

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди

Кваліфікаційна наукова праця

на правах рукопису

ШЕВЧЕНКО Сергій Леонідович

УДК 230.1 + 141.32

Ш 37

ДИСЕРТАЦІЯ

**МЕТОДОЛОГІЧНА ТА ІДЕЙНА КОРЕЛЯЦІЯ
ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ І
ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ**

09.00.11 – релігієзнавство

Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук

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

_____ С. Л. Шевченко

Науковий консультант:

Райда Костянтин Юрійович,

доктор філософських наук, професор

Київ – 2017

АНОТАЦІЯ

Шевченко С. Л. Методологічна та ідейна кореляція християнської теології і екзистенціалізму. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук (доктора наук) за спеціальністю 09.00.11 “Релігієзнавство” (031 – Релігієзнавство). – Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, 2017.

Дисертація є комплексним релігієзнавчим дослідженням світоглядного та методологічного впливу філософії класичного екзистенціалізму на християнську теологію. Цей вплив, досліджуваний у площині найзагальнішого вигляду, аналізувався в дисертації насамперед у якості процесу методологічної та ідейної кореляції християнської теології і екзистенціалізму. Здійснений автором аналіз цих модусів встановив факт імплантації екзистенціалістських постулатів в теологічне мислення, і факт процесів його екзистенціалізації, що й завершилося виникненням, формуванням і концептуалізацією в християнстві такого теологічного напрямку як екзистенціальна теологія. В українському релігієзнавстві цей напрямок представляється вперше. У зв’язку з цим в дисертації аналізуються витoki й причини його виникнення, специфіка процесу екзистенціалізації теологічного мислення, його наслідки і перспективи подальшого функціонування.

Процеси екзистенціалізації християнства простежуються в дисертації на прикладі модернізації католицизму К. Ранером та Ж. Марітенем, православ’я – М. Бердяєвим, протестантизму – Д. Бонхьффером, Дж. Маккуоррі та П. Тілліхом.

Ідеї С. К’єркегора розглядаються у якості передумови виникнення класичного екзистенціалізму та екзистенціальної теології, а його концепція “нового християнства” та “екзистенціальна етика” – у якості дієвих та евристичних засобів модернізації християнства у наш час. У висновках

дисертанта екзистенціальна теологія поділяється на два напрями: екзистенціальний, представлений іменами С. К'єркегора, Г. Марселя, Ж. Марітена і М. Бердяєва та екзистенційний, уособлений іменами М. Гайдеггера, Р. Бульмана, і Дж. Макуоррі. Виокремлюється два етапи розвитку екзистенціальної теології: “класичний” (екзистенціалістський), і “посткласичний” (постекзистенціалістський), у якому екзистенціальна теологія розглядається як феномен постекзистенціалістського часу. У цій констеляції вона представлена іменами Г. Слейта та М. Вестфалю. Доробок цих мислителів з Нового Світу аналізується в проєкції виявлення сутності і сенсу розроблених і використовуваних ними концептуальних засад екзистенціальної есхатології, екзистенціальної феноменології релігії, екзистенціально-герменевтичного аналізу, екзистенціальної еклезіології та екуменізму.

В дисертації досліджено:

- процес ревіталізації ідей засновника екзистенціального мислення в філософії і теології С. К'єркегора у другій половині ХХ – початку ХХІ ст., визначена роль і значення цих ідей у новітній гуманітаристиці;

- особливості концептуалізації екзистенціальної теології Дж. Маккуоррі;

- специфіку розуміння і застосування поняття парадоксу в екзистенціальній есхатології Г. Слейта;

- екзистенціальна еклезіологія та екуменізм М. Вестфалю;

- особливості розуміння М. Вестфалем ідей С. К'єркегора та переосмислення його спадку у постмодерністському контексті;

- специфіку екзистенціально-феноменологічного та екзистенціально-герменевтичного аналізу М. Вестфалем божественного провозвістя;

- традиційне й інноваційне у екзистенціалізованій теології “до” та “пост” екзистенціалістського часу.

В процесі дослідження дисертантом встановлено, що екзистенціальній теології на противагу традиційному теїзму притаманне максимальне

зосередження на екзистенційних проблемах людського буття, внутрішніх, психоемоційних станах особистості, специфічне розуміння та переосмислення проявів божественного, релігійного, містичного. Всупереч раціоналістичній традиції християнської теології екзистенціальна теологія переважно використовує ірраціональну екзистенціалістську логіку “парадоксу”, або ж екзистенціально-феноменологічну та екзистенціально-герменевтичну методологію у трактуванні одкровення, благодаті, боговтілення, божественного провозвістя і релігійності загалом.

Екзистенціальний напрямок інтерпретації релігійного мислення передбачає орієнтацію, домінування та збереження у ньому психоемоційного та духовного контексту (у співвіднесенні з традиційною теологією – її апофатичний варіант). Екзистенційне розуміння та бачення шляхів розвитку християнської теології натомість ґрунтується на онтологізації екзистенціального, на логікомисленевій обробці інтенцій та категоріальної символіки екзистенціального мислення (у співвіднесенні з традиційною теологією – її катафатичний варіант). Долаючи негативні наслідки такої онтологізації, екзистенціальна есхатологія Г. Слейта та екзистенціальна (феноменологічно/герменевтична) філософія релігії М. Вестфалю сформували і визначили у головних рисах й новітнє тло постекзистенціалістського християнського мислення.

У дисертації доведено:

– творча спадщина С. К’єркегора і в сучасних умовах стала тим світоглядним орієнтиром в модернізації християнства, який спонукав традиційну теологію та богослов’я “йти в ногу з часом”, трансформуючись з ліберальної теології в діалектичну теологію, а, згодом, і в теологію екзистенціальну. Екзистенціально-теологічна аксіологія та екзистенціальна етика С. К’єркегора залишаються актуальними й затребуваними і у процесах збереження людською істотою духовності на шляху її соціалізації, і у збільшенні обсягу розуміння багатьох неоднозначних аспектів нашої

культурної ситуації, і у проясненні особливостей християнського життя у ХХІ столітті;

– в трансцендентальному томізмі Карла Ранера експлікується гайдеггерівська методологія у її “антропологічному обертанні”, де людський досвід виступає ключем до всіх богословських смислів й передбачає можливість реалізації спасіння без знання історичного християнського Одкровення і без експліцитної віри в Христа завдяки “анонімному християнству”;

– модернізація православ'я Миколою Бердяєвим впливає з проблеми тлумачення екзистенціальної природи духовного. Вирішує він її шляхом “олюднення” традиційної християнської ідеології, протиставляючи “догмату Христа” – “догмат людини” (таємницю її божественної природи не через дихотомію “Бог – людина”, а через екзистенціальний зв'язок “людина – Ісус Христос”), Богу-авторитету – Бога досконалої любові, христологічному одкровенню – антропологічне одкровення, зіпсованості та гріховності людини – зіпсованість та гріховність світу (“зло світу”), подоланню пристрастей в людині – ототожнення пристрасті з духом як найвищого стану людської душі, занепадій віри в людину – творчу силу людини, ідеї пекла – ідею всезагального спасіння, досвіду смирення – досвід натхнення, екстазу (творчої діяльності), церковній ієрархії, ритуалам, організованості та впорядкованості – “нову релігійну свідомість” з новими духовними істинами;

