого безмолвия» [Армстронг, 2005: с. 12]. Тем, кто разделяет идеи Бультманова проекта демифологизации, стоит еще и еще раз перечитать следующее определение:

«мифология – это особая форма искусства, устремленная за пределы истории ко вневременному ядру человеческого бытия, помогающая вырваться из хаотического потока случайных событий и уловить отблеск самой сути реальности.... Не следует считать миф всего лишь низшей формой мышления, которую в век разума можно отбросить за ненужностью. Мифология – это вовсе не примитивный прообраз истории, а описанные в мифах события несколько не притязают на роль объективных фактов действительности» [там же, с. 16].

По словам Карен Армстронг, в домодерном мире цель мифа не заключалась в том, чтобы поведать о фактической или исторической информации. Греческое

«*mythos*» происходит от «*mysteion*»: «закрывать уста или глаза», что ассоциируется с молчанием, забвением и мраком. Из этого следует, что предназначение мифа – в том, чтобы выразить труднодостижимые аспекты жизни, которые не могут быть сформулированы логически или раскрыты в дискурсивных беседах. Например, Платон рассматривал «миф» как мифологему¹⁷, т. е. как особую художественную форму выражения того, что не может быть передано на языке абстрактного мышления» [Тахо-Годи, 1979]. Поэтому миф – нечто больше чем история, это попытка осветить более глубокий смысл события. Задача мифа не столько показать то, что произошло однажды, сколько сделать ударение на то, что происходит постоянно. Здесь можно прибегнуть к сравнению с задачей поэзии. Аристотель в «Поэтике» говорил о задаче поэзии следующее: «задача поэта – говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть... поэзия говорит об общем, истории – о единичном» (Аристотель, 1983: *Поэтика* 9.1451b).

Итак, миф неразрывно связан с вневременной, универсальной истиной [Аверинцев, 2006: с. 577]¹⁸. Примером этому может служить миф о Эдипе, точнее – трагедия Софокла «Царь Эдип». Советский филолог, историк культуры и библеист Александр Аверинцев говорит, что «мотив incesta с матерью (который описан в «Царе Эдипе») был символически сопряжен с идеей обладания сакральным, сокровенным, запрещенным знанием». Согласно толкованию Аверинцева, данный миф не столько рассказывает о кровосмешении, сколько передает идею знания сакрального, то есть запрещенного. Когда Эдип выкалывает себе глаза – это аналогия суда над своим знанием, которое в конце концов предало его [Аверинцев, 1972: с. 102]. Беседа зрячего слепца Эдипа со слепым прозорливцем Тиресием это непреходящий урок о том, что некоторые имеющие глаза все равно остаются слепцами [там же, с. 101]. Так, например, некоторые исследователи книги Бытия считают, что историю об изнасиловании Дины (Бытие, 34), впоследствии ставшей женой Симеона, стоит читать не как исторический семейный документ, а, скорее, как документ политический, который будет актуальным всегда [Грейвс, Патай, 2002: с. 13]. Или, к примеру, миф о грехопадении в понимании американского пастора и проповедника (осознанно не называвшего себя богословом) Рейнхольда Нибура (1892–1971). Он считает, что данную «историю» нельзя читать буквально. В этом «событии» стоит видеть доказательство всеобщей греховности, явившейся следствием человеческой свободы и ограниченности [Гренц, Олсон, 2011: с. 155].

Армстронг считает, что древнее мировоззрение¹⁹ всегда было целостным, в нем божественное и человеческое сливалось в единое целое [Армстронг, 2008: с. 21]. Быт, как известно, не отделялся от сферы умозрения, так как изначально для античного (как и для более позднего – средневекового) мышления все является бытом и в тот же момент все есть мифом [Аверинцев, 2006: с. 551]. Эта тенденция также наблюдалась и в средневековье. Для примера возьмем понимание «города» человеком того времени.

¹⁷ Согласно «Библиологическому словарю» А. Меня, «мифологема – конкретно-образный, символический способ изображения реальности, необходимый в тех случаях, когда она не укладывается в рамки формально-логического и абстрактного изображения. Многие аспекты учения о Боге как Творце, Промыслителе и Спасителе даны в Библии в форме мифологем» [Мень, 2000: с. 211].

¹⁸ [Armstrong, 2011: p. 27]; рус. перевод [Армстронг, 2012].

¹⁹ Мифологическая школа рассматривает мифологию, как древнюю религию. Эволюционисты смотрели на миф, как на примитивное мировоззрение, мировоззрение первобытного человека [Токарев, 1990].

Человек той эпохи «не был ни “материалистом”, ни “спиритуалистом”, и “горний” смысл его бытия существовал для него не где-то отдельно от “дольного” смысла, но внутри этого последнего (“неслиянно и нераздельно”)» [там же, с. 577]. Древний человек, обладающий мифологическим, т.е. – нерасчлененным – мышлением, рассматривал свое селение (будь-то город или деревню), как «явленный образ универсума» [там же]. Вот почему сакральный мир богов, описанный в мифах, не стоит считать выдумкой, но его также не следует рассматривать и как идеальное бытие, к которому необходимо стремиться. Сакральный мир – это посюстороннее существования, так как «земное представляет отражение мира божественного» [Армстронг, 2008: с. 17–18]. Такое понимания мира было залогом «нерасчлененности коллективного бытия» древнего человека, свойственного только мифологическому мышлению [Манн, 2008: с. 692]. Символизм мифологического мышления представляет собой нерасчлененность/нераздельность объекта и субъекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и ее атрибутов, начала и принципа [Токарев, Мелетинский, 1980: с. 13]. Подвести предварительный итог вышесказанным определениям мифа можно словами современного российского философа Косарева: «миф представляет собой универсальную модель мира, сконструированную не сознанием человека, обращенным к эмпирической реальности, а его подсознанием, обращенным к реальности метафизической и трансцендентной» [Косарев, 2000: с. 192].

3. На пути восстановления библейской мифологии: между вымыслом и объективностью

Уже не первый раз, в богословских академических кругах мы слышим предложение о том, что в контексте библейских исследований необходимо абстрагироваться от использования слова «миф» и заменить его другими, менее дискредитирующими себя терминами: будь то «легенда» или «повествование». Однако все же мы нарочно избрали путь возврата к более классическому философскому значению слова «миф» через преодоление тех изменений, которые оно претерпело на протяжении истории (в т.ч. – и в устах некоторых библейских авторов). Как говорил Лосев, «я беру миф, как он есть, т.е. хочу вскрыть и позитивно зафиксировать, что такое миф сам по себе» [Лосев, 2008: с. 31]. В своей работе он критикует не только этнографов, работающих с термином «миф», но и богословов, считая их методы вскрытия значения «мифа» очень плохими.

