

щастя, віра в якого є запорукою утвердження у суспільстві свободи, рівності, братерства; соціальні ідеали українства, виразником яких є християнська козацька республіка, і соціальне вчення первісного, справжнього християнства збігаються; Україна, на відміну від інших етносів, є носієм і оборонцем непомилкових соціально-християнських цінностей, що є підставою невмирущості українства, його першості у соціальному визволенні і єднанні слов'янської спільноти, у якій Україна посідатиме місце невіддільної Речі Посполитої.

Ключові слова: Бог, братерство, віра, громадянська релігія, месіанізм, рівність, свобода, християнство, християнська козацька республіка,

T. Zinkevich. "The ideas of civil religion in the works of Mykola Kostomarov." The author based on the fact that a civil religion - it is a social and cultural phenomenon in which the light of a kind of religious language and the specific practices of the necessity of finding and approval of the national state, which has its roots in the community needs to find the sacred in the work, which is inherent in the transcendent, eternally linear in nature and which is rooted in the history of the territory. According to N. Kostomarov, the main provisions of national faith as follows: God is one, He is the creator of all things, the seat of comfort and happiness, belief in which is the key statements in the freedom society, equality, and fraternity; social ideals of Ukrainians, which is the expression of Christian Cossack republic and the social doctrine of the early, truthful Christianity coincide; Ukraine, in contrast to other ethnic groups, is a carrier and protector of the true social and Christian values, which makes it possible immortality Ukrainians, his primacy in the social liberation and unification of the Slavic community, in which Ukraine will take place eludes Rzeczpospolita. **Keywords:** God, brotherhood, faith, civil religion, messianism, equality, freedom, Christianity, Christian Cossack republic.

4.4 Сергій ШЕВЧЕНКО. Екзистенціальна теологія Мерольда Вестфалю як розвиток ідей С.К'єркегора в добу Постмодерну.

Постановка проблеми. Сучасне релігієзнавство та релігійна філософія переживають період активного пошуку нових методів дослідження, що призводить і до становлення нового міждисциплінарного характеру різноманітних філософських течій та напрямів. Сьогодні міжгалузевість як діалог поміж різними дисциплінами є запорукою подальшого розвитку не лише технічних, але й гуманітарних наук. У цьому зв'язку на особливу увагу релігійно-філософської спільноти заслуговує й процес імплантації та застосування екзистенціалістської та герменевтичної методології у так званій екзистенціальній теології як феномені постекзистенціалістського мислення.

Екзистенціальна теологія, як і кожен з інших культурологічних синтезів класичного екзистенціалізму з різними напрямками гуманітарного знання, галузями філософії та релігії, за своєю сутністю є типовим прикладом сучасного модернізованого релігійно-філософського гуманітарного мислення, яке функціонує у новому інваріанті, абсолютно незвичному і відмінному від його традиційно відомих традиційних форм.

Одним з сучасних колоритних представників екзистенціальної та постмодерністської теології є американський мислитель Мерольд Вестфаль. Його багатогранна творчість не вміщається в межі якогось одного напрямку чи течії сучасної теології та філософії. Більшість його праць присвячені Сьорену К'єркегору¹⁶¹, який для нього є не тільки «прабатьком екзистенціалізму», але й ідейним натхненником та предтечею постмодернізму. Серед цих праць монографія «Становлення самості: інтерпретація к'єркегорової “Заключної ненаукової післямови”» є вагомим здобутком та внеском М. Вестфалю у вивчення спадку датського мислителя на американському континенті. Саме ця відома праця М. Вестфалю стане предметом розгляду та аналізу даної розвідки.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Для зарубіжних дослідників та своїх співвітчизників Мерольд Вестфаль є живою легендою, а його погляди називають «пророчими». Так, збірник «Дивлячись крізь призму таємного: роздуми над герменевтичною епістемологією Мерольда Вестфалю» (2009) відкриває стаття редактора цього видання Кейт Пат «Презумпція невинності: Пророча філософія релігії Мерольда Вестфалю», в якій Вестфаль визнається «одним з найбільш кретивних і впливових феноменологів релігії за

¹⁶¹ “К'єркегорова критика розуму та суспільства” (1991), “К'єркегор в постсучасну добу” (ред., 1995), “Становлення самості: інтерпретація К'єркегорової “Заключної ненаукової післямови” (1996), “Левінас і К'єркегор в діалозі” (2008), “К'єркегорова концепція віри” (2014).

останні два десятиліття».¹⁶² Дослідниця ставить М. Вестфалю на один щабель з Карлом Рашке, Марком Тейлором, Чарльзом Вінквістом, Едіт Вишоград і Джоном Капуто. Останній, до речі, є близьким другом Вестфалю і його стаття також представлена у згаданому збірнику. У ній Дж. Капуто аналізує особливості критики М. Вестфалем онто-теології.

М. Вестфаль довгий час перебував в когорті тих американських мислителів, які використовували континентальну філософію для розробки нових, інноваційних підходів до релігійних і богословських досліджень. Його думка прагнула не тільки до простого коментування європейської релігійної філософії, але й використовувала її як «сировину» для розробки однозначно американського різновиду філософської теології. Його теологія поряд з теологією П. Тілліха, Г.Слейта та інших відомих авторів методологічно була укоріненою в екзистенціалізмі.

Водночас, особливістю світогляду цих мислителів було й те, що вони, як представники нової американської релігійної філософії, створили критичні і конструктивні парадигми, що не обмежувалися теоріями та концептами Старого світу з їхніми традиційними релігійними і богословськими темами, а виникли під впливом культурних і соціальних перетворень нового часу у Новому Світі. В українській філософській науці окреслену проблематику вперше порушив та розвинув у своїх працях професор К. Райда.¹⁶³ Однак інший вітчизняний дослідник вестфалевих ідей Р. Соловій¹⁶⁴ у своїх працях, зараховуючи М. Вестфалю до когорти ідеологів «виникаючої церкви» доби постмодерну, зовсім не згадує про їхнє екзистенціалістське підґрунтя, що, на нашу думку, є дещо спрощеним і одностороннім висвітленням творчості американського мислителя.

Вклад основного матеріалу. Праця Вестфалю «Становлення самості: інтерпретація К'єркегорової «Заключної ненаукової післямови»¹⁶⁵ стала чи не найґрунтовнішим дослідженням творчості датського філософа в США. В книзі детально розглядаються й аналізуються наступні питання: місця та значення праці «Заклучна ненаукова післямова до «Філософських крихт»» у творчому доробку С. К'єркегора; специфіка використання автором псевдонімів та «непрямої комунікації»; критики С. К'єркегором об'єктивного ідеалізму Гегеля; стадії людського існування («екзистенції») – естетична, етична, релігійна; пошуки «істинного християнства» та справжньої суб'єктивності; відмінності між «релігійністю А» та «релігійністю В»; феномен «релігійності С», вплив ідей С. К'єркегора на постмодерністську філософію тощо.