– вплив ідей М. Бердяєва та С. К'єркегора на формування поглядів Жака Марітена, насамперед, на розуміння ним неконцептуалізованості людської суб'єктивності був визначальним у процесі формування екзистенціалізованого томізму;

– концепції “повнолітнього” світу та “безрелігійного християнства” Д. Бонхьоффера за своєю сутністю є також варіантом переосмислення ідейного спадку С. К'єркегора і певним етапом антропологізації християнського віровчення;

– специфіка тілліховського оновлення протестантизму полягала й у застосуванні екзистенціалістської термінології та модернізації протестантизму без відриву від тієї культурної ситуації, що склалася у ХХ сторіччі. Тілліхова “теологія культури” була спрямована на виявлення конкретно-історичного релігійного досвіду як певного підґрунтя цієї культури;

– у традиційній європейській схематизації К. Барта, Р. Бультмана, Ф. Гогартена, Е. Бруннера, Е. Турнейзена та інших теологів, зазвичай, відносять до так званої діалектичної теології, яка ще має назви “критичної теології”, “теології парадоксу”, “теології кризи”, “теології слова Бога”, “неоортодоксальної теології” тощо. Утім, екзистенціалістська, екзистенціальна та екзистенційна складові (починаючи з екзистенціальної діалектики та вчення щодо парадоксу С. К’єркегора, застосованих К. Бартом; деміфологізації Нового Завіту, до якої вдався Р. Бультман, маючи на увазі, що біблійні тексти повинні бути переформульовані в термінології людського існування (екзистенції), а саме це існування описане в традиційних для екзистенціалізму категоріях турботи і страху; гогартенівські пошуки “цілісності” екзистенції через Одкровення у Ісусі Христі – були чи не найвизначальними чинниками у логіці її концептуального формування;

– екзистенціальну теологію як феномен постекзистенціалістського періоду репрезентують, насамперед, праці мислителів з Нового Світу Говарда Александера Слейта та Мерольда Вестфалья. Екзистенціальна есхатологія Г. Слейта у культивуванні к’єркегорівської методології розуміння та інтерпретації реальності спрямована на подальший розвиток “діалектики віри” як підстави для поліпшення подальшого існування людей у сучасному світі на засадах християнського гуманізму і застереження від розмивання відмінності між іманентним і трансцендентним у християнстві;

– М. Вестфаль виступає і сучасником, і продовжувачем ідей Г. Слейта (особливо у традиції переосмислення та реінтерпретації ідей С. К’єркегора). Його концепція методологічно еволюціонувала від

екзистенціальної феноменології релігії (“екзистенціальної феноменології”) до екзистенціально-герменевтичного аналізу релігійного мислення (“екзистенціально-феноменологічної герменевтики”) й, зрештою, у площині аналізу соціально-політичних відносин продукувала оригінальні і взаємопов’язані між собою вчення екзистенціальної еклезіології та екуменізму;

– екзистенціально-феноменологічний та екзистенціально-герменевтичний аналіз М. Вестфалем божественного провозвістя методологічно спирається на “феноменологію сприйняття” М. Мерло-Понті та релігійну феноменологічну герменевтику П. Рікера, “герменевтична феноменологія” – на “радикальну герменевтику” (“герменевтику підозри” та “герменевтику скінченності”) С. К’єркегора та Ф. Ніцше, проект “подолання онто-теології” – на критику метафізичної традиції М. Гайдеггера, сприйняття Бога – на Августинове ставлення до Бога;

– екзистенціальне витлумачення змісту і сенсу божественного провозвістя М. Вестфаль прив’язує до вимоги, за якою думки та розмови про Бога повинні мати безпосереднє відношення до нашого перетворення самих себе. Дане перетворення можливе за умови усвідомлення “інакшості” Бога і ближнього. “Інакшість” М. Вестфаль трактує не в постмодерністському сенсі, а у постекзистенціалістському, використовуючи етичну настанову Ґ. Марселя “Я повинен якимось чином звільнити місце для іншого в собі”;

– в розробці методологічних засобів тлумачення й дослідження феноменів релігійності в наш час, пошуку й розбудові філософської герменевтики для церкви М. Вестфаль на фоні переосмислення герменевтичного проекту Гадамера (в контексті поглядів Ф. Шляєрмахера, В. Дільтея, М. Гайдеггера, П. Рікера), концептуальних положень Еріка Дональда Гірша, молодшого та Ніколаса Вултерсторффа, ідейної полеміки між лібералізмом (в особі Джона Роулза та його праці “Теорія справедливості”) та комунітаризмом (в особі Елесдея Макінтайра та його праці “Після чесноти”), вибудовує власну оригінальну версію екзистенціально-

феноменологічної герменевтики, підґрунтям якої виступає не менш оригінальна концепція “екзистенціальної етики”;

– формула “Слово і Дух” є одним з наріжних каменів вестфалевої теологічної концепції, згідно з якою постійне реформування та трансформація церкви в історії та традиції має ґрунтуватись на засадах екзистенціальної діалогічної етики (її засновниками М. Вестфаль вважає К’єркегора і Левінаса). Виводячи, услід за С. К’єркегором, Е. Левінасом і Е. Макінтайром, моральність з внутрішнього “Я” людської істоти, а не з соціальних ролей та практик, М. Вестфаль постулює пріоритетність і універсальність екзистенціальної етики у сфері “моральної суб’єктивності”;

– герменевтика Гадамера сприймається Вестфалем у руслі к’єркегорівських інтенцій, за якими вона, насамперед, розуміється як практика особистої участі (екзистенційної присутності), що загалом й визначає не типове сприйняття Святого Письма. Тому, у даному випадку й мовиться про життя тексту як про шлях, який до певної міри, перегукується з інтерпретацією людського існування С. К’єркегором як процесу постійного становлення особистості людської істоти;

– гадамерове “злиття обривів” М. Вестфаль витлумачує крізь призму к’єркегорівсько-левінасівської екзистенціальної етики, зокрема, в контексті концепції “інакшості”, “Я – Ти відношення”. З гадамерівської тріади – розуміння, інтерпретації і застосування (які, на думку німецького мислителя складають один єдиний процес) – саме останнє поняття для екзистенціальної теології М. Вестфалья є найважливішим. Адже “застосування”, на його думку, є особливо важливим для християн, які інтерпретують Біблію, оскільки “їх покликання – втілити Святе письмо. Якщо християнська спільнота не прагне до втілення біблійного тлумачення, Біблія втрачає свій сенс як історичної святості”.