Итак, мы считаем, что Павел и Петр используют слово «мифы» (во множественном числе: 2 Петр. 1: 16; 1 Тим 1: 4; Тит 1: 14; 1 Тим. 4: 7; 2 Тим. 4: 4) в своих целях, отходя от его классического, т.е. философского значения. Это можно проиллюстрировать, вспомнив то, как Павел использовал Ветхий Завет в своих целях. Здесь сразу же на память приходит книга американского богослова Ричарда Хейза «Отголоски Писания в посланиях Павла», в которой автор изучает загадку Павловой герменевтики. Хейз говорит, что основным мотивом его новозаветных исследований является вопрос «как Павел интерпретировал Писание Израиля?» [Хейз, 2011: с. 3] Действительно, как? Хейз задаёт довольно правоммерный вопрос о том, как получилось, что в интерпретации Павла призыв Моисея преобразуется так, что тот оказывается свидетелем Евангелия? Как вышло, что образовался разрыв между «изначальным» смыслом текстов Ветхого Завета и Павловым толкованием» [там же, с. 15]. Центральным вопросом книги Хейза, является его же собственное удивление: «когда Павел читает Библию, что он находит в ней?» [там же, с. 123]

Что-то подобное прослеживается и в использовании Павлом и Петром греческого слова «мифы». В своих, явно пасторских, целях авторы посланий наделяют это слово негативным оттенком. Мы считаем, что Павел и Петр просто заимствуют из греческого языка слово *μῦθος* и используют его, как считают нужным. В устах авторов Нового Завета это слово приобретает значение «басни» или «сказки», хотя классическое значение слова «миф» это: «повествование» или «сказание». Такое «предание» или «сказание» для греков, конечно же, не было выдумкой или ложью, но служило формой общественного сознания, способом понимания социальной действительности. Как говорил Лосев, «диалектика мифа невозможна без социологии мифа» [Лосев, 2008: с. 31]. Однако является ли негативный ореол термина «мифы» оправданным с точки зрения его классического – философского значения? Более того, является ли такое использование единственно правильным?

Итак, в Новом Завете есть пять отрывков, где употребляется греческое слово *μῦθος* (в значении «басня» или «сказка»):

- «ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия» (2 Петр. 1: 16);
- «и не занимались баснями и родословиями бесконечными, которые производят больше споры, нежели Божие назидание в вере» (1 Тим. 1: 4);
- «Негодных же и бабьих басен (сказок) отвращайся, а упражняй себя в благочестии» (1 Тим. 4: 7);
- «и от истины отвратят слух и обратятся к басням (сказкам)» (2 Тим. 4: 4);
- «не внимая Иудейским басням (сказкам) и постановлениям людей, отвращающихся от истины» (Тит. 1: 14).

В каждом из пяти вышеприведенных случаев, слово «*μῦθος*» является чем-то противоположным истине (которая в данном случае может обозначать как учение о христианском поведении или рассказ о жизни, смерти или последующем воскресении Христа). Большая вероятность того, что в пасторских посланиях Павла термин «мифы» не указывает на то, что апостол имеет в виду мифы и легенды других народов или говорит о мифах, как повествованиях, раскрывающих вневременной смысл сотворения мира, жизнь в райском саду, взаимоотношения между первыми людьми и т.д. [Осуолт, 2000: с. 63–64]. То же самое и со словами апостола Петра, в устах которого термин «*μῦθος*» не имеет ничего общего с нашим современным пониманием мифов как священных историй, которые олицетворяли собой религиозную мудрость и культуру людей того времени. Автор, как бы оправдываясь перед обвинениями лжеучителей, говорит, что вся тематика силы (т.е. преображение на горе Елеонской: Мф. 17: 1-9; Мк. 9: 2-10; Лк. 9: 28-36) и пришествия Иисуса Христа не является хитросплетенной и выдуманной историей. Петр говорит о себе, как об очевидце этих событий, ссылаясь также на Ветхий Завет, являющийся вернейшим пророческим словом для него (2 Пет. 1: 19), и тем самым показывая, что его вера основывается на конкретных исторических событиях [Hillyer, 1992: р. 175]. Так, например, в 2 Тим. 4: 4 говорится о баснях, на которые обычно падки те, кто затыкает уши, когда им говорят правду, и широко открывает их, когда возникает очередной лжеучитель, лстящий слуху [Скотт, 2000: с. 114]. Эти басни суть бесконечные сакральные родословные иудейских сект (Тит. 3: 9) [Fee, 1988: р. 41], они совершенно ничего общего не имеют с теми греческими и римскими повествованиями о богах

и героях, о которых мы обычно вспоминаем, столкнувшись со словом «мифы» [там же, р. 180]. Гордон Фи считает, что термины «мифы» и «генеалогии» никогда не использовались по отношению к гностическим системам, однако возникли они в среде эллинизма или эллинистического иудаизма [там же, р. 41]. Это очень существенно, что Павел, противопоставляя истину мифам, говорит именно об иудейских мифах (1 Тим.1: 4), под которыми он подразумевает не праисторию, а ложные (безбожные) доктрины, рождающиеся из споров и распрей о законе (Тит. 3:9) и ведущие к ереси [там же]. Говоря об иудейских баснях (Тит. 1: 14), Павел мог иметь в виду, возможно, и Агаду (II век до н.э.) как часть Талмуда, содержащую афоризмы и поучения религиозно-этического характера, исторические предания и легенды. В любом случае, эти басни имели иудейские корни (родословия) [Флюгрант, 2007: с. 10], однако окончательный ответ на вопрос о том, чем же были эти иудейские «мифы» и «генеалогии», недоступен для нас [Fee, 1988: р. 41].