Коментуючи праці С. К'єркегора, М. Вестфаль приєднується до його думки про те, що істина насправді криється в суб'єктивності. Бажання ж деяких постмодерністів, на думку американського мислителя, вибудувати світ, вільний від моральних зобов'язань і божественної благодаті, не витримує критики. Тому для самого М. Вестфалю ближчими по «постмодерністському» духу є етичні роздуми Е. Левінаса та постмодерністська теологія Жана-Люка Маріона й, навіть, погляди Жака Дерріди (проте, не в контексті впливу Ф. Ніцше, а в контексті ідей С. К'єркегора та Е. Левінаса). Представники постмодернізму (як нового ніцшеанізму) Мішель Фуко і Жиль Дельоз не користуються у нього авторитетом. Останнім, на думку М. Вестфалю, варто було б ґрунтовніше вивчати праці С. К'єркегора, зокрема його «Заклучну ненаукову післямову до «Філософських крихт»». Тоді, як вважає М. Вестфаль, вони зрозуміли б, що самість є метою, а не вихідною передумовою людського існування. Таким чином, К'єркегорів «індивідуалізм», як це стверджує американський

¹⁶² Putt, K. The Benefit of the Doubt: Merold Westphal's Prophetic Philosophy of Religion / Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]. – New York: Fordham University Press, 2009. – P. 3.

¹⁶³ Детальніше див.: Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український Центр духовної культури, 1998; Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К.: Видавець Парапан, 2009.

¹⁶⁴ Детальніше див.: Соловій Р. Виникаюча церква. – Черкаси: Коллоквиум, 2014.

¹⁶⁵ Westphal, M. Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript (Purdue University Press Series in the History of Philosophy). – West Lafayette, IN.: Purdue University Press, 1996.

дослідник, необхідно розуміти і як засіб, і як стійкість супроти помилкового колективізму сучасності.

Центральною темою зазначеної праці М. Вестфалє є і аналіз ролі С. К'єркегора як засновника екзистенціалізму, дослідження впливу його ідей на екзистенціальну філософію і теологію початку та середини ХХ століття. Дослідник виявляє як глибоку подібність поглядів датського мислителя, так і глибоку розбіжність його ідей з головними мотивами постмодерністської філософії кінця ХХ ст. Але, «як такий, він заслуговує того, щоб бути партнером у діалозі з ними»¹⁶⁶, – наголошує американський філософ.

Доволі цікавим є вестфалєве тлумачення практики застосування датським філософом псевдонімів і екстраполяції цього феномену на сучасну філософію. Він порівнює те, що С. К'єркегор говорить про авторство своїх праць з постмодерністським кліше про «смерть автора» – мотивом французького постмодернізму і, зокрема, поглядами Ролана Барта, Мішеля Фуко і Жака Дерріди. Відповідно до його точки зору, у змісті тексту досвід автора і намір виразити його «з'являється» ще до того, як він його напише, тим самим фіксуючи особистість автора. Це виражається у русі від авторського досвіду до тексту, щоб аналогічно відтворений досвід читача, рухався до моменту зовні пов'язаного з наступним моментом.¹⁶⁷

Критична передумова аргументу «Смерть автора» – не атеїзм, а людська тимчасовість. І в цьому твердженні, як наголошує М. Вестфаль, найнаполегливішим виступає саме Ж. Дерріда. За М. Вестфалем, і С. К'єркегор, і М. Гайдеггер, і Ж. Дерріда, і радикальні кантіанці, для яких неминуче тимчасовість є трансцендентною, прагнули охопити обрій скінченності усього людського досвіду.¹⁶⁸

Одначе, як це стверджує американський мислитель, надзвичайно обмежена спроможність автора контролювати процес спілкування є водночас і структурною необхідністю і особистим вибором; це “свідоме викреслювання”, свого роду безкорислива архітектоніка, у якій автор не будучи насправді Богом, охоче погоджується грати роль Бога в момент зустрічі обличчям до обличчя тексту і читача.¹⁶⁹

Така позиція, на думку М. Вестфалє, у відповідності до ідеї С. К'єркегора, передбачає, що інтенції письменника ототожнюються зі змістом тексту. Тобто, письменник, з одного боку, виступає водночас в статусі і автора, і читача власних текстів, а з іншого боку - його псевдоніми перетворюються на засіб, який віддаляє автора від його текстів і акцентує увагу на його ролі інтерпретатора, а не творця смислу. «До висновку, що він є (спів) читачем власних праць, К'єркегор додає висновок про те, що читач є (спів) автором цих текстів. Як і у випадку з Гадамером і французами, читач отримує можливість брати участь у формуванні смислу тексту. Виявляється, що дистанціювання автора від тексту є засобом досягнення дистанціювання автора від читача».¹⁷⁰

У своїх міркуваннях М. Вестфаль спирається також і на думку Грегора Маланчука, Говарда і Едни Хонгів, які доводять, що “жоден мислитель і письменник будь-коли не намагалися так, як цього прагнув С. К'єркегор, залишити читача у спокої з текстом. Діалектика мислення і існування належним чином забезпечує особисте залучення читача у твір...” «Відсутність автора», тобто використання псевдонімів є «засобом дистанціювання», «не містифікації», а, за словами самого К'єркегора, «особистою актуальністю» автора.¹⁷¹

Таким чином, М. Вестфаль обґрунтовує тезу про те, що використання датським мислителем псевдонімів як форми дистанціювання автора від читача не можна розуміти буквально. Адже С. К'єркегор, на його думку, прагне дистанціювати автора від читача не лише для того, щоби відокремити людину від натовпу, від світськості своєї доби, але й

¹⁶⁶ Там само. – С. 3.

¹⁶⁷ Там само. – С. 9.

¹⁶⁸ Там само. – С. 11. У цих поглядах Вестфаль посилається на праці Джона Капуто (Детальніше див.: Caputo, J.D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. – Bloomington: Indiana University Press, 1987).

¹⁶⁹ Westphal, M. *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. – P. 12.

¹⁷⁰ Там само. – P. 14.

¹⁷¹ Там само. – P. 15.

допомогти людині постати віч-на-віч з самим Богом. Це і є головною причиною його «непрямої комунікації», і боротьби з «апофеозом доби», і свідомим обмеженням привілею авторства, тому що з етичної точки зору кожна людина приходить до Бога і перебуває у спілкуванні з ним на самоті. Намагаючись зробити індивіда вільним, С. К'єркегор і переводить «авторитетність авторства» у площину віддаленості автора від читача, де автор немовби «зникає», використовує прийом суміщення ролі автора і читача, де вони й співпереживають, й відчувають, й проживають, й існують (екзистують) разом. Читач не знаходиться на місці автора, проте шлях до відчуження в собі осіб біблійних персонажів, переживання й відчуження граничності їхньої життєвої ситуації у власному мисленні стає значно коротшим.¹⁷²

Американський представник екзистенціальної теології доводить, що С. К'єркегор розуміє авторство як напружену богословську проблему, яку, натомість, К. Барт, М. Фуко і Ж. Дерріда розвинули в зовсім іншому напрямку, що його вагомі і вражаючі інтенції набули у них цілком відмінного значення. Авторство і тривога пов'язані між собою, але С. К'єркегор і згадані постмодерністи цей зв'язок інтерпретують по-різному. Останні виходять з картезіанської тривоги щодо достовірності та контролю як головних джерел ідеї автора як Альфи і Омеги, і вони прагнуть здолати це занепокоєння звичайною людською хоробрістю навіть тоді, коли відсутні будь-які умови для цього. У цьому сенсі вони для М. Вестфалья є ніцшеанцями.