Практичне значення дисертації. Результати дослідження впроваджено при написанні автором окремих підрозділів до кількох видань навчального посібника “Теоретичні проблеми сучасної етики” (2012 р.) (друге видання

2013 р.), рекомендованого Міністерством освіти і науки, молоді та спорту України для студентів вищих навчальних закладів (лист № 1/11-18463 від 29.11.12), розділів наукових монографій Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, використані у підготовці навчальних програм і в лекційних курсах з гуманітарних дисциплін у Європейському університеті м. Києва. Результати дисертації можуть бути застосовані і для з'ясування специфіки сучасних конвергентних концепцій на стику богослов'я, філософії та релігієзнавства, у практиці покращення міжконфесійного діалогу, у формуванні загальної картини розвитку сучасної релігійної думки. Вони сприятимуть підготовці різноманітних навчальних курсів для виявлення спільного і відмінного у дискурсі богослов'я, релігієзнавства, філософії, аксіології та різноманітних інших галузей сучасного гуманітарного знання.

Ключові слова: теологія, екзистенціалізм, екзистенціальна теологія, екзистенціальна етика, релігія, християнство, Бог, людина, віра.

ANNOTATION

Shevchenko, S. L. Methodological and ideological correlation of Christian theology and existentialism. – The manuscript.

The thesis for the degree of Doctor of Philosophy in specialty 09.00.11 – Religious Studies. – H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, 2017.

The dissertation is a complex religious studies study of the world-viewical and methodological influence of the classical existentialism on Christian theology. This influence, investigated in the plane of the most general form, was analyzed in the dissertation primarily as a process of methodological and ideological correlation of Christian theology and existentialism. The author's analysis of these mods has established the fact of implantation of existentialist postulates in theological thinking, and the fact of its existentialization processes, which ended with the emergence, formation and conceptualization of Christianity in such a

theological direction as existential theology. In the Ukrainian religious studies, this direction represent for the first time. In this regard, the dissertation analyzes the origins and causes of its occurrence, the specifics of the process of existentialization theological thinking, its consequences and future perspectives functioning.

The processes of existentialization of Christianity can be traced on an example modernization of Catholicism by K. Rahner and J. Maritain, Orthodoxy – M. Berdyaev, Protestantism – D. Bonhoeffer, J. Macquarrie and P. Tillich.

The ideas of S. Kierkegaard are considered as a prerequisite of occurrence classical existentialism and existential theology, and its concept “new Christianity” and “existential ethics” as effective and heuristic means of modernizing Christianity in our time. In the conclusions the dissertation existential theology is divided into two directions: existential (“екзистенціальний”), represented by the names of S. Kierkegaard, G. Marcel, J. Maritain, M. Berdyaev and ontologized existentialistic (“екзистенційний”), personified by the names of M. Heidegger, R. Bultmann, J. Macquarrie, P. Tillich. Singled out two stage of the development of existential theology: “classical” (existentialistic), and post-classical (post-existentialistic), in which existential theology is regarded as a phenomenon post-existentialist time. In this constellation she is represented by names H. Slaatte and M. Westphal. The fruits of these thinkers from the New World is analyzed in the projection of the discovery of the essence and meaning of the developed and the conceptual foundations of existential eschatology used by them, existential phenomenology of religion, existential-hermeneutic analysis, existential ecclesiology and ecumenism.

The thesis is devoted to:

the process of revitalization of the ideas of the founder of existential thinking in the philosophy and theology of S. Kierkegaard in the second half of the XX – beginning of the XXI century, defined the role and significance of these ideas in the latest humanitarian;

– features of the conceptualization of existential theology by J. Macquarrie;

- the specificity of the understanding and application of the concept of the paradox in H. Slaatte’s existential eschatology;
- existential ecclesiology and ecumenism of M. Westphal;
- the specificity of understanding by M. Westphal of S. Kierkegaard’s ideas and rethinking his heritage in a postmodernist context;
- the specificity of the existential-phenomenological and existential-hermeneutic analysis by M. Westphal of divine prominence;
- traditional and innovative in existentialized theology “to” and “post” of existentialist time.

In the process of research, the dissertation found that it is existential theology, in contrast to traditional theism, is characterized by maximum concentration on the problems of human existence, internal, psycho-emotional states of the person, specific understanding and rethinking manifestations of the divine, religious, mystical. Contrary to rationalist tradition of Christian theology, existential theology predominantly uses irrational existentialist logic of “paradox”, or existential-phenomenological and existential-hermeneutical methodology in the treatment of revelation, grace, forgiveness, divine proclamation, and religiousness in general.

The existential direction of the interpretation of religious thinking involves the orientation, dominance and preservation of the psycho-emotional and spiritual context in it (in correlation with traditional theology – its apophatic variant). Existential understanding and vision of the ways of development of Christian theology is instead based on ontologization existential, logical-minded processing intentions and categorical symbols of existential thinking (in correlation with traditional theology – its cataphatic version). Overcoming the negative effects of such an ontologization, the existential eschatology of H. Slaatte and the existential (phenomenological / hermeneutic) philosophy of the religion of M. Westphal formed and identified in the main features and the newest background of post-existential Christian thinking.

The dissertation proved:

– the creative heritage of S. Kierkegaard and in modern conditions has become the ideological reference point in the modernization of Christianity, which has prompted the traditional theology and theology to “keep pace with time”, transforming from liberal theology into dialectical theology, and then, and into existential theology. Existential-theological axiology and existential ethics of S. Kierkegaard remain relevant and in demand in the processes of preserving the human being of spirituality on the path of its socialization, and in increasing the extent of understanding of many ambiguous aspects of our cultural situation and in clarifying the peculiarities of Christian life in the 21st century;

– in Carl Ranner’s transcendental thomism, Heidegger’s methodology is exploded in its “anthropological rotation”, where human experience is the key to all theological meanings and provides for the realization of salvation without the knowledge of historical Christian Revelation and without explicit faith in Christ through “anonymous Christianity”;

– modernization of Orthodoxy Nikolai Berdyaev follows from the problem the interpretation of the existential nature of the spiritual. He decides on her path “Humanization” of the traditional Christian ideology, opposing “the dogma Christ” – “the dogma of man” (the mystery of his divine nature is not through dichotomy “God – man”, and through existential connection “man – Jesus Christ”), God-authority – God of perfect love, Christological Revelation – anthropological revelation, corruption and sinfulness of man – corruption and sinfulness of the world (“evil of the world”), overcoming passions in man – identification of passion with the spirit as the highest state of the human soul, the fallen faith in man – the creative power of man, the idea of hell – the idea of universal Salvation, experience of humility – experience of inspiration, ecstasy (creative activity), church hierarchy, rituals, organization and orderliness – “new religious consciousness” with new spiritual truths;

– the influence of the ideas of M. Berdyaev and S. Kierkegaard on the formation of Jacques Maritain’s views, first of all, on the understanding of

nonconceptualization of human subjectivity was decisive in the process of the formation of existentialized Thomism;