В других своих посланиях Павел также говорит о тех «некоторых», которые учили «другому» (1 Тим.1: 3). Это и «вкравшиеся братья» из Послания к Галатам (Гал. 2: 4) и лжеапостолы с лукавыми делателя, которые проповедовали другого Иисуса и приносили иное благовестие из Коринфа (2 Кор. 11: 4; 12-15). Об этих иудеях, которые плели свои злоумышленные сети против Павла в Ефесе, также говорится и в книге Деяний Святых Апостолов (Деян. 20: 17-35). Таковыми были не только те, кто входил в стадо извне, подобно лютым волкам, но и те, кто учили превратно в самом стаде, желая увлечь своей ересью некоторых учеников (Деян. 20: 29-30). Это те лидеры церкви, которые отвергли добрую совесть и потерпели кораблекрушение в вере (1 Тим. 1: 19-20). За что и были «преданы сатане» (скорее всего, отлучены) Павлом. Эти лжеучителя были обвинены им в «негодном пустословии и прекословии лжеименного знания» (1 Тим. 6: 20), а также в продвигаемых ими аскетических практиках, которые выражались в «запрете вступать в брак [и] употреблять в пищу то, что Бог сотворил» (1 Тим. 4:3).

В свое время Томас Манн сказал, что «слово “миф” пользуется в наши дни дурной славой» [Манн, 2008: с. 685]. Эту же тенденцию наблюдаем и сегодня в христианской (протестантской) среде, в которой термин «миф» чаще всего находится «под запретом». И как мы убедились, причиной тому есть, прежде всего, то значение, которым был наделен термин «миф» новозаветными авторами. Если мы возьмем в расчет негативное использование термина «миф» авторами Нового Завета, трансформацию, которую претерпел этот термин в Эпоху Просвещения, а также его аутентичное греческое философское значение, то получим возможность увидеть некое среднее значение мифа между вымыслом и феноменом, репрезентирующим объективную реальность. Здесь будет более чем уместно вспомнить слова А. Лосева:

«Не зная, что такое миф сам по себе, не можем говорить и об его жизни в той или другой иноприродной среде. Надо сначала стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом. Надо вообразить, что мир, в котором мы живем и существуют все вещи, есть мир мифический, что вообще на свете только и существуют мифы. Такая позиция вскрыет существо мифа как мифа. И уже потом только можно заниматься гетерогенными задачами, например, “опровергать” миф, ненавидеть или любить его, бороться с ним или насаждать его. Не зная, что такое миф, – как можно с ним бороться или его опровергать, как можно его любить или ненавидеть?» [Лосев, 2008: с. 32].

Итак, должны ли мы отказаться от слова «миф», поскольку авторы Библии наделяют его негативным оттенком? Или же реабилитировать его, сказав, например, что авторы Нового Завета, в частности апостол Павел, будучи движим Духом Святым,

очень часто истолковывают некоторые положения иудаизма нетрадиционно и употребляют некоторые греческие термины, отступая от их классических значений?

Скажем так: мы не должны отказываться от этого слова, более того, нам необходимо реабилитировать его, вернувшись к его классическому – философскому употреблению. Однако не стоит думать, что мы предлагаем использовать «миф» в сфере вероучения. Нет, мы верим, что существует миф (повествование) об Эдеме, но есть учение (логос, а не миф) о первородном грехе и утраченном рае [Дю Бюи, 1986: с. 62–64].

В нашей скромной попытке восстановить смысл библейской мифологии (под которой мы, в связи с ограниченным объемом данного исследования, условимся понимать, например, космологию первой и второй глав книги Бытие) стоит также вернуться к Эпохе Просвещения. Соглашаясь с Бультманом по части предназначения мифа, мы не можем обойти стороной то, что указанный автор впитал принципы, и категории эпохи Просвещения и размышляет о мифе именно с позиции человека эпохи модерна. «Представление о трехэтажном мире, состоящем из неба, земли и ада; представление о вмешательстве сверхъестественных сил в ход событий; представление о том, что человека может искушать и погубить дьявол и что им могут овладеть злые духи. Эту картину мира мы называем мифической, потому что она отличается от той картины мира, которую создала и развивала наука с момента своего зарождения в Древней Греции и которую сегодня принимают люди» [Бультман, 2008: с. 213]. Как известно Бультман считал, что мифологическая картина мира, – в частности, описание создания мира, искушение и сама личность Искушителя, – устарела и потеряла смысл [там же, с. 214]. Всем прекрасно известно, что Новое время²⁰ коренным образом изменило мышление людей. Оно породило новое понимание истины и реальности. Главнейшей чертой эпохи Просвещения стало отождествление истины с фактом. А из этого следует, что мышление современного человека проводит разграничение между истиной и суеверием, истиной и выдумкой, истиной и традиционным представлением, истиной и верой [Борг, Кросанн, 2009: с. 40–41].

Александр Косарев в своем исследовании, озаглавленном «Проблема истины в мифологии и науке», довольно таки справедливо ставит ряд вопросов относительно того, как же быть точно уверенным в том, что те знания, которые получает человек посредством логико-дедуктивного теоретического метода является истинным [Косарев, 2000: с. 101]? Можно ли сказать, что истина, которую «добывает» наука посредством своей системы доказательств, основанной на непротиворечивости, краткости, простоте и красоте, объективна? Косарев считает, что нельзя. Причина такого скептического отношения к научному методу заключается в том, что логико-дедуктивные построения «начинаются с выбора аксиом, которые считаются самоочевидными и принимаются без доказательства. Все аксиомы несут в себе неустраняемую печать конвенции (соглашения)» [Там же, с. 102]. Так, например, фразу «ученые доказали» скорее всего стоит понимать, как «ученые договорились» [Столярова, 2011]. Поэтому сегодня говорить о науке, как о гаранте «объективного знания», а о научном виде познания – как о единственно верном виде познания

²⁰ Среди историков существуют споры относительно того, что стоит считать периодом Нового времени. Одни связывают этот период с началом английской революции (середина XVII века), другие принимают за исходную точку события Реформации (1517), открытие испанцами в 1492 г. Нового Света (Америки), падение Константинополя (1453) и даже Великую Французскую революцию (1789).

реальности, не совсем правильно. Наука, по большей части, – это некая система рационализированных знаний, дробящая мир в попытке его классифицировать, и в принципе неспособная, в отличие от мифа, его синтезировать [Косарев, 2000: с. 192]. Количество научных дисциплин, обобщающих теорий с каждым годом только растёт. Поэтому если науке и удастся однажды интегрироваться в одну «единую науку», то тогда мы уже будем иметь дело не с наукой, а с новым мифом [там же].