Оскільки к'єркегорова теорія стадій також впливає безпосередньо з усієї сукупності псевдонімів авторства, то це дає йому підставу зробити подвійну заяву про те, що сенс людського існування (подорожі від народження до смерті) закладено в самій людській природі і його мета – відкриття і реалізація своєї справжньої самості.¹⁷³ Тому, на думку М. Вестфалья, к'єркегорівський «екзистенціалізм» авторства несумісний з сартровим передуманням існування сутності і його висновку про те, що норми є завжди похідними від вибору людини. Це, на його думку, є особливо зрозумілим у праці «Хвороба до смерті», де терапевтична позиція явно передбачає нормативне розуміння людської природи.¹⁷⁴

Аналізуючи к'єркегорівську діалектику існування, зокрема три стадії існування: естетичну, етичну та релігійну, М. Вестфаль, посилаючись на датського мислителя, підкреслює, що «етична сфера існування є лише перехідною сферою, і, отже, його вищим вираженням каяття у якості негативної дії. Естетична сфера – сфера безпосередності, етична сфера уособлює вимогу (і ця вимога настільки нескінченна, що індивід завжди збанкрутує), релігійна сфера передбачає самореалізацію, але ця самореалізація не обмежується, наприклад, окремим випадком, коли один заповнює капелюх того, хто просить милостиню, або мішок із золотом; вона передбачає покаяння, для якого спеціально створено безмежний простір і, як наслідок, постає релігійне протиріччя: бути самотнім на 70000 морських сажнів морської води і все ж таки бути щасливим».¹⁷⁵

Праця С. К'єркегора «Страх і трепет», вважає М. Вестфаль, є головним текстом, у якому описується перехід від етичної до релігійної стадії людського існування, і порушується проблема не стільки особисті, скільки колективного покаяння. У випадку з Авраамом та принесенням ним свого сина Ісаака у жертву постає нерозв'язне протиріччя між етичними соціальними нормами суспільства, які, як батька, зобов'язують Авраама зберегти і захистити свого сина, та необхідністю, що обумовлена ствердженням віри, принести Ісаака в жертву. Тобто, розмірковує М. Вестфаль, «акт, який є жертвою з релігійної точки зору, є вбивством в очах суспільства. Безумовно, християнство не передбачає принесення в жертву дітей, але мова тут йде, насамперед, про те, що будь-який суспільний лад «грішний» і позбавлений слави Божої, і що віруюча душа, хоч і віддає «Кесарю кесарево», все ж таки має залишатися вільною, щоб віддавати Богу те, що належить Богу, і мати можливість сказати: «Ми повинні коритися більше Богу, ніж будь-якій людській владі» (Рим. 3:23; Марк. 12:17;

¹⁷² Там само. – Р. 16.

¹⁷³ Там само. – Р. 21.

¹⁷⁴ Там само. – Р. 31.

¹⁷⁵ Там само. – Р. 21.

Діян. 5:29). Суспільні норми мають претензії на індивідуума. Але це відносно; лише Бог є абсолютним». ¹⁷⁶

На думку американського філософа, «Страх і трепет» відображає нерозв'язну напругу між релігійним, яке редукує етичне до релятивного моменту, і етичним, яке «привласнює собі абсолютне».

У іншій своїй праці, у «Заключній ненауковій післямові ...» С. К'еркегор, як стверджує М. Вестфаль, вже ставить питання не про істинність християнства, а про особисте відношення до християнства. Тобто, датський мислитель «об'єктивне питання» істинності християнства неначе «виносить за дужки», зосереджуючись натомість на «суб'єктивному питанні» індивідуального ставлення до християнства і християнської віри зокрема.

Це, на його думку, й означає, що «Заключну ненаукову післямову ...» не варто розглядати в межах філософії релігії як дисципліни строгої і абсолютно зрозумілої. Дана праця С. К'еркегора, як стверджує М. Вестфаль, відображає довгі дебати в Західній традиції, як в історичній, так і у сучасній площині, про значення істинності різноманітних релігійних претензій, зазвичай, характерних теїстичній природі (людини) або, інколи, більш конкретному Християнству.

Задовго до Е. Гуссерля та феноменологічного руху ХХ століття С. К'еркегор визнає важливість тимчасовості (темпоральності), але відклавши певні найвищі гносеологічні проблеми пошуку істини, спрямовує філософське мислення на вирішення онто-антропологічних проблем, головною серед яких виявляється проблема духовності людської істоти та проблема її вірування. У той же час, описуючи власну занепокоєність як «суб'єктивне питання», С. К'еркегор, як стверджує М. Вестфаль, дає зрозуміти, що його наміри полягають у площині екзистенціальної феноменології, де можливе сприйняття існування кожного, з ким несподівано зустрічаєшся на своєму життєвому шляху. Тому, на думку американського мислителя, якщо феноменологія і може бути поставлена на службу чистій теорії, то питання про те, що таке віра, не ставиться як тема безкорисливих і залишених далеко позаду роздумів; це – питання про себе: «Як можу я, Іоан Листвичник, співпереживати щастя, яке обіцяє Християнство?» ¹⁷⁷

Розмірковуючи над текстом Листвичника та непрямою формою звернення С. К'еркегора до читачів, М. Вестфаль не може остаточно зрозуміти і те, ким саме у даному випадку виступає данський мислитель - представником релігійного мислення чи справжнім філософом? І скажемо прямо. Тут дійсно доволі не легко проводити лінію поміж філософією і нефілософією. Тим не менш, для самого М. Вестфалья два факти є очевидними. По-перше, те, що С. К'еркегор під псевдонімом св. Іоана Листвичника не пише для кожного. Ті, для кого Християнська віра (або як мінімум деяка форма релігійної прихильності) не є як мінімум безпосереднім вибором – не належать до його аудиторії, хоча й вони можуть знайти поважну причину, щоби прочитати його книгу. По-друге, як занотовує М. Вестфаль, не кожний читач, і навіть якщо він має науковий ступінь доктора філософії, зрозуміє проблему (по-справжньому філософську проблему ¹⁷⁸), обумовлену у цій праці С. К'еркегора.

Для самого М. Вестфалья, якщо твори С. К'еркегора і є дійсно філософські, так це тому, що вони ставлять запитання, які були головними й у творчості Сократа.

К'еркегор, на його думку, є категоричним супротивником будь-якої об'єктивістської теорії, особливо коли вона торкається питання співвідношення віри і знання. Але, на думку М. Вестфалья, йому вдається зробити особливий поворот у цій темі своїм твердженням про те, що «віра буде скасована у вічності». Це означає, вважає М. Вестфаль, що природа віри безпосередньо пов'язана з тимчасовою структурою людського існування, і що втеча від діалектичної напруженості тимчасовості є спробою втекти від людської ситуації, бо за умови

¹⁷⁶ Там само. – Р. 27.