- the concept of an “adult” world and “nonreligious Christianity” by D. Bonhoeffer is by its very nature also an option for redefining the ideological heritage of S. Kierkegaard and a certain stage in the anthropologization of the Christian doctrine;

- the specificity of the Tillich’s renewal of Protestantism was also in the application of existentialist terminology and modernization Protestantism without interruption from the cultural situation prevailing in the 20st century. Tillich’s “Theology of Culture” was aimed at revealing concrete-historical religious experience as a specific ground for this culture;

- in the traditional European schematization of K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten, E. Brunner, E. Thurneysen and other theologians, usually include to the so-called dialectical theology, which still has the names of “critical theology” “theology of paradox”, “theology of crisis”, “theology of the word of God”, “neo-orthodox theology” etc. However, the existentialistic and existential components (start from existential dialectics and the doctrine of S. Kierkegaard’s paradox, applied by K. Barth; demythologization of the New Testament, to which R. Bultmann succeeded, bearing in mind that biblical texts should be reformulated in the terminology of human existence (existence), namely, this existence is described in traditional for existentialism in the categories of care and fear; Gogarten’s quest for the “wholeness” of existence through Revelation in Jesus Christ – were almost the most significant factors in the logic of its conceptual formation;

- existential theology as a phenomenon of the post-existentialist period is represented, first of all, by the works of New World thinkers Howard Alexander Slaatte and Merold Westphal. H. Slaatte’s existential eschatology in cultivating the Kierkegaard’s methodology of understanding and interpreting reality is aimed at further development of the “dialectics of faith” as the basis for improving the further existence of people in the modern world on the basis of Christian

humanism and the warning against the blurring of the distinction between immanent and transcendent in Christianity;

- M. Westphal acts as a contemporary and a follower of the ideas of H. Slaatte (especially in the tradition of rethinking and reinterpreting the ideas of S. Kierkegaard). His concept was methodologically evolved from the existential phenomenology of religion (“existential phenomenology”) to existential-hermeneutical analysis of religious thought (“existential-phenomenological hermeneutic”) and, eventually, embodied in the original interconnected concepts of existential ecclesiology and ecumenism;

- existential-phenomenological and existential-hermeneutical analysis by M. Westphal of divine promise is methodologically based on the “phenomenology of perception” by M. Merleau-Ponty and the religious phenomenological hermeneutics by P. Ricœur, “hermeneutic phenomenology” – on “radical hermeneutics” (“hermeneutics of suspicion” and “hermeneutics of finality”) by S. Kierkegaard and F. Nietzsche, the project “overcoming onto-theology” – on the critique of the metaphysical tradition of M. Heidegger, the perception of God – on the Augustinian attitude toward God;

- existential interpretation of the meaning and sense of divine prominence M. Westphal tied to the requirement that the thoughts and talks about God should be directly related to our transformation of ourselves. This transformation is possible provided the awareness of the “otherness” of God and the neighbor. “Otherness” M. Westphal does not interpret in the postmodernist sense, but existential (according to G. Marcel’s “I have to somehow make room for another in myself”);

- in the development of methodological means for the interpretation and study of the phenomena of religiousness in our time, the search and development of philosophical hermeneutics for the church of M. Westphal against the backdrop of a rethinking of the Gadamer hermeneutic project (in the context of the views of F. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger, P. Ricœur), conceptual provisions of Eric Donald Hirsch, Jr. and Nicholas Wolterstorff, ideological controversy

between liberalism (represented by John Rawls and his work “Theory of Justice”) and communitarianism (in the person of Alasdair MacIntyre and his works “After virtue”), builds his own original version of existential hermeneutics, the basis of which is the no less original concept of “existential ethics”;

- the formula “Word and Spirit” is one of the cornerstones of the Westphal’s theological concept, according to which the constant reformation and transformation of the church in history and tradition should be based on the principles of existential dialogic ethics (founders of the Westphal considers Kierkegaard and Levinas). In deducing, following S. Kierkegaard, E. Levinas and E. MacIntyre, morality from the inner self of the human being, and not from social roles and practices, M. Westphal postulates priority and the universality of existential ethics in the field of “moral subjectivity”;

- Gadamer’s hermeneutics is perceived by Westphal in the context of Kierkegaard’s intentions, for which, first of all, it is understood as a practice of personal participation (existential presence), which in general defines the not typical perception of the Holy Scriptures. That’s why in this case, we are talking about the life of the text as a way to a certain one measures, echoes the interpretation of human existence S. Kierkegaard as the process of constant formation of the personality of a human creature;

- Gadamer’s “fusion of horizons” M. Westphal interprets through the prism of the kierkegaardian-lewinasian existential ethics, in particular, in the context of the concept of “otherness”, “I – Thou relationship”. From the Gadamer’s Triad – understanding, interpretation, and application (which, in the opinion of the German thinker, constitute one single process) – the very last concept for the existential theology of the Westphalian is the most important. After all, “application”, in his opinion, is especially important for Christians who interpret the Bible, because “their vocation is to embody the Holy Scriptures. If the Christian community does not seek to embody the biblical interpretation, the Bible loses its meaning as historical holiness”.

The practical value of the dissertation. The research results have been implemented when writing the author of separate units to several editions of the educational the manual “Theoretical problems of modern ethics” (2012) (second edition 2013), recommended by the Ministry of Education and Science, Youth and Sports of Ukraine for students of higher educational institutions (letter № 1 / 11-18463 dated 29.11.12), sections Scientific monographs of the H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, used in the preparation of curricula and lectures on humanitarian disciplines at the European University of Kyiv. The results of the dissertation can be used to clarify the specifics of modern convergent concepts at the junction of theology, philosophy and religious studies, in the practice of improving interconfessional dialogue, in shaping the general picture of the development of contemporary religious thought. They contribute to the preparation of various training courses for detection common and different in the discourse of theology, religious studies, philosophy, axiology and various other branches of modern humanitarian knowledge.

Key words: theology, existentialism, existential theology, existential ethics, religion, Christianity, God, man, faith.

Список публікацій здобувача

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с.
2. Шевченко С. Л. Екзистенціальна аксіологія С. Кіркегора – духовна реабілітація сучасності / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 8(96). – К., 2010. – С. 112 – 126.