Научный подход к истории у человечества, начавший складываться ещё с XVIII века, постепенно привил человеку то, что в вопросе истинности того или иного события главное, что должно волновать исследователя – это вопрос о том, происходило ли на самом деле это событие. Миф же перенаправляется в сферу вымысла, сказки, короче того, что нельзя проверить все тем же опытным путем. Вот как Армстронг суммирует современное популярное представление о мифе:

«В наши дни слово “миф” зачастую служит синонимом обычной неправды. Политик, обвиненный в каких-нибудь махинациях, заявит, что все это “миф”, подразумевая, что на самом деле ничего этого не было. Когда мы слышим о богах, расхаживающих по земле, о мертвецах, встающих из могил, или о водах морских, чудесным образом расступающихся, дабы пропустить избранный народ к свободе, мы попросту отмахиваемся от всех этих “баек”: ведь они совершенно невероятны и откровенно противоречат всему, что мы считаем реально возможным» [Армстронг, 2005: с. 15].

Именно поэтому я полагаю, что Бультман «попался на удочку» научного мышления эпохи Просвещения, основанного на экспериментальном методе, согласно которому все, что не является фактом, не является и истиной. По Бультману:

«Современный человек считает реальными лишь те явления или события, которые могут быть поняты в рамках рационального устройства Вселенной. Он не признает чудеса, поэтому для них нет места в этом порядке, подчиненном законам природы. Если же происходит что-либо странное и удивительное, он не успокаивается, пока не найдет этому рациональное объяснение» [Бультман, 2004: с. 224].

Воззрения древних людей были иными. До современной эпохи авторов, писавших о прошлом, прежде всего, интересовали не события сами по себе, а значение этих событий [Армстронг, 2005: с. 16]. И хотя в обыденных высказываниях слово «миф» используется для описания того, что не является настоящим, не стоит забывать, что миф, все же, отнюдь не фантастическая сказка, как привыкли сегодня думать многие [Armstrong, 2011: p. 27]. Вот, например, как пытаются решить эту проблему («все, что не является фактом – не является и истиной») на основании истинности исторического и лирического произведений два католических богослова Энрико Гальбиати и Алессандро Пьяцца:

«Понятие “истинности” только отчасти входит в классификацию, принятую в нашей литературе; мы были бы в большом затруднении, если бы были должны к каждому жанру приклеивать ярлычок, определяющий его содержание как “истинное” или “неистинное”; “объективное, реальное” или “субъективное, идеальное”. “Пятое Мая” Мандзони²¹ является, конечно, лирическим произведением; оно абсолютно не похоже на хронику деяний Наполеона; однако, содержание лирического произведения не пе-

²¹ Алессандро Франческо Томмазо Мандзони (1785 – 1873) — знаменитый итальянский писатель-романтик. «Пятое мая» (*Cinque maggio*) стало одним из популярнейших стихотворений на итальянском языке (на русский язык его перевёл Фёдор Тютчев). Стихотворение посвящено Наполеону I, скончавшемуся на острове Святой Елены 5 мая 1821 г. См.: «Высокого предчувствия порывы и томленья» [Тютчев].

рестает быть историческим, хотя это произведение и не относится к историческому жанру. Значит, не историческое содержание отличает один литературный жанр от другого, а точка зрения, субъективная и эмоциональная, с которой само содержание рассматривается. История и лирика не противопоставляются как объективность и субъективность, правда и вымысел, но в отдельных случаях встречаются лирические произведения, оторванные от каких бы то ни было исторических обстоятельств. Еще более поучителен пример классической басни (Эзоп, Федр). К такому произведению, как «Волк и ягненок» хочется сразу же приклеить ярлык: «не истинно». Но это было бы неправильно по отношению к психологической и нравственной правде, выраженной так ясно этой басней. Воображаемое происшествие с участием двух животных не является ни истинным, ни ложным, оно – только средство для выражения истины. Истинность или ложность присутствует в мысли, и ее нельзя приписать способу выражения мысли. Этот способ или средство лишь более или менее подходит для выражения мысли, а само по себе средство не может быть ни истинным, ни ложным» [Гальбиати, Пьяцца, 1995: с. 25].

Игнорируя такую логику, доминирующее большинство христиан сегодня понимают, например, историю о сотворении мира, описанную в библейской книге Бытие, как буквальный факт. Такие христиане считают, что если эта история не содержит фактов – то значит, она не является истинной, а это уже (якобы) ставит под угрозу и истинность священной для христиан Библии. Но ведь вавилонскую легенду (священный эпос) «Энума элиш», которая, впоследствии, частично проникла и в библейское повествование²², но уже под «маской» монотеизма, нельзя понимать как фактическое описание происхождения жизни на земле. Это, скорее всего, символическое повествование о великой тайне сотворения мира. Разве можно буквально описать сотворение мира? Ведь при этом событии никто из смертных не присутствовал. Поэтому единственным подходящим методом описания произошедшего, несомненно, являются мифы [Армстронг, 2008: с. 19].

Итак, несколько сотен лет тому назад эпоха Просвещения породила новую онтологию. Реальностью, согласно этой «новой» онтологии, обладает временно-пространственная вселенная, состоящая из материи и энергии, и действующая благодаря естественным законам и их следствиям. Такое понимание окружающего

²² Уже, наверное, ни для кого не секрет, что информация, содержащаяся в книге Бытия 1-11, была заимствована Израилем от более древних и развитых культур. Месопотамские и египетские мифологии содержат богатый материал, раскрывающий представления людей того времени о происхождении мира и человека. Из произведений, созданных в Месопотамии, можно назвать поэму «Энума элиш», эпос об Атрахасисе, а также ряд шумерских мифов. Египетские мифы о творении представлены тремя основными текстами: из Мемфиса, Гелиополя («Тексты пирамид») и Гермополя («Тексты саркофагов»). Кроме того, в нашем распоряжении имеется несколько рассказов о потопе, входящих в состав эпоса о Гильгамеше и эпоса об Атрахасисе. На основании этого можно сделать вывод, что задаваться вопросом об исторической достоверности «историй», описанных в Бытии 1-11 неуместно. Вот почему правомочным считается заявление ведущих фигур форм критики Вреде (Wrede), Вейса (Weiss) и Гункеля (Gunkel) относительно важности правильного понимания библейской истории, которая возможна лишь через помещение Библии в ее социальный и исторический контекст древнего Ближнего Востока и истолкование ее с учетом мифологических представлений других культур. Поэтому, если быть предельно честными с текстом, то при рассмотрении иудаистической версии «всемирного» потопа стоит обращаться к письменным памятникам иных культур, запечатлевших такое же/похожее событие. А новозаветная доктрина воплощения будет правильно понята только при рассмотрении ее в контексте других мифов, в которых боги принимают форму человека [Вутне, 2004].