¹⁷⁷ Там само. – Р. 45.

¹⁷⁸ У даному випадку М. Вестфаль припускає можливість того, що для окремих філософів розмірковування С. К'еркегора, невіддільне від біблійних мотивів, може видатися настільки ж неприйнятним та незрозумілим, наскільки для нього самого є нудною теорія ймовірності.

негараздів у ній гірше удавати, що все гаразд.¹⁷⁹ С. К'єркегор зосереджується і на іншому аспекті цієї проблеми, а саме на несумірності віри як нескінченного, особистого, пристрасного інтересу з спекулятивною думкою. Таким чином, повторює М. Вестфаль за С. К'єркегором, якщо хтось говорить, «що він буде своє вічне щастя завдяки спекулятивній думці, він сам собі суперечить комічно, бо спекулятивній думці у своїй об'єктивності, абсолютно байдуже до його, мого і вашого вічного щастя».¹⁸⁰

Питання С. К'єркегора не пов'язані із звичними режимами опрацювання інформації, які диктують людині її інстинкти і звички, нахили і прагнення, а радше стосуються проблеми режимів людської поведінки, які виникають з них. Тобто, як це доводить М. Вестфаль, Листвичник, з одного боку, припускає таке існування релігійності, в результаті якого процес комунікації, описаний вище, залишається радикально неповним, якщо його зміст має релігійне значення. Те, що залишилося (неповним – С.Ш.), очевидно, є актом індивідуального привласнення, який відрізняє суб'єктивність від об'єктивності і непрямую комунікацію від безпосередньої комунікації. З іншого боку, к'єркегорова рефлексія спрямована на слухача, який повинен відсторонитися від звичайних процесів обробки інформації і вирішити, як реагувати на цей виклик.

Таким чином, на думку М. Вестфалья, розмірковування С. К'єркегора стосуються питання «еквайрингу [універсального змісту повідомлення] в ... духовному началі», оскільки «воно передбачає внутрішній зв'язок повідомлення та комунікатора і надає комунікатору в його існуванні можливість особистого ставлення до ідеї». «Ми, можливо, будемо здивовані, коли прочитаємо “комунікатор” замість “посередник”, але якщо “ідея” в питанні має релігійне значення, вона поміщає як мовця, так і слухача, в питання. Ось чому Сократ наполягав, що він насправді не вчитель, а рівний серед учнів, їхній побратим»,¹⁸¹ – зауважує американський мислитель.

Ця подвійна динамічність рефлексії, спочатку від індивідуальності та приватності до універсальності та публічності, а потім назад до замкнутості у своєму духовному світі, де особисте привласнення має місце, знаходить своє відображення, як це доводить М. Вестфаль, в знаменитому переосмисленні та реапропріації феноменології Е. Гусерля Морісом Мерло-Понті. Е. Гусерль наполягає не лише на тому, що феноменологія є наукою, але й на тому, що це – ейдетична наука. Рух від факту до сутності є фундаментальним, і феноменологічна інтуїція – інтуїцією сутності (*Wesensschauung* – «убачання» або ж «споглядання сутності»). М. Мерло-Понті стверджує цей феноменологічний есенціалізм: «Кожна редукція, говорить Е. Гусерль, будучи трансцендентною, також обов'язково є ейдетичною. Це означає, що ми не можемо піддати наше сприйняття світу філософському контролю, переставши ототожнювати його (сприйняття) з актом покладання світу, з інтересом до того у ньому, що нас обмежує, не відступаючи від нашої залученості»¹⁸², яка, таким чином, сама по собі з'являється як спектакль, без переходу права з факту нашого існування у його природу (сутність), від *Da-Sein* до *Wesen*».¹⁸³

Можна собі уявити, – пише у цьому зв'язку М. Вестфаль, – як нервово Листвичник слухав би опис того, як наша зацікавленість і наша залученість “з'являються як спектакль”

¹⁷⁹ Там само. – Р. 51.

¹⁸⁰ Там само. – р. 54.

¹⁸¹ Там само. – Р. 64.

¹⁸² «Якщо Гуссерль досліджуючи проблему сприйняття, все ще прагне до того, щоб зайняти позицію «чистого спостерігача», то для Гайдеггера саме це сприйняття «не є самостійним розглядом і вивченням речей, але виникає в конкретному практичному обходженні з речами». Згідно з М. Гайдеггером, будь-якій споглядальній позиції передують неясна, непевна усвідомлювана, практична залученість в поводження зі світом речей. Цю, наперед задану залученість, М. Гайдеггер експлікує в концепції перед-розуміння... Е. Гуссерль наполягає на відмові від практично-життєвої залученості в світ поводження з речами, М. Гайдеггер вибудовує структурно-ієрархічні відносини з точністю до навпаки: досвід сприйняття «предметності» не може розкриватися поза речами» [Детальніше див.: Летуновский В.В. Герменевтическая феноменология Мартина Хайдеггера. Метод *Dasein* аналитики. Смысл и подлинность бытия // [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://hpsy.ru/public/x1414.htm> (від 20.07.2015. Заголовок з екрану).

¹⁸³ *Westphal, M. Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript.* – Р. 65.

перед нами. Це проблема спекуляції, яка, на його думку, вимикає у нас роль теоретичного спостерігача і тримає нас заклопотаними, намагаючись збагнути нашу зацікавленість і нашу залученість, що ми забуваємо про нашу особисту відповідальність за них, що рефлексія, завжди неостаточна і незавершена у досягненні тимчасової самості, має бути перервана рішучістю.

М. Мерло-Понті, погоджуючись із цим, вважає, що було б помилкою зупиняти нашу рефлексію на цьому місці. «Необхідність йти від сутностей, не означає, що філософія бере їх як об'єкт» – тепер мають нервувати Гуссерль і Гегель, – «а, навпаки, що наше існування занадто напружено тримається в світі, щоб мати можливість пізнати себе як таке в момент його залученості, і що воно потребує поля ідеальності, щоб ознайомитися з і здобути перемогу над його фактичністю.

Якщо сутність не мій об'єкт, це тому, що пізнання себе або ознайомлення з собою не є самоціллю, а засобом досягнення переваги над моєю фактичністю. Іншими словами, в рефлексії я відходжу від мого життя не просто, щоб поглянути на нього, а виробити ставлення до нього і здійснити спробу опанувати його. Якщо формулювання Мерло-Понті не звучить особливо релігійно, це тому, що немає ніякого натяку, що панування над власним існуванням може бути підпорядковане чомусь на кшталт трансцендентного, як ідеї або демону Сократа. Але воно явно підпорядковане рефлексії над вибором себе самого, і це місце подвійної рефлексії для Листвичника».¹⁸⁴

Для М. Вестфалья, який у цьому є послідовником С. К'єркегора і М. Мерло-Понті, вибір кожної людини має бути, насамперед, особистим, відповідальним вибором. Саме це убезпечує кожного від «спроб перестати бути людиною».