3. Шевченко С. Л. Л. Шестов versus С. Кіркегор: до проблеми інтерпретації канонічного християнства / С. Л. Шевченко // Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. – К.: “ІНТАС”, 2011. – Вип. 51. – С. 46 – 55.
4. Шевченко С. Л. Ідентичність людини в сучасних умовах: роздуми над ціннісними пріоритетами екзистенціальної теології Дж. Маккуоррі / С. Л. Шевченко // Наукові записки. Серія “Філософія” – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”. – Вип. 10. – 2012. – С. 13 – 24.
5. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія (М. Уестпал, Дж. Маккуоррі) в постмодерну добу: до проблеми духовної реанімації західного суспільства / С. Л. Шевченко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К., 2013. – С. 385 – 395.
6. Shevchenko, S. The phenomenon of belief in the philosophy of Soren Kierkegaard / S. Shevchenko // Идеи: Международно многоезично научно-теоретично приложение. – Пловдив, книжка 3 (13), Септември, година V, 2013. – С. 9 – 14.
7. Шевченко С. Л. Парадокс і екзистенціальний метод в інтерпретації Говарда Слейта / С. Л. Шевченко // Идеи. Философско списание: міжнародний багатомовний спеціальний науковий випуск. – Пловдив. Брой 2(4), година II, 2014, декември. – С. 78 – 85.
8. Шевченко С. Л. Філософсько-методологічна стратегія Р. Бультмана та Дж. Маккуоррі в теологічному мисленні / С. Л. Шевченко // Ауспіція. Рецензований журнал для суспільних та гуманітарних наук. Міжнародний чесько-український випуск, 2014, № 5 – 6, С. 118 – 123.
9. Шевченко С. Л. Екзистенціальний томізм Жака Марітена: особливості тлумачення у наш час / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 1 – 2(139 – 140). – К., 2015. – С. 112 – 126.
10. Шевченко С. Л. Переоцінка Сьорена К’еркегора в екзистенціальній теології Говарда Слейта / С. Л. Шевченко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

- Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – Вип. 33 (46). – С. 107 – 112.
11. Шевченко С. Л. Специфіка інтерпретації Л. Шестовим екзистенціально-теологічних поглядів С. К'єркегора / С. Л. Шевченко // Українське релігієзнавство, 2015. – № 74 – 75. – С. 71 – 83.
 12. Шевченко С. Л. Екзистенціалістська модернізація протестантизму в теології Пауля Тілліха / С. Л. Шевченко // Идеи. Философско списание: международно многоезично специално издание, Брой 1(5) – 2(6), година III, 2015, юни – ноември. – С. 79 – 92.
 13. Шевченко С. Л. Постать та ідеї Мерольда Вестфалія в сучасній американській теології / С. Л. Шевченко // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 2015, číslo 5, ročník XII. – S. 100 – 105.
 14. Шевченко С. Л. Специфіка методологічних підвалин теології Мерольда Вестфалія: між екзистенціалізмом та постмодернізмом / С. Л. Шевченко // *Мультиверсум. Філософський альманах* / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 5 – 6(143 – 144). – К., 2015. – С. 172 – 182.
 15. Шевченко С. Л. Особливості розуміння М. Вестфалем ідей С. К'єркегора / С. Л. Шевченко // *Мультиверсум. Філософський альманах* / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 7 – 8(145 – 146). – К., 2015. – С. 110 – 122.
 16. Шевченко С. Л. Теоретичні засади екзистенціально-герменевтичного аналізу М. Вестфалем божественного провозвістя: проблема методу / С. Л. Шевченко // *Релігія та Соціум. Міжнародний часопис*. – Чернівці: Чернівецький нац. Ун-т, 2015. – № 4(20). – С. 12 – 21.
 17. Шевченко С. Л. Інтерпретація трансцендентності і самотрансцендентності в екзистенціально-герменевтичній феноменології релігії Мерольда Вестфалія: проблема методу / С. Л. Шевченко // *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, № 1(5)/2016. – С. 53 – 55.
 18. Шевченко С. Л. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм Мерольда Вестфалія як “аргіогі” сучасної релігійної етики / С. Л. Шевченко //

Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. – Вип. 36 (49). – С. 72 – 78.

19. Шевченко С. Л. Модернізація православ'я Миколою Бердяєвим та проблема тлумачення екзистенціальної природи духовного / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 3–4 (151–152). – К., 2016. – С. 190 – 203.
20. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія Мерольда Вестфалія як розвиток ідей С. К'єркегора в добу Постмодерну / С. Л. Шевченко // Українське релігієзнавство, 2016. – № 79. – С. 85 – 97.
21. Шевченко С. Л. Особливості визначення і дослідження релігійно-філософської спадщини М. Бердяєва / С. Л. Шевченко // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 2016, číslo 5, ročník XIII, s. 137 – 144.
22. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія: пролог до феномену постекзистенціалістського часу / С. Л. Шевченко // *Идеи. Философско списание: международно многоезично специално издание*, Брой 1(7) – 2(8), година IV, 2016, февруари – април. – С. 99 – 109.

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

23. Шевченко С. Л. Вічні цінності людського існування в релігійному екзистенціалізмі Г. Марселя / С. Л. Шевченко // Матеріали міжнародної наукової конференції “Традиція і культура. Прекрасне в духовному потенціалі людства” (11 – 12 червня 2010 р., м. Київ, частина 1). – Київ, 2010. – С. 32 – 34.
24. Шевченко С. Л. Специфіка осмислення феномена “нового буття” у філософії П. Тілліха / С. Л. Шевченко / Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам'яті І. В. Бойченка [21.10.2011,

- м. Київ] // Зб. наук. праць. Філософські діалоги'2011. Випуск 5. – К., 2011. – С. 316 – 326.
25. Шевченко С. Л. Екзистенціальна діалектика С. К'єркегора та проблеми трансформації світогляду сучасної людини / С. Л. Шевченко // Ідеї Серена К'єркегора у розвиткові сучасної філософії та релігієзнавства. Рефлексії з України (Вибрані матеріали: тези та статті учасників Міжнародної ювілейної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня народження Серена К'єркегора). – Київ – Нортфілд: “Континент – Х”, 2014. – С. 64 – 71.
 26. Шевченко С. Л. Феноменологічні та герменевтичні конотації екзистенціальної теології Мерольда Вестфаля / С. Л. Шевченко // “Дні науки філософського факультету – 2014”. Міжнародна наукова конференція (15 – 16 квітня 2014 року). Матеріали доповідей та виступів. Частина 1. – Київ, 2014. – С. 229 – 230.
 27. Шевченко С. Л. Феномен парадоксу в екзистенціальній теології Говарда Слейта: спроба переосмислення спадку К'єркегора / С. Л. Шевченко // Перші академічні читання пам'яті Г. І. Волинки: “Філософія. Освіта. Наука”. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 15 – 16 травня 2015 року. – Київ: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2015. – С. 60 – 63.
 28. Шевченко С. Л. С. К'єркегор versus Е. Левінас в осмисленні Мерольда Вестфаля / С. Л. Шевченко // *Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern philosophy and religious studies (Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard)*. – Plovdyv-Nitra-Kiyev, 2015, p. 74 – 79.
 29. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія Говарда Слейта: репрезентація ідей С. К'єркегора та М. Бердяєва в сучасну добу / С. Л. Шевченко // Матеріали міжнародної наукової конференції “Традиція і культура. Людина в пошуках смислу” (18 грудня 2015 р., м. Київ, частина 1). – Київ, 2015. – С. 17 – 18.