мира, несомненно, повлияло на мышление Бульмана, который усвоил данную картину мира просто в силу того, что вырос в мире, где доминировала философия так называемого «просвещенного» человека. До эпохи Просвещения человек воспринимал реальность Бога как нечто само собой разумеющееся, ему не надо было прилагать усилия, чтобы веровать во Всевышнего. С приходом эпохи Просвещения все изменилось. Теперь очевидной реальностью стала временно-пространственная вселенная, состоящая из материи и энергии. Взгляд Просвещения на миф четко выражен словами Леви-Стросса: «с какой бы точки зрения мифы ни рассматривались, их всегда сводят или к беспочвенной игре воображения, или к примитивной форме философских спекуляций» [Леви-Стросс, 2008: с. 239]. Именно эта эпоха, приравнявшая истину к фактам, и породила скептическое отношение к библейским рассказам, называемым теперь «мифами» и понимаемым как выдумки [Борг, Кроссан, 2009: с. 42–43]. Однако будет ли так всегда? Не стоит ли согласиться с Павлом Флоренским, который считал, что, возможно, та самая наука, которая утешала себя надеждами стать метафизикой мира, однажды станет пережитком или эдаким вспомогательным средством какого-то иного способа познания мира [Флоренский, 1990: с. 348].

Тот факт, что современное понимание мифа было искусственно навязано человечеству, явно противоречит ходу мысли Бульмана, согласно которому основное отличие древней/библейской картины мира от современной заключается в различных способах мышления: раньше он был мифологическим, сегодня – естественнонаучным [Бульман, 2004а: с. 224]. Такой взгляд на способ мышления является общепринятым и сегодня. Поэтому основной ошибкой Бульмана было стремление доказать победу научной картины мира над мифологической. Однако здесь Бульман просчитался, поскольку сама наука уже мифологична по своей природе. Так, по словам Лосева, механика Ньютона основана на мифологии нигилизма, чему способствовало «специфическое новоевропейское учение о бесконечном прогрессе общества и культуры» [Лосев, 2008: с. 45]. Если «наука» пытается демифологизировать/разрушить «миф», то выходит, что «одна мифология борется с другой». Обратимся к Лосеву, который приводит интереснейший пример:

«Раньше верили в оборотничество, вернее – имели опыт оборотничества. Пришла “наука” и “разрушила” эту веру в оборотничество. Но как она ее разрушила? Она разрушила ее при помощи механистического мировоззрения и учения об однородном пространстве. Действительно, наша физика и механика не имеет таких категорий, которые могли бы объяснить оборотничество. Наша физика и механика оперирует с *другим миром*; и это есть мир однородного пространства, в котором находятся механизмы, механически же движущиеся. Поставивши вместо оборотничества такой механизм, “наука” с торжеством отпраздновала свою победу над оборотничеством. Но вот теперь воскресает новое, вернее очень старое, античное учение о пространстве. Оказалось возможным мыслить, как одно и то же тело, меняя место и движение, меняет также и свою форму и как (при условии движения со скоростью света) объем такого тела оказывается равным нулю, по известной формуле Лоренца, связывающей скорость и объем. Другими словами, механика Ньютона *не хотела* ничего говорить об оборотничестве и хотела убить его, почему и выдумала такие формулы, в которые оно не вмещается. Сами по себе, отвлеченно говоря, эти формулы безупречны, и в них нет никакой мифологии. Но ученые отнюдь не пользуются *только тем одним*, что в этих формулах содержится. Они пользуются ими так, что не остается ровно никакого места для прочих форм пространства и соответствующих математических формул. В этом и заключается ми-

фологизм европейского естествознания, – в исповедании одного излюбленного пространства; и от этого и казалось ему всегда, что оно «опровергло» оборотничество. Принцип относительности, говоря о неоднородных пространствах и строя формулы относительно перехода от одного пространства к другому, снова *делает мыслимым оборотничество и вообще чудо*, а отказать в научности по крайней мере математической стороны этой теории может только неосведомленность в предмете и невежество в науке вообще. Итак, механика и физика новой Европы боролась с старой мифологией, но только средствами своей собственной мифологии; «наука» не опровергла миф, а просто только новый миф задавил старую мифологию, и – больше ничего. Чистая же наука тут ровно ни при чем. Она применима к любой мифологии, – конечно, как более или менее частный принцип. Если бы действительно *наука* опровергла мифы, связанные с оборотничеством, то была бы невозможна вполне *научная* теория относительности. И мы сейчас видим, как отнюдь не научные страсти разгораются вокруг теории относительности. Это – вековой спор двух мифологий. И недаром на последнем съезде физиков в Москве пришли к выводу, что выбор между Эйнштейном и Ньютоном есть вопрос веры, а не научного знания самого по себе. Одним *хочется* распылить вселенную в холодное и черное чудовище, в необъятное и неизмеримое ничто; другим же хочется собрать вселенную в некий конечный и выразительный лик с рельефными складками и чертами, с живыми и умными энергиями (хотя чаще всего ни те, ни другие совсем не понимают и не осознают своих интимных интуиций, заставляющих их рассуждать так, а не иначе). Итак, *наука как таковая ни с какой стороны не может разрушить мифа*. Она лишь его осознает и снимает с него некий рассудочный, например, логический или числовой, план» [Лосев, 2008: с. 47].

По словам известного немецкого теолога, религиоведа и феноменолога Рудольфа Отто (1879–1939), попытка противопоставить рациональное чудесному основана на ложном или поверхностном различии [Отто, 2008: с. 8]. Уже само научное мировоззрение является «спорным понятием», так как невозможно утверждать, что абсолютно все бытие можно пропустить через призму науки. Еще не настало время, писал православный священник Александр Мень (1935–1990), когда наука способна сказать свое последнее слово, потому что так называемые «научные» гипотезы и теории невероятными темпами сменяют одна другую. Еще недавно классическая механика представляла собой объективное описание картины мира, а сегодня²³ уже под сомнение поставлены некоторые выводы Эйнштейна. Поэтому «корни мировоззрения всегда уходят глубже научного уровня – в веру» [Мень, 1981: с. 85], а в контексте данной работы можно сказать – в мифологию. Согласно британскому антропологу Брониславу Малиновскому (1884–1942), которого цитирует Мирча Элиаде, миф не дает объяснения, которое смогло бы удовлетворить научную любознательность [Элиаде, 2010: с. 29].