М. Вестфаль обережно й доволі критично сприймає рецепцію к'єркегорових ідей в екзистенціалізмі, навіть коли М. Гайдеггер позначає Dasein як існування (екзистенцію) і каже, що «суть Dasein полягає в його існуванні». Американський мислитель розмірковує над тим, що пов'язує Листвичника з такими «екзистенціалістами» як Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер, і Карл Ясперс. М. Вестфаль стверджує, що всі вони роблять технічний термін з поняття «існування», яке ввів датський мислитель. Але кожен з них робить це по-своєму, відмінно від інших. С. К'єркегор, на думку М. Вестфалья, вводить поняття «існування» як філософську категорію для того, щоб захистити питання про те чим саме є ставлення мислителя до істини від його неправильного розуміння. Таким чином, він вказує, що ставлення мислителя до істини – це, насамперед, «існування-відношення» і кожний філософ з огляду на це є «існуючою суб'єктивною особою».

Ця особистість у данця є «темпоральною самістю», яка «*постійно перебуває в процесі становлення, тобто, боротьби*». «Той, хто є існуючим, постійно знаходиться у процесі становлення; фактично існуючий суб'єктивний мислитель, який думає, постійно відтворює це в його існуванні й інвестує все своє розмірковування в становлення. ... Тільки він насправді є стилем, який ніколи не закінчується. Тлумачення існування виражається Еросом як представлено Сократом в *Симпозіумі*, де «Недостача і Надлишок» (думки – С.ІІІ.) породжують Ерос, сутність якого складається з обох. Але що є існування? Це – дитина, яка була зачата нескінченним і скінченним, вічним і тимчасовим, і, отже, постійно бореться»,¹⁸⁵ тобто докладає великих зусиль для досягнення або отримання чогось.

Парадигма «існування-відношення» до істини виражається «сократичним побаченням з Богом в ідеї про безмежне море невизначеності». Припущення, які Листвичник поділяє з Сократом, полягають в тому, що є нескінченна і вічна істина, що смертний мислитель (людина) має істотне відношення до неї, і що це взаємовідношення серйозно обмежується в силу скінченності людської особи. Ці припущення, наголошує М. Вестфаль, й відрізняють постмодернізм Листвичника й від французьких версій постмодернізму, й від ідей Річарда Рорті, й від самовпевненості Ф. Ніцше.

¹⁸⁴ Там само.

¹⁸⁵ Там само. – Р. 66.

М. Вестфаль переконує нас і у тому, що К'єркегорова думка може бути руйнівною для нашого постмодерністського самозаспокоєння його нагадуванням про наявність нескінченного і вічного в нас самих. Виходячи з цього, М. Вестфаль критикує постійні спроби вилучити фундаментальну онтологію з філософської антропології, й, насамперед, це, на його думку, стосується практики М. Гайдеггера.

Розмірковуючи над тим, чи може розум (спекулятивна філософія) надати нам запевнення і гарантії в екзистенційних, граничних моментах життя, М. Вестфаль стверджує, що, наприклад, для спекулятивної думки Гегеля таких нерозв'язаних питань та ситуацій фактично не має. Власне, С. К'єркегор, і звинувачував гегелівську систему у тому, що вона була завершена «без етики».¹⁸⁶ Зрештою, існування в К'єркегоровому розумінні (як тимчасової суб'єктивності людської самості) унеможливило гегелеву систему існування (як тотальної реальності). Такий екзистенціалізм С. К'єркегора, на думку М. Вестфалья, і робить його постмодерністом, а людська тимчасовість виступає «ахіллесовою п'ятою» традиційних метафізичних систем і «ложкою дьогтю» в бочці меду для постмодерністського опису цих систем як метафізики присутності.¹⁸⁷

Щоправда, К'єркегор розуміється ним як особливий тип постмодерніста, особливо у контексті поставленого запитання: «Для кого ж система існування є неможливою й неприйнятною?».

Сучасні постмодерністи, наголошує М. Вестфаль, часто стверджують, що вона неможлива для нас, людей, і продовжують, неначе вони довели цю неможливість логічно. У їхньому припущенні, що того, чого ми не можемо мати, просто немає, вони показують, незважаючи на їхні протести проти антропоцентризму, антропоцентричної зарозумілості, що ніколи не дискутували навколо того, що межі людського досвіду – це межі реальності. Як не дивно, іронізує М. Вестфаль, ця нещирість, немовби відбиток пальця Гегеля на кожному з них. Сам американський філософ (якого самого часто також відносять до представників постмодернізму) у цьому дискусійному питанні стоїть на боці С. К'єркегора, який доводить, що «система існування і справді не може бути дана нам. Але це означає, що саме Існування є системою для Бога, хоча воно не може бути системою для будь-якої існуючої душі. Але хто ж, цей систематичний мислитель? Ну, це той, хто сам перебуває поза існуванням та все ж існує, який, у свою вічність назавжди розміщений і ще включає існування в собі – це Бог».¹⁸⁸

Для М. Вестфалья ці висновки датського мислителя свідчать про те, що С. К'єркегор у даному випадку є не стільки християнином, скільки теїстом, і у його поглядах постулюється наша власна неспроможність оволодіти існуванням і головувати над ним.

Релігійно-етичні погляди С. К'єркегора мали, на думку М. Вестфалья, неабиякий вплив на розвиток сучасної філософії і теології. Це стосується і концепції самого М. Вестфалья, для якого об'єктивність – естетично спекулятивна, а суб'єктивність – етично релігійна. Переймаючи основні положення етики датського мислителя, М. Вестфаль дотримується думки про те, що Бог є джерелом морального зобов'язання, а релігія, з одного боку, виступає передумовою етики, а, з іншого боку, етика є передумовою релігії. В онтологічному порядку Бог приходить першим, трансцендентно передуючи етичному. Разом вони визначають сутність суб'єктивності.¹⁸⁹ Однак, «суб'єктивність не є різвидом терапії, яка лікує об'єктивно».¹⁹⁰

Таким чином, на думку М. Вестфалья, С. К'єркегор не заперечує ані систему, ані всесвітньо-історичну перспективу, тільки наявність цих способів пізнання для людини, існування якої обмежене тимчасовістю. Тобто, датський мислитель не заперечує вічну істину як тотожність мислення і буття, а тільки присутність такої істини для людини, чие справжнє існування перебуває завжди в становленні. «Як Кант перед ним і після нього Дерріда, –

¹⁸⁶ Там само. – Р. 83.

¹⁸⁷ Там само. – Р. 91.

¹⁸⁸ Там само. – Р. 92.

¹⁸⁹ Там само. – Р. 105.

¹⁹⁰ Там само. – Р. 111.