30. Шевченко С. Л. Європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології / С. Л. Шевченко // Україна в сучасному світі: виклики і можливості / Зб. тез Міжнарод. наукової конференції викладачів, аспірантів і студентів – К.: Акад. праці, соц. відносин і туризму, 2016. – С. 109 – 111.
31. Шевченко С. Л. Особливості застосування постулатів філософії класичного екзистенціалізму в теології Пауля Тілліха / С. Л. Шевченко // Молодь, освіта, наука, культура і національна самосвідомість в умовах європейської інтеграції: Зб. матеріалів ХІХ Всеукр. наук.-практ. конф., Київ, 21 квітня 2016 р.; у 2-х т. / Редкол.: І. І. Тимошенко (відп. ред.) та ін. – К.: Вид-во Європейського університету, 2016. – Т. 1. – С. 184 – 185.
32. Шевченко С. Л. Специфіка інтерпретації свободи С. К'єркегором в контексті осучаснення християнства / С. Л. Шевченко // Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур. Науковий щорічник № 19. За загальною редакцією проф. А. Колодного [Укладено за матеріалами міжнародної наукової конференції “Свобода релігії на перехресті епох, країн і культур”, 16-17.09.2016]. – К.: УАР, 2016. – С. 52 – 54.
33. Шевченко С. Л. Специфіка дослідження феномену екзистенціальної теології в сучасній історико-філософській та релігієзнавчій думці України / С. Л. Шевченко // Україна ХХІ століття: тенденції та перспективи розвитку: матеріали ХVІІ Всеукр. наук.-практ. конф. [8 грудня 2016]. – Київ: Видавництво Європейського університету, 2016. – С. 72 – 73.
34. Шевченко С. Л. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм М. Вестфалія: до проблеми збереження ідентичності релігійної спільноти в умовах дихотомії “лібералізм – комунітаризм” / С. Л. Шевченко // Другі академічні читання пам'яті Г. І. Волинки: “Філософія, наука і освіта”. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 25 – 26 квітня 2017 року. – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – С. 161 – 164.

ЗМІСТ

ВСТУП	24
 РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ І ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ	
1.1. Аналіз літератури по темі дослідження	39
1.2. Теоретичні та методологічні основи дослідження	81
Висновки до розділу 1	88
 РОЗДІЛ 2. ОСОБЛИВОСТІ ЗАСТОСУВАННЯ ПОСТУЛАТИВ ФІЛОСОФІЇ КЛАСИЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ В ТЕОЛОГІЇ XIX – XXI СТОЛІТТЯ	
2.1. Ідеї Серена К’єркегора як передумова і компонент класичного екзистенціалізму, екзистенціально-теологічної аксіології та екзистенціальної теології	90
2.1.1. Значення та роль ідей С. К’єркегора в суспільстві інформаційних технологій	90
2.1.2. Концепція “нового християнства” С. К’єркегора та інтерпретація його ідей у релігійному екзистенціалізмі	107
2.1.3. Специфіка інтерпретації Л. Шестовим теологічної позиції С. К’єркегора	120
2.2. Європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології	136
2.2.1. Експлікація гайдегтерівської методології в “антропологічному обертанні” трансцендентального томізму Карла Ранера	136
2.2.2. Модернізація православ’я Миколою Бердяєвим і проблема тлумачення екзистенціальної природи духовного	148
2.2.3. Екзистенціальний екзистенціалізм і екзистенціалізм академічний в теології Жака Марітена	163
2.2.4. Екзистенційні витoki “безрелігійного християнства” Д. Бонхьоффера	179

2.3. Концептуальна трансформація ідей класичного екзистенціалізму в теологічному напрямку. Становлення екзистенціальної теології	190
2.3.1. Теологічна концепція Дж. Маккуоррі та екзистенціалізм. Синтез та інновації	190
2.3.2. Ідеї М. Гайдеггера і Р. Бультмана в інтерпретаціях Дж. Маккуоррі	202
2.3.3. Специфіка філософсько-релігійної і теологічної позиції П. Тілліха	213
2.3.4. Екзистенціалістська модернізація протестантизму в теології П. Тілліха	226
Висновки до розділу 2	257

РОЗДІЛ 3. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ ЯК ФЕНОМЕН ПОСТЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКОГО ЧАСУ

3.1. Есхатологія Говарда Слейта. Парадокс та екзистенціальний метод	261
3. 2. Теологія Мерольда Вестфалю: еволюція від екзистенціальної феноменології релігії до її екзистенціально-герменевтичного аналізу	287
3. 2. 1. Постать та ідеї М. Вестфалю в сучасній американській теології. Екзистенціальна еклезіологія і екуменізм М. Вестфалю у якості підґрунтя релігійної етики	287
3. 2. 2. Специфіка розуміння М. Вестфалем ідей С. К'єркегора і переосмислення його спадку у постмодерністському контексті	316
3. 2. 3. Проблема методу. Засади екзистенціально-феноменологічного та екзистенційно-герменевтичного аналізу М. Вестфалем божественного провозвістя	359
Висновки до розділу 3	384
ВИСНОВКИ	389
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ	398
ДОДАТКИ	466

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сьогодні міжгалузевість як діалог поміж різними дисциплінами є взагалі запорукою подальшого розвитку не лише технічних, але й гуманітарних наук. Про це й говорив у своїй доповіді на XXIII-му Всесвітньому Філософському Конгресі, який відбувся у 2013 р. в Афінах, відкриваючи його, Е. Агацці. У виступі Умберто Еко “Деякі зауваження щодо нового реалізму”, зачитаній на конгресі та присвяченій Маймоніду, середньовічному філософу, який намагався пояснити і дати нове тлумачення судженням і метафорам, що зустрічаються у релігійній філософії, ця проблема була висвітлена й на тлі сучасних контекстів. Висловлюючись щодо способів осмислення реальності у контексті постмодерністських уявлень про множинність, поліморфічність новітнього філософського мислення, доповідач також наголосив й на відсутності розуміння того, чим є насправді сьогодні сучасна філософія, зокрема, й філософія релігійна.

Поняття постмодернізму сьогодні є напрочуд вживаним. І у філософії, і у теології. Проте, визначаючи, наприклад теологічне вчення М. Вестфаля як постмодерністське, зазвичай, оминають той факт, що у своєму підґрунті, воно є ще й екзистенціалізованим, й постекзистенціалістським. Постмодернізм у філософії і теології сьогодні подеколи пов’язують з екзистенціалізмом, стверджуючи, що постмодернізм – це другий екзистенціалізм. Однак сам шлях екзистенціалізації сучасного релігійно-філософського і теологічного мислення і, особливо, у вітчизняному релігієзнавстві є абсолютно недослідженим. Так само, як недослідженим залишається феномен зміни форми існування екзистенціалізму класичного, його перетворення на систему культурологічних синтезів з різними галузями філософії та напрямками гуманітарних наук, теологією та богослов’ям.