Возьмем в качестве примера библейскую космологию – учение о том, как был сотворен мир. При изучении данного вопроса мы прежде всего сталкиваемся с «извечной» борьбой креационистов и эволюционистов [Conningam, 2010]. Практика показывает, что чаще всего набожные люди оказываются перед выбором между двумя космологическими гипотезами, описывающими появление Вселенной: между эволюционной (так называемой дарвиновской гипотезой) и между креационизмом (так называемой библейской гипотезой). Однако такой выбор в конечном счете приводит к неправильному прочтению священного текста.

²³ Данная работа была написана в 1981 году.

Проясним это на примере, взятом из Ин. 4. В этом отрывке описывается вопрос о месте правильного поклонения Богу: на горе Герезим, где поклонялись самаряне, или в Иерусалиме, где поклонялись евреи. Иисус объясняет женщине-самаритянке, что вопрос не в том, на какой горе поклоняться Богу, он глубже – в какой форме необходимо поклоняться («в духе и истине») Ему. Как в данном примере, так и в прочтении книги Бытие 1-2 видно, что перед религиозными людьми – выбор: они должны стать на сторону той или иной концепции, забывая, что ответ может лежать совершенно в иной плоскости.

Итак, что является правдой: теория эволюции, основанная на выводах Дарвина, или креационизм, основывающийся на буквальном прочтении первых глав Бытия? Однако ключевой вопрос не в этом, а в том, какова природа первых глав книги Бытия? Чтобы не попасть в ловушку, необходимо перевести разговор в иную плоскость, вырваться за пределы искусственно навязанных правил игры. Например, креационисту стоит перестать отталкиваться (в своих научных изысканиях) от библейского текста, в донаучную эру написанного людьми, которые использовали скорее поэтический язык, нежели язык энциклопедий и пробирок. Если креационист желает быть беспристрастным ученым, то он должен начинать с исследования физического мира («когда взираю я на небеса Твои... на луну и звезды» Пс. 8: 3), а не с чтения сакрального текста. Креационист должен «забыть» обо всем том, что записано в Библии, ибо лишь так он может быть беспристрастным и честным по отношению к науке. В противоположном случае, он будет подходить к изучению научных данных (например, к той же геологии) избирательно, выбирая лишь те, которые соотносятся с сакральным текстом его религиозной традиции.

Ошибку подобного рода допускает самый, пожалуй, известный христианский креационист на постсоветском пространстве, президент Симферопольского Апологетического центра и автор брошюры «Всемирный потоп. Миф, легенда или реальность?» Сергей Головин (см. например: [Головин, 2003: с. 4]). Однако, если быть объективным, то стоит согласиться с тем, что «Библия не может служить точной иллюстрацией к научным теориям» [Порус, 2004: с. 129] и не забывать уже ставшие афоризмом слова кардинала Барония, который еще во времена Галилея сказал, что «Библия учит нас тому как попасть на небо, а не тому, как оно устроено».

На вопрос креациониста «Бытие 1-2 – это миф или исторический факт?», можно отвечать, что Бытие 1-2, конечно же, миф. Креационисты, со своей стороны, возразят, что если эта история не содержит фактов (то есть, если она мифологична), следовательно, она не является истинной, а это уже (якобы) ставит под угрозу и истинность священной для христиан Библии. Однако здесь опять предлагается заведомо некорректный выбор: «миф» или «правда», где под словом миф, как обычно, понимается «ложь/обман». Пресловутая современная научная действительность подталкивает человека к тому, чтобы он искал фактическую правду, сокрытую в словах и предложениях. Исследователь ожидает того, что текст будет выражать содержащиеся в нем идеи как можно более ясно и понятно. Например, занимаясь философией или историей, он выносит суждение относительно того или иного текста на основании последовательности и точности. Чаще всего мы критически подходим к книгам или документам, которые содержат оттенок парадоксального, нарочитую неопределенность, или представляют взаимоисключающие аргументы. В этом случае читателю необходимо понять, что Библия не

репрезентирует свою истину научным образом. Чтение этой книги требует того же вида созерцания и чувствительной интуиции, который мы проявляем при чтении поэмы [Armstrong, 1996: p. 6].

Здесь, опять-таки, возникает вопрос о возможности объединения истины с фактами. Например, в религиозных кругах бытует мнение, что если история об Адаме и Еве не является историческим фактом, то она не является и истиной. Еще раз напомним, что попытка связать истину с фактами – это часть программы эпохи Просвещения. Успех научного метода привел людей к мысли о том, что истина может быть проверена, а то, что может быть проверено, может быть отождествлено с фактами. Внутри этой схемы все, не соотносящееся с фактами, не является истинным. В мышлении людей на протяжении последних столетий истина и факты отождествляются и являются одним и тем же. Именно по этой причине множество христиан, читающих историю о сотворении мира в Бытии 1-2, полагают (исчисляя родословные от Адама до Христа), что земля была сотворена не так давно (6000–10000 лет тому назад), а Адам и Ева – реальные исторические фигуры. Это происходит по той причине, что такие христиане читают эту историю как фактическую историю, а факты и истина для них обозначают одно и то же. Однако истина не зависит от фактичности. Истории могут быть важными, многозначительными, правильными и, вместе с тем, не претендовать на историческую фактичность. И здесь ключевым словом является все тот же термин «миф», суть которого – показать, что история об Адаме и Еве может не соответствовать историческим фактам, но в тот же момент оставаться истинной. Мифу, для того чтобы быть истинным, не обязательно опираться на исторические факты или описывать действительно существовавших людей (например Адама и Еву) [Borg, 2010: p. 158–161].

Вспомним еще раз Бульмана, согласно которому миф необходимо истолковывать в антропологическом (или экзистенциальном) смысле, но не в космологическом [Бульман, 2004: с. 14]. Иными словами, миф – это рассказ о человеческом предназначении – экзистенции. Именно по этой причине некоторую информацию, содержащуюся в Библии (в данном случае, космологическое повествование из книги Бытие), стоит рассматривать, скорее, не как подлинный рассказ о реально произошедших событиях, не как исторически аутентичный документ, но как некий способ (в данном случае «мифологический») передачи истин от Бога к человеку [Гараджа, с. 1994: с. 205].