стверджує М. Вестфаль, – Листвичник знаходить радикальну тимчасовість людського становища, щоб вона стала перешкодою для абсолютного знання».¹⁹¹

Установку к'єркегорівської теорії, згідно з якою істина криється в суб'єктивності, М. Вестфаль узагальнює наступним чином:

1. Існує об'єктивна істина двох видів.
2. Один вид недоступний для нас.
3. Інший вид доступний для нас, але він є недоречним як пізнавальний корелят саморозуміння і самостійного вибору, переважаючого етичне і передуючого Богу.
4. Це є вкрай важливим виміром людського життя, винятковим і у той час, коли теорія істини застосовується як суб'єктивність.¹⁹²

В подальшому М. Вестфаль ці кваліфікаційні ознаки к'єркегорової теорії співвідношення «істина – суб'єктивність» охарактеризовує як сатиру, як притчу, як визначення, і як портрет. Для С. К'єркегора утвердження об'єктивної істини може бути ознакою не лише осудності, але й божевілля. В цьому і полягає його сатиричне ставлення до істини, здобутої завдяки спекулятивному, об'єктивному мисленню. Натомість слова Ісуса Христа – «Я є Шлях, Істина й Життя», у розумінні датського мислителя, слугують підтвердженням того, що істина також криється в людській суб'єктивності, але не в якості даності, а в якості підстави до постійного становлення («вічний процес становлення є невизначеністю земного життя, в якій всі впевнені»). Тому, власне, істина відображена у «особистому портреті» кожного індивіда.

Стоїчна етика, як це доводить М. Вестфаль, уже спиралася на спостереження про те, що деякі речі перебувають в нашій владі, в той час як інші – ні. Мета невизначеності полягає, на думку С. К'єркегора у тому, щоб показати те, що об'єктивна істина не в нашій владі. У будь-якому етичному або епістемологічному випадку, наголошує М. Вестфаль, парадокс з'являється з напруженості поміж моїм зануренням у час, з одного боку, і моїм трансцендентуванням часу, з іншого боку, моєю приналежністю до вічності. Саме цю напругу С. К'єркегор має на увазі при описі людської самості як синтезу тимчасового і нескінченного, миттєвого та вічного. Американський мислитель услід за С. К'єркегором розвиває думку про те, що сократичне невігластво – є своєрідним «аналогом віри», або, конкретніше, «аналогом категорії абсурдного». Він стверджує і те, що С. К'єркегор використовував терміни «парадокс» і «абсурд» як терміни цілком взаємозамінні. Однак, на протигагу парадоксу Сократа (який при зустрічі з немислимим застосовував іронію та невігластво),¹⁹³ християнський парадокс розглядається С. К'єркегором в контексті двох понять: втілення і гріха. Християнство у даному випадку з його заклопотаністю гріхом як гносеологічною категорією забезпечує захист від сильної спокуси, якій піддалися грецькі мудреці. Тобто, як описує це М. Вестфаль, людська скінченність та гріховність забезпечили моральною й пізнавальною автономією особистість, проклали широкий рів між суб'єктивним та об'єктивним пізнанням. Скінченність, обмежуючи нашу здатність, а гріховність нашу готовність, у відповідності до слів американського мислителя, неначе дозволяють вічній істині з'являтися на галявині нашого розуміння.¹⁹⁴

Християнство ж, на його глибоке переконання, виходить за межі філософії Сократа, надаючи більш радикальний діагноз проблемі пізнання суб'єкта. І в цьому сенсі М. Вестфаль є послідовником С. К'єркегора, для якого вічна істина важлива не сама по собі, але тільки у зв'язку з існуючою людиною. І сутність абсурду, на його думку, полягає саме в тому, що

¹⁹¹ Там само. – Р. 115.

¹⁹² Там само. – Р. 116.

¹⁹³ Посилаючись на С. К'єркегора, М. Вестфаль доводить, що «іронія виконує санітарну функцію, рятуючи душу від відносності» [Westphal, M. *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. – Р. 178]. «... коріння сократичного невігластва (як це розуміє Листвичник) полягає не у надприродній здатності виявляти формальні протиріччя там, де інші не помічають їх, а у дивній здатності фіксації обмеження існування, коли інші, як правило, забувають про це... Це контекст, у якому ми повинні читати те, що Листвичник говорить про діалектичне протиріччя, закладене у християнстві» [Westphal, M. *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. – Р. 182-183].

¹⁹⁴ Там само. – Р. 123 – 124.

вічна істина прийшла в існування в часі, що Бог прийшов в існування в часі, що Бог перетворився на окрему людину. Іншими словами, є щось проблематичне, парадоксальне в твердженні «Ісус з Назарета – Бог втілений». У зв'язку з втіленням, наголошує М. Вестфаль, «сам парадокс є парадоксом» (на відміну від сократівської ситуації, коли «парадокс не в собі парадокс»).¹⁹⁵

Американський мислитель зазначає й те, що «Листвичник зацікавлений в порівнянні спекулятивної філософії (зокрема, таких великих її представників, як Платон і Гегель) з християнською вірою і в її звільненні, хоч він сам її не сповідував, від вавилонського полону онто-теологічної об'єктивності метафізики присутності. ... Він використовує феноменологічний (суб'єктивний), а не логічний (об'єктивний) підхід до спірного запитання про те: “Що це означає стати християнином?”». ¹⁹⁶

М. Вестфаль розмірковує й над тим, як саме співвідноситься поставлене С. К'єркегором питання із людською свободою. Зокрема, він відзначає, що хоча поняття «свободи» є одним з основних у філософських поглядах Р. Декарта, Ж.-П. Сартра і С. К'єркегора, лише останній з них розміщує елемент етично-релігійної відповідальності в його підґрунті.¹⁹⁷ Сьогодні, на думку М. Вестфалья, не лише філософи та теологи, але й більшість простих людей забувають про к'єркегорівське тлумачення свободи, й про його діагноз, який вказує на духовну інерцію як ахіллесову п'яту сучасного світу. У свій час, щоб це здолати, доводить М. Вестфаль, датський мислитель здійснив аналіз релігійного пафосу і пристрасті, запропонувавши феноменологію релігії як таку, у якій сам автор і його читач перетворилися на феноменологічних спостерігачів. С. К'єркегор у своїх працях робить ставку, насамперед, не на розум, а на уяву і почуття, які дозволяють спостерігати за пафосом релігійного життя, як це роблять читачі «Страхи і трепету», спостерігаючи за пафосом історії Авраама. Там є багато пристрасті в тому, за чим вони спостерігають, занотовує М. Вестфаль, і це може викликати пристрасть у них, а також, можливо, страх і трепет, але не жаль і жах. Для М. Вестфалья це і є екзистенціальна феноменологія, а не феноменологія як точна наука. Як така, вона безпосередньо залучає спостерігача в описувану в книзі екзистенційну, граничну ситуацію. «Ось чому, – пише М. Вестфаль, – незважаючи на факт того, що уважне слухання (або спостереження) є феноменологією релігійної сфери, Листвичник вказує декілька разів на початку своєї праці на різницю між естетичним та етичним. Він прагне підкреслити відмінність між естетикою і екзистенціальним пафосом і, що релігійне, насамперед, є тим, що пройшло через етичне». ¹⁹⁸

Американський представник екзистенціальної теології нагадує і те, що релігія підпадає під чималу сферу етично-релігійної суб'єктивності, так що ми не повинні плутати елемент об'єктивності, що супроводжує спостерігачів релігійного пафосу, з поверненням до естетико-спекулятивної об'єктивності. Останньою, на думку М. Вестфалья, сьогодні й зловживають більшість представників постмодернізму.