У зв’язку з цим, на особливу увагу дослідників заслуговує й процес імплантації екзистенціалістської методології у релігійне мислення, у постмодерністську та постекзистенціалістську теологію, яка у її

термінологічній інтерпретації має ще й назву теології екзистенціальної. Остання й була своєрідним чином пов'язана з новим методологічним поворотом у теологічному мисленні, який ґрунтувався на нових способах використання екзистенціальної герменевтики, екзистенціальної феноменології, Dasein-аналізу тощо. Теоретичні релігієзнавчі проблеми, які з'явилися у зв'язку з вищезазначеними процесами, уособлюють у своєму виникненні і неокресленість появи цих феноменів, їхнього становлення та функціонування, специфіки взаємозв'язку з традиційною релігійною догматикою та перспективами подальшого розвитку релігійного мислення.

Адже у якості відповідного теоретичного, методологічного і світоглядного підґрунтя конкретних новостворених концепцій постекзистенціалістські синтети загалом та екзистенціальна теологія, зокрема, по-новому, інноваційно представляють і предмет дослідження відповідних гуманітарних дисциплін, й сутність процесів реальності, відтворюваних ними.

Актуальність запропонованої теми підсилюється й предметною специфікою цього різновиду теологічного мислення. Адже у ньому, як і в минулому столітті, продовжують говорити про кризу класичних західних цінностей – прогресу, гуманізму, раціональності, свободи, про їхню перманентну переоцінку та напружені пошуки нових орієнтирів існування, про кризу християнської релігійної культури та потребу оновлення за допомогою екзистенціалістських постулатів традиційного християнства, у чому багато хто вбачає можливість виокремлення низки нових цінностей та забезпечення адаптації християнства до реалій сучасного світу.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Робота виконана в рамках планових тем науково-дослідних робіт відділу філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства – 0114U003995 “Релігійний феномен у змінах його структурних складових і перспективах десакралізації” (I кв. 2015 – IV кв. 2017) та відділу історії зарубіжної філософії – 0112U001695 “Філософія постмодерну: ретроспективний аналіз

та сучасні інтерпретації” (I кв. 2012 – IV кв. 2014), 0115U002971 “Трансформація засад філософії в добу постмодерну” (I кв. 2015 – IV кв. 2016).

Мета дослідження. На основі науково-релігійнознавчого аналізу ідей, доктрин, концепцій і поглядів засновників та представників екзистенціальної теології у їх співставленні (в контексті методологічного розрізнення) з традиційною християнською догматикою та головними постулатами філософії класичного екзистенціалізму розкрити специфіку методологічної та ідейної кореляції християнської теології і екзистенціалізму.

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

- дослідити процес ревіталізації ідей засновника екзистенціального мислення в теології і філософії С. К’єркегора у другій половині ХХ – початку ХХІ ст., визначивши при цьому роль та значення його ідей у новітній гуманітаристиці;

- проаналізувати та охарактеризувати європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології у ХХ ст. (модернізації католицизму Ж. Марітемом та К. Ранером, православ’я – М. Бердяєвим, протестантизму – Д. Бонхьоффером);

- розкрити передумови концептуалізації та становлення екзистенціальної теології на прикладі концепцій П. Тілліха і Дж. Маккуоррі;

- дослідити особливості застосування парадоксу в екзистенціальній есхатології Г. Слейта;

- проаналізувати та охарактеризувати екзистенціальну еклезіологію та екуменізм М. Вестфалю у якості підґрунтя сучасної релігійної етики;

- розкрити специфіку розуміння М. Вестфалем ідей С. К’єркегора та переосмислення його спадку у постмодерністському контексті;

- висвітлити специфіку екзистенціально-феноменологічного та екзистенційно-герменевтичного аналізу М. Вестфалем божественного провозвістя;

– проаналізувати традиційне й інноваційне у екзистенціальній теології “до” та “пост” екзистенціалістського часу.

Об’єкт наукового дослідження – співвідношення християнської теології і екзистенціалізму.

Предмет наукового дослідження – специфіка методологічної та ідейної кореляції християнської теології і екзистенціалізму.

Методи дослідження. В дисертаційному дослідженні були використані загальнонаукові методи: аналізу і синтезу, формалізації і узагальнення, цілісності та системності, диференціації та інтеграції; методи діалектичного співвіднесення логічного та історичного, визначення загального та конкретного у їх специфічності, феноменологічного та герменевтичного аналізу. Принципову роль в дослідженні відіграли принципи і методи академічного релігієзнавства (об’єктивності, історичності, позаконфесійності та світоглядного плюралізму, релігієзнавчої компаративістики, синтезу ретроспективного та перспективного дослідження релігійних процесів), стверджених у релігієзнавчій дослідницькій практиці професорами А. В. Арістовою [3; 4], І. В. Богачевською [21; 22, с. 4–5], І. В. Васильєвою [29; 30], Т. Г. Горбаченко [47], В. Є. Єленським [55; 56], А. М. Колодним [1], В. І. Лубським [106; 107], О. Н. Саганом [164], М. М. Стадником [174], Л. О. Филипович [197; 198], Є. А. Харьковщентко [206], П. Л. Яроцьким [257; 258] та іншими вченими.

Дослідження загалом вимагало комплексного підходу, об’єднання загальнонаукової, філософсько-релігієзнавчої і історико-філософської методології аналізу, яка б дозволила виокремити істотні риси сучасної екзистенціальної теології, синтезувати аналітично виокремлені елементи у єдину парадигму; герменевтично висвітлити сенс різних площин розуміння та інтерпретації релігійних текстів, співставити традиційне та інноваційне у предметі та об’єкті дослідження. І у цьому дисертант теоретично спирався на досвід подібного синтезу методологічних прийомів, використаний у дисертаційних працях В. Д. Бондаренка [23; 24], Т. В. Гаврилук [36; 37],

О. В. Марченка [126; 127], П. Ю. Павленка [145; 146], І. Б. Остащук [143; 144], М. М. Черенкова [211; 212], Ю. П. Чорноморця [214; 215] та інших дослідників.

Методологія врахування різного рівня сутності досліджуваних явищ у взаємозв'язку одиничного, особливого і загального – діалектичний метод пізнання (закон єдності у різноманітті) допоміг дисертанту і у побудові структури дисертації. Розпочинаючи із “загального” (параграфу щодо “Значення та ролі ідей С. К’єркегора в глобалізованому суспільстві інформаційних технологій”), дисертант прагнув виокремити сутність “одиничного” (параграф “Концепція “нового християнства” С. К’єркегора”) і потім проаналізувати сутність “особливого” у досліджуваному предметі (параграф “Специфіка розуміння М. Вестфалем ідей С. К’єркегора та переосмислення його спадку у постмодерністському контексті”). Специфіка такої побудови структури дисертації дозволила уникнути необхідності викладу досліджуваного матеріалу у хронологічному порядку (у відповідності до принципу поступовості) і, таким чином, укластися у межі лімітованого обсягу дисертації.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у виявленні специфіки методологічної та ідейної кореляції екзистенціалізму і християнської теології, висвітленні традиційного й інноваційного підходів у тлумаченні релігійних феноменів представниками екзистенціальної теології, яке в світоглядно-етичному плані протистоїть постмодерністській інтерпретації релігійних проблем. В дисертації зазначено, що екзистенціальній теології на противагу традиційному теїзму притаманне зосередження на екзистенційних проблемах людського буття, внутрішніх, психоемоційних станах особистості, специфічне розуміння та переосмислення проявів божественного, релігійного, містичного. Всупереч раціоналістичній традиції християнської теології екзистенціальна теологія переважно використовує “логіку парадоксу”, або ж екзистенціально-феноменологічну та екзистенціально-герменевтичну методологію у

трактуванні одкровення, благодаті, боговтілення, божественного провозвістя і релігійності загалом.