Итак, миф необходим. Природа человека устроена таким образом, что он всегда ищет смысл своего существования. Однако к вопросу о смысле своего существования, по словам Нибура, нельзя подходить с точки зрения рациональной науки, так как источник этого самого смысла находится за пределами того, что мы понимаем под словом «жизнь». В процессе поиска подобных ответов научное мировоззрение не может играть роль подходящего инструмента, так как о том, что является трансцендентным «можно рассуждать лишь с помощью мифов, символизирующих высшую ценность» [Гренц, Олсон, 2011: с. 155]. Те, кто подходит к библейской мифологии с перспективы исторической фактичности, в конечном счете окажутся в тупике, поскольку миф по своей природе устанавливает взаимосвязь между «временным и вечным, а потому он не может использоваться для описания последовательной цепочки событий» [там же].

Заключение

В заключении стоит остановиться на том вызове, который пока что стоит перед всяким протестантским богословом, исследующим природу мифа. Два следующих примера описывают основное препятствие, которое возникает на пути всякого, кто дерзнет заняться исследованиями в области библейской мифологии или говорить о мифе в Библии. Первый пример касается слов, взятых из газетной статьи Алексея Федоровича Лосева (1893–1988), последнего русского философа «Серебряного века», которую мы нашли в книге, приобретенной на букинистическом рынке. Книга носила название «История Античной Эстетики. Последние Века» [Лосев, 1988], и являлась частью седьмой книги капитального труда Лосева, посвященного эстетике последних веков античности. Автором найденной заметки была Аза Алибековна Тахо-Годи, вдова Лосева. В статье, преимущественно посвященной судьбе самого значительного русского философа и филолога XX века и его работе «Диалектика мифа» (написанной в 1930 г.), Тахо-Годи показывает, что создание данного труда было для Лосева рискованной попыткой, требовавшей отчаянной смелости. По словам вдовы, ее муж «задыхался от невозможности выразиться и высказаться», он знал, что это опасно, «но желание выразить себя, свою расцветающую индивидуальность для философа и писателя превозмогает всякие соображения об опасности» [Тахо-Годи, 1988: с. 6].

Вторым примером может служить опасение В.А. Якобсона, который в разделе «От редактора» к русскому переводу книги «Мифологии древнего мира» говорит о том, что хотя в данной книге и рассматривается мифология десяти разных регионов древнего мира («почти исчерпывающая мифология» от древнего Египта до древней Мексики), там нет мифологии библейской. Одна из причин такой избирательности заключается в том, что, включив библейскую мифологию в сборник, авторы «навлекли бы на себя настоящую бурю, объявив в книге, рассчитанной на сравнительно широкий круг читателей, библейские сюжеты мифами, ничем принципиально не отличающимися от мифов других народов» [Якобсон, 1977: с. 3]. Здесь на память приходят слова британского философа и популяризатора Восточной философии на Западе Алана Уотса/Alan W. Watts (1915–1973) относительно значения термина «миф»:

«... пользоваться этим понятием (миф) в общепринятом смысле, да еще и ставить его рядом со словом «христианство» означает открыто провоцировать возмущение почти любой ветви христианской ортодоксии. Подавляющее большинство католиков и протестантов будут упорно твердить, что в христианстве по-настоящему важны не мифы, а исторические факты» [Уотс, 2003: с. 12].

Итак, можно ли сегодня сказать, что изучение природы библейской мифологии является опасным и очень рискованным предприятием в среде протестантских богословов, занимающихся интерпретациями древних текстов? Да, такая опасность существует. Но если для Лосева опасность представляли атеистически настроенные марксисты, то для прогрессивно мыслящего философа или богослова, рассуждающего о природе библейского мифа, такую опасность олицетворяют консервативно настроенные христианские фундаменталисты, являющиеся ярыми буквалистами, не замечающими, как правило, своего ограниченного понимания природы библейской мифологии.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С.* К истолкованию символики мифа о Эдипе // Античность и современность. – М.: Наука, 1972. – С. 90–102.
- Аверинцев С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // София-Логос Словарь. – К.: Дух і Літера, 2006. – С. 548–591.
- Аристотель* Поэтика // Аристотель Соч.: в 4-х тт.: Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 645–680.
- Армстронг К.* Биография Бога. Все, что человечество успело узнать. – М.: Эксмо, 2012. – 430 с.
- Армстронг К.* Дао религии. Как лучшие духовные принципы работают на ваше счастье. – М.: Эксмо, 2012. – 280 с.
- Армстронг К.* Иерусалим. Один город, три религии. – М.: АНФ, 2011. – 565 с.
- Армстронг К.* История Бога. 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе. – М.: АНФ, 2008. – 498 с.
- Армстронг К.* Краткая история мифа. – М.: Открытый Мир, 2005. – 160 с.
- Барт К.* Послание к Римлянам. – М.: ББИ, 2005. – 521 с.
- Барт К.* Рудольф Бультман: попытка его понять // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 663–702.
- Барт Р.* Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс: 1989. – С. 72–131.
- Барт Р.* Мифология. – М.: Академический проект, 2008. – 352 с.
- Батаева Е.* Об «умной иконографии» новозаветного мифа. – СПб.: Алетейя, 2008. – 220 с.
- Бенгт Х.* «История теологии». – СПб.: Светоч, 2001. – С. 341–347.
- Борг М. Кроссан Д.* Первое Рождество. Что на самом деле говорят евангелия о рождении Иисуса. – М.: Эксмо, 2009. – 303 с.
- Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. – М.: ББИ, 2009. – 570 с.
- Бультман Р.* Иисус // Загадка Христа. Две Эпохальные работы об Иисусе. – М.: Эксмо, 2009. – С. 220–458.
- Бультман Р.* Иисус Христос и мифология // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004а. – С. 211–248.
- Бультман Р.* История и Эсхатология. Присутствие вечности // История философии. – № 13. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 116–139.
- Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. – М.: Канон+, 2012. – 207 с.
- Бультман Р.* Новый Завет и мифология: Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004b. – 713 с.
- Бультман Р.* Трансцендентальность керигмы // Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX столетия. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С. 120–139.
- Гальбиати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии. – М.: Путь, 1995. – 315 с.
- Гараджа В.* Рудольф Бультман. Демифологизация и новая картина мира // Зоц В. От Лютера до Вайцзеккера. Великие Протестантские Мыслители Германии. Очерки. – М.: Раритет, 1994. – С. 203–220.
- Гарнак А.* История Догматов // Витковский Е. (ред.) Раннее Христианство: В 2 т. – М.: АСТ, 2001а. – Т.2. – С. 87–507.
- Гарнак А.* Сущность Христианства // Витковский Е. (ред.)..., 2001b. – Т.1. – С. 9–165.
- Гарнак А.* Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви // Витковский Е. (ред.)..., 2001с. – Т.1. – С. 307–347.
- Грейс Р., Паттай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. – М.: Б.С.Г. – ПРЕСС, 2002. – 462 с.
- Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX столетия. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 518 с.
- Григорьев А.Б.* Послесловие переводчика // Загадка Христа. Две Эпохальные работы об Иисусе. – М.: Эксмо, 2009. – С. 449–458.