Первісним вираженням екзистенціального пафосу, як це доводить М. Вестфаль, є страждання. Його зазвичай тлумачать негативно. Але к'єркегорівська діалектика «негативного – позитивного» розуміється багатьма дослідниками буквально. Феноменологія релігійного страждання та інтенсивна сатира на духовенство дійсно підкреслюють негативний бік релігійного життя. Але С. К'єркегор робить це не тому, що він заперечує позитивне, елемент благополуччя і зміцнення, а тому, що він підозрює торжество спекулятивного над діалектичним в дискурсі і гегельянців, і датського духовенства, у дискурсі, призначенім зняти напруженість поміж негативним і позитивним. ¹⁹⁹ Адже у відповідності до інтенцій датського мислителя, усе людське життя має заохочуватися ідеєю вічного щастя як вищою метою. Абстрактне «існування» передбачає життя в естетичній або

¹⁹⁵ Там само. – Р. 124

¹⁹⁶ Там само. – Р. 127.

¹⁹⁷ Там само. – Р. 142.

¹⁹⁸ Там само. – Р. 151.

¹⁹⁹ Там само. – Р. 163.

спекулятивній сфері, «існування-дитинство» – життя в етичній.²⁰⁰ Проте, щоб перейти до життя в етико-релігійній сфері, нагадує М. Вестфаль погляди С. К'єркегора, людина повинна відкрити себе досвіду спільної провини. «Ось чому, – як це доводить М. Вестфаль, – Листвичник надає наступне вражаюче визначення: “Сукупність провини-свідомості окремої особистості перед Богом по відношенню до вічного щастя є релігійністю”».²⁰¹

Як вже зазначалося вище, С. К'єркегор вводить у праці «Заклучна ненаукова післямова до “Філософських крихт”» поняття «релігійності А», якій притаманні пафос та іманентність, і «релігійності Б», для якої характерні діалектичність та трансцендентність. Тут М. Вестфаль, цитуючи С. К'єркегора, зазначає: «Якщо індивідуум охарактеризовується як діалектично занурений всередину у самогубство перед Богом, то ми маємо релігійність А, яка передбачає протиріччя, тобто, страждання в самогубстві залишаються в межах іманентності».²⁰² Самогубство для обох мислителів означає смерть, яка утверджує самовпевненість, характерну етичній сфері. Утім, вона залишається іманентною, оскільки не передбачає для себе жодної допомоги зовні. Навіть самогубство Сократа у цьому сенсі залишається в межах іманентного та абстрактного. Релігійність Б стала тріумфом конкретного існування над цією абстракцією. Для релігійності Б «кожен залишок первісної іманентності знищується повністю і усі засоби зв'язку з нею обрізаються. Парадоксально-релігійне пориває з іманентністю і робить існуючого абсолютно суперечливим не всередині іманентності, а в опозиції до неї. Немає іманентного, яке лежить в основі спорідненості між тимчасовим і вічним, бо вічне безпосередньо саме увійшло в час, і хоче встановити спорідненість там».²⁰³

Аргументи датського мислителя М. Вестфаль дещо конкретизує. Він зазначає, що «іманентність переважала в Едемському саду, де можна було Адаму і Єві зустрітися з Богом віч-на-віч. Метафізика присутності не теорія, а щоденний досвід. Втіленням релігійності А є сократична реалізація втраченого раю. Тут вже не можна зустріти Бога віч-на-віч, лише прихованого в деревах і кущах, оскільки Бог ніколи не є дуже далеко. ... Постійна, незрима присутність Бога робить вторгнення, як втілення, абсолютно непотрібним, навіть небажаним. Сад є вже не те, що має використовуватись (для усвідомлення провини), але принаймні я є все ще там (іманентність)».²⁰⁴

Таким чином, к'єркегорівська «релігійність Б», на думку М. Вестфала, є існуванням, початковим місцем розташування якого виступає Едем. Її рішучий розрив з іманентністю пов'язаний з вигнанням із райського саду, відокремленням від місця Божественної присутності. З цього моменту навіть незрима присутність Бога можлива лише для людини за умови, якщо Бог приходить туди, де Я є, де Я існую, тобто, коли Бог приходить до мене у часі. Бог у часі, Ісус Христос, стає необхідним для мене і як вчитель, який може дати мені правду і умови його визнання, і як Спаситель, який може надати мені вічне щастя. З огляду на це, «Релігійність А» є абстрактною, оскільки в силу ілюзії, все ще перебуваючи в саду незримої присутності, вона відмежовує себе від Бога, з яким, по суті, пов'язана.

У наступному формулюванні, зазначає М. Вестфаль, Листвичник знову руйнує відмінність між етичним і «релігійністю А». Віра, що конститує «релігійність Б» “є абсолютно унікальною сферою, яка, як це не парадоксально, з естетичної і метафізичної точок зору, підкреслює реальність [конкретну реальність існуючої самості] і, як це не парадоксально з етичної точки зору, підкреслює реальність іншої людини [Бога в часі], не своєї”. У цьому і полягає відмінність, яка рішуче пориває з іманентністю (і з метафізикою присутності). Це не відмінність між ідеальністю та реальністю або вічністю та часом. Це

²⁰⁰ «Етичне відчуває невідповідність між дійсним і ідеальним, але в ньому відсутнє усвідомлення провини (гріха), яке є визначальним для релігійної сфери, воно упевнене, що цю проблему може вирішити» [Westphal, M. Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. – P. 186].

²⁰¹ Там само. – P. 174.

²⁰² Там само. – P. 186.

²⁰³ Там само.

²⁰⁴ Там само. – P. 187.

відмінність між божественною особистістю та людською особистістю, коли особиста дружелюбність створення віддаляється від ворожості гріхопадіння.²⁰⁵

Метою ж С. К'єркегора у «Заключній ненауковій післямові до “Філософських крихт”», як занотовує М. Вестфаль, й було бажання «відрізнити і, таким чином, захистити християнство від двох безрозсудних факсиміле: гегелівської спекуляції і традиційної релігійності, яку він називає дитячою. Обидві презентують себе в якості вищої форми християнства, але і являють собою “зручну безпеку, на підставі якої люди вирішили зробити буття християнина і буття людської істоти синонімічними”. В результаті “майже нічого не відомо про роботу внутрішньої спрямованості (заклопотаності своєю внутрішньою, духовною сутністю) в становленні і продовженні бажання бути християнином”.²⁰⁶