- Губин В., Сидорин Т. Диалектическая теология // История мировой философии. – М.: АСТ, 2008. – С. 471–475.
- Губин В., Сидорин Т. Диалектическая теология // История мировой философии. – М.: АСТ, 2008. – С. 471–475
- Данн Д. Новый Взгляд на Христа. – М.: ББИ, 2009. – 205 с.
- Денисенко А. Міфологія юдеїв // Електронний ресурс. Режим доступу: http://ecfsu.blogspot.com/2010/01/blog-post_12.html.
- Дю Бюи М. Библия и мифология // Символ. – № 15. – 1986. – С. 62–64.
- Зенкин С. Ролан Барт – теоретик и практик мифологии. // Барт Р. Мифологии. – М.: Академический проект, 2008. – С. 5–69.
- Иглтон Т. Марксизм и литературная критика. – Ярославль: Свободное марксистское издательство, 2009. – 116 с.
- Косарев А. Философия Мифа. – М.: Университетская книга, 2000. – 300 с.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Академический Проект, 2008. – 555 с.
- Лезов С. Труды и дни Рудольфа Бульмана // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 703–737.
- Лейн Т. Христианские мыслители. – СПб.: Мирт, 1997. – 349 с.
- Лосев А. Диалектика мифа. – М.: Академический проект, 2008. – 302 с.
- Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. – М.: Рефл-бук, 1998. – 289 с.
- Манн Т. Иосиф и его братья. Доклад. – М.: Аст, 2008. – 692 с.
- Мелетинский Е.М. Мифология // Философский энциклопедический словарь. Под ред. Л.Ф.Ильичева. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 377–378.
- Мень А. Библиологический словарь. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2000. – Т. 2. – 555 с.
- Мень А. Бульман // Библиологический словарь: В 3 т. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. – Т. 1. – 602 с.
- Найдыш В. Мифология. – М.: КНОРУС, 2000. – 431 с.
- Осуолт Д. Н. Басни // Евангельский Словарь Библейского Богословия. – СПб.: Библия для всех, 2000. – С. 63–64.
- Плеханов Г. О религии и церкви. – М.: Академия наук, 1957. – 600 с.
- Садовская И.Г. Мифология. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2000. – 316 с.
- Столярова О. Когда наука дает сдачи // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Kogda-nauka-daet-sdachi>
- Стотт Джон. Второе послание к Тимофею. – СПб.: Мирт, 2000. – 138 с.
- Тахо-Годи А. Миф у Платона как действительное воображаемое // Платон и его эпоха. – М.: Наука, 1979. – С. 58–82.
- Тиллих П. Диалектическая теология // Путь. Орган русской религиозной мысли. – 1925. – № 1 (сентябрь). – С. 113–118.
- Тисельтон Э. Герменевтика. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 430 с.
- Тисельтон Э. Рудольф Бульман и демифологизации Нового Завета // Герменевтика. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С. 181–200.
- Токарев С., Мелетинский Е. Мифы народов мира // Энциклопедия В 2 т. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 1. – С. 9–16.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – 620 с.
- Тютчев Ф. Высокого предчувствия порывы и томление // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://tutchev.lit-info.ru/tutchev/stihi/tom2/stih-39.htm>
- Флоренский П. У водоразделов мысли // Собрание сочинений в 2-х томах. – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – 438 с.
- Флюгрант С. Комментарий к пасторским посланиям. – К.: УЕСБ, 2007. – 91 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библикина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
- Хегглюнд Б. Диалектическая теология // История теологии. – СПб.: Светоч, 2001. – С. 341–347.

- Хейз Р.* Отголоски Писания в посланиях апостола Павла. – Черкасы: Коллоквиум, 2011. – 280 с.
- Элвелл У.* Неортодоксия // Теологический энциклопедический словарь. – М.: Духовное Возрождение, 2003. – С. 731–754.
- Элвелл У.* (ред.) Теологический энциклопедический словарь. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – 1488 с.
- Элиаде М.* Аспекты Мифа. – М.: Академический Проект, 2010. – 251 с.
- Юлихер А.* Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора // Витковский Е. (ред.)..., 2001. – Т.1. – С. 181–303.
- Armstrong K.* In the beginning. A New Interpretation of Genesis. – New York: Ballantine Books, 1996. – 194 p.
- Armstrong K.* Twelve Steps to a Compassion Life. – New York: Knopf, 2011. – 222 p.
- Bultmann R.* History and Eschatology. The presence of Entry. – New York, 1957. – 155 p.
- Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. – Hamb., 1941. – 608 p.
- Bultmann R.* The Theology of the New Testament. – London: SCM Press, 1952. – vol. 1. – 278 p.
- Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. – Tübingen: Mohr, 1977. – 704 p.
- Byrne J.* Bultmann and Tillich // The Blackwell companion to Modern Theology. – Oxford: Blackwell, 2004. – P. 372–387.
- Conningam C.* Darwin's Pious Idea. – Grand Rapids: Willim B. Eerdmans, 2010. – 543 p.
- Fee G.* New International Biblical Commentary. 1 and 2 Timothy, Titus. – Peabody: Hendrickson Publishers, 1988. – 313 p.
- Hillyer N.* New International Biblical Commentary. 1 and 2 Peter, Jude. – Peabody: Hendrickson Publishers, 1992. – 280 p.
- Morgan R.* Rudolf Bultmann // Ford D. The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century. Second Edition. – Oxford: Blackwell, 2003. – P. 68–86.

Анатолій Денисенко, магістр теології, викладач теології в Українській Євангельській Теологічній Семінарії (Київ)