Як наголошує М. Вестфаль, більшість дослідників творчості датського мислителя вважають «релігійність Б» кульмінаційним моментом в його дослідженні релігії та християнства зокрема. Але такі припущення, на думку американського мислителя, є не лише не справедливими, але й свідчать про ігнорування і недбале прочитання ними «другого авторства» С. К'єркегора. Адже окрім того, що у своїй праці він переглядає та уточнює теорії стадій, ми знаходимо також у ній, наполягає М. Вестфаль, оригінальну концепцію любові, яка ґрунтується саме на заповіді “люби ближнього твого, як самого себе”. Ця заповідь є спільною для іудаїзму і християнства. Любов до ближнього, як складова цієї концепції датського мислителя, для самого М. Вестфалья є вкрай важливою. На його думку, апостольську заповідь «Діточки, любімо не словом, ані язиком, але ділом та правдою!» (1 Івана 3:18) С. К'єркегор далі розвиває, стверджуючи, що важливо не говорити про любов, а творити любов. Мовою його творів це означає, що любов до ближнього не може бути пригадана, а лише показана. ... не може бути заснована на спекуляції, а лише на етико-релігійному суб'єктивізмі. Тому й мовою Е. Левінаса, зауважує М. Вестфаль, етика і є першою філософією.²⁰⁷

Таким чином, для М. Вестфалья «прихована сутність залишається, але вона телеологічно призупинена у зовні видимих справах любові».²⁰⁸ Це і є для нього тлумачення біблійної релігії, яка виходить за рамки Листвичника. М. Вестфаль називає це «Релігійністю “С”». Окрім етичного змісту, у цій сфері релігійності, на думку М. Вестфалья, глибоко відображений і соціальний зміст біблійного провозвістя, зокрема, протистояння між апостолами і владою. Адже конфлікт між апостолами і мирською владою далеко не зводиться до зовнішнього нещастя, а презентується і в якості продовження справи Христа. Тому М. Вестфаль й підкреслює, що так само, як Листвичник зосереджений на питанні про спеціальну форму внутрішньої спрямованості, так і Анти-Листвичник запитує про спеціальну форму зовнішньої спрямованості людини. І саме вона передбачає істотний зв'язок з його ближнім, який кидає виклик людському себелюбству, а в Євангелії Страждання – встановленому устрою.

Переосмислюючи підтекст думок Анти-Листвичника, М. Вестфаль й наголошує на тому, що «Релігійність С» включає не лише проповіді та приватну благодійність, але й спонукає творити любов, яка є справжнім покликанням для християнина і реальною загрозою для можновладців. В «релігійності Б» особлива християнська внутрішня спрямованість успадковується від Христа як парадокс, в який можна вірити. В «релігійності “С”», особлива християнська зовнішня спрямованість походить від Христа як прототипу чи парадигми для наслідування. Він не перестає бути парадоксом, але цей аспект християнської віри закликає і допомагає стати на шлях учнівства, яке й імітує життя Христа на землі.²⁰⁹

Висновки. Відтак можна говорити і про те, що М. Вестфаль є одним з найновітніших релігійних філософів – тлумачів екзистенціальної спадщини С. К'єркегора, який не лише увів ідеї останнього у контекст постмодерністської теології та філософії, але й своєрідно

²⁰⁵ Там само.

²⁰⁶ Там само. – Р. 190.

²⁰⁷ Там само. – Р. 196.

²⁰⁸ Там само. – Р. 197.

²⁰⁹ Там само. – Р. 198.

інтерпретував їхній сенс. У цьому зв'язку можна говорити і про Вестфалеву «релігійність “С”», як умову становлення істинної самості та основу нової постекзистенціалістської етики. В її основу Вестфаль закладає к'єркегорівську діалектику існування, з якої запозичує і перевитлумачує поняття «колективного покаяння», визначення природи віри, безпосередньо пов'язаної з тимчасовою структурою людського існування, етико-релігійне співвідношення особистого і колективного щастя, проблему відповідального вибору кожного віруючого, розуміння ним Бога як джерела морального зобов'язання, а релігії як передумови етики, з одного боку, та передумови релігії, з іншого.

Анотації

В статті С. Л. Шевченко «Екзистенціальна теологія Мерольда Вестфала як розвиток ідей С. К'єркегора в добу Постмодерну» розкривається специфіка розуміння Мерольдом Вестфалем головних постулатів релігійного екзистенціалізму С. К'єркегора. Проаналізовано ключові положення праці М. Вестфала «Становлення самості: інтерпретація к'єркегорової “Заключної ненаукової післямови”» (1996). Розглянута проблема експлікації етико-релігійних ідей С. К'єркегора в постмодерністському та постекзистенціалістському контекстах. Досліджується феномен «Релігійності “С”», введений М. Вестфалем в сучасну екзистенціальну феноменологію релігії.

Ключові слова: екзистенціальна теологія, «постекзистенціалістська етика», «Релігійність “С”», християнство, «сократівський парадокс», «християнський парадокс», віра, любов.

Serhii Shevchenko Merold Westphal's existential theology as the development ideas of Soren Kierkegaard in age of Postmodern. The article reveals the problem of Merold Westphal's understanding the specific of S. Kierkegaard's religious existentialism. To analysed the basic statement of the books by M. Westphal «Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript (1996). It was studied thoroughly the problem of explication of S. Kierkegaard's ethical and religious ideas in the post-existential and postmodern context. To investigate the phenomenon of «religiousness “C”», introduced by M. Westphal's in the modern existential phenomenology of religion. **Keywords:** existential theology, «postexistential Ethics», «religiousness “C”», Christianity, «Socratic paradox», «Christian paradox», faith, love.

4.5 Річард ГОРБАНЬ. Персоналістична антропологія Чеслава Бартніка.

Загострений інтерес філософсько-гуманістичної думки до проблеми людини на межі XIX і XX віків науковці визначають як «антропологічний поворот», рубіж XX і XXI називають епохою «постантропології» і пов'язують її із загрозою антропологічної катастрофи, обумовленої процесами тотальної дегуманізації і деперсоналізації соціально-культурної сфери. З середини минулого сторіччя філософсько-антропологічна проблематика була представлена переважно у філософії свідомості, що для неї найбільш значимим вбачалось питання відношення між ментальністю і тілом, а також питання суб'єктивності й особової ідентичності, яке й сьогодні визначає антропологічне коло проблем філософської та соціально-наукової думки. Пошуки постмодерної мислі XX століття в галузі гуманітарних наук сформували дегуманізовану й деперсоналізовану теорію свідомості, передусім об'єднанням ідей філософії і психології, що призвело до ще більшого уречевлення відношень між людьми. Сучасні ж філософські, теологічні, психологічні, соціологічні, культурологічні та інші концепції людини у контексті викликів антропологічної кризи формують різноманітні теоретичні моделі, спираючись на багатогранність людської природи. Наразі актуальним лишається з'ясування онтологічної ідеї людини. Свою модель пропонує і християнська антропологія, яка переосмислює догматичне вчення, враховуючи новітні знання про людину, зокрема католицька, яка у світлі імперативів II Ватиканського Собору, відкривши для себе поле неупереджених дискусій, намагається розбудувувати філософію цілісної людини.

Безперечно, головна роль у галузі антропології оновленої католицької теології належить Івану Павлу II, зміст і значення доробку якого відоме в Україні завдяки ґрунтовним дослідженням авторитетного вітчизняного науковця П. Л. Яроцького. Однак в український релігієзнавчий дискурс ще й досі не введено ім'я послідовника Кароля Войтили польського філософа, представника сучасного теологічного персоналізму Чеслава Станіслава Бартніка,