У дисертації доведено, що у своїй специфіці кореляція екзистенціалізму і християнської теології розгорталася у двох методологічно відмінних напрямках – к'єркегорівському (екзистенціальному, репрезентованому працями С. К'єркегора, Г. Марселя, Ж. Марітена, М. Бердяєва) та гайдеггерівському (екзистенційному, представленому ідеями Р. Бультмана, Р. Нібура, Д. Бонхьоффера, Дж. Маккуоррі). Екзистенціальний напрямок інтерпретації релігійного мислення передбачав орієнтацію, домінування та збереження у ньому психоемоційного та духовного контексту (у співвіднесенні з традиційною теологією – її апофатичний варіант). Екзистенційне розуміння та бачення шляхів розвитку християнської теології натомість ґрунтувався на онтологізації екзистенціального, на логікомисленевій обробці інтенцій та категоріальної символіки екзистенціального мислення (у співвіднесенні з традиційною теологією – її катафатичний варіант). Долаючи негативні наслідки такої онтологізації, екзистенціальна есхатологія Г. Слейта та екзистенціальна (феноменологічно-герменевтична) філософія релігії М. Вестфалія сформували і визначили у головних рисах й новітнє тло постекзистенціалістського християнського мислення.

Наукова новизна представлена наступними основними положеннями, які виносяться на захист:

– доведено, що творча спадщина С. К'єркегора і в сучасних умовах є світоглядним орієнтиром в модернізації християнства. Екзистенціально-теологічна аксіологія та екзистенціальна етика С. К'єркегора залишаються актуальними й затребуваними і у процесах збереження людською істотою духовності на шляху її соціалізації, і у збільшенні обсягу розуміння багатьох неоднозначних аспектів нашої культурної ситуації, і у проясненні особливостей християнського життя у XXI столітті;

– визначено, що європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології у XX столітті містили в собі, насамперед, модернізацію католицизму Ж. Марітеном та К. Ранером, православ'я – М. Бердяєвим, протестантизму – Д. Бонхьоффером. В трансцендентальному томізмі Карла Ранера експлікувалася гайдеггерівська методологія у її “антропологічному обертанні”, де людський досвід виступав ключем до всіх богословських смислів й передбачав можливість реалізації спасіння без знання історичного християнського Одкровення і без експліцитної віри в Христа завдяки “анонімному християнству”;

– підтверджено, що спроби модернізації православ'я М. Бердяєвим ґрунтувалися на особливому тлумаченні екзистенціальної природи духовного, яке поєднувалося з намаганням “олюднити” традиційну християнську ідеологію протиставленням “догмату Христа” – “догмату людини”, Богу-авторитету – Бога досконалої любові, христологічному одкровенню – антропологічного одкровення, зіпсованості та гріховності людини – зіпсованість та гріховність світу (“зло світу”), подоланню пристрастей в людині – ототожнення пристрасті з духом як найвищого стану людської душі, занепацій віри в людину – творчу силу людини, ідеї пекла – ідею всезагального спасіння, досвіду смирення – досвід натхнення, екстазу (творчої діяльності), церковній ієрархії, ритуалам, організованості та впорядкованості – “нову релігійну свідомість” з новими духовними істинами;

– зазначено, що заклики до відмови від “історичного православ'я” та здійснення революції в сферах моралі та релігії свідчать про приналежність М. Бердяєва до когорти тих мислителів, які готували та передбачали ціннісну та релігійну реформацію у наш час. Вплив М. Бердяєва та С. К'еркегора на формування поглядів Ж. Марітена на розуміння ним неконцептуалізованості людської суб'єктивності був визначальним у процесі формування екзистенціалізованого томізму;

– доведено, що концепції “повнолітнього” світу та “безрелігійного християнства” Д. Бонхьоффера за своєю сутністю є також варіантом

переосмислення ідейного спадку С. К'єркегора та представників діалектичної теології, певним передбаченням тенденції до антропологізації християнського вчення;

– визначено, який саме внесок в модернізацію християнства з позицій філософії класичного екзистенціалізму належить Дж. Маккуоррі та П. Тілліху. Погляди шотландського богослова, методологічно ґрунтуючись на синтезі та інноваційному переосмисленні ідей М. Гайдеггера та Р. Бульмана, репрезентують намагання осучаснити, зберегти християнство, закласти нові принципи християнської теології, “екзистенціалізувавши” богословську мову, тлумачення віри та Бога. П. Тілліх створив екзистенціально-теологічну концепцією автентичності людського існування, у якій к'єркегорівський екзистенціал тривоги став засобом вираження занепокоєння людської істоти з приводу відсутності смислу її існування та спробою сприйняти цю тривогу, трансформували її у людську “мужність бути собою”. Специфіка тілліховського оновлення протестантизму полягала у застосуванні екзистенціалістської термінології та модернізації протестантизму без відриву від тієї культурної ситуації, що склалася у ХХ сторіччі. Тілліхова “теологія культури” була спрямована на виявлення конкретно-історичного релігійного досвіду як певного підґрунтя цієї культури;

– підтверджено, що в історичному контексті постекзистенціалістському варіанту екзистенціальної теології передувала практика модернізації богослов'я за допомогою екзистенціалістської методології представниками протестантської неортодоксії (К. Барт, Е. Бруннер, Е. Турнейзен, Р. Нібур, Р. Бульман, П. Тілліх) та екзистенціалізованого томізму (Ж. Марітен, К. Ранер, Е. Жільсон);

– доведено, що у традиційній європейській схематизації К. Барта, Р. Бульмана, Ф. Гогартена, Е. Бруннера, Е. Турнейзена та інших теологів, зазвичай, відносять до так званої діалектичної теології, яка ще має назви “критичної теології”, “теології парадоксу”, “теології кризи”, “теології слова Бога”, “неортодоксальної теології” тощо. Утім, екзистенціалістська,

екзистенціальна та екзистенційна складові (починаючи з екзистенціальної діалектики та вчення щодо парадоксу С. К'єркегора, застосованих К. Бартом; деміфологізації Нового Завіту, до якої вдався Р. Бультман, маючи на увазі, що біблійні тексти повинні бути переформульовані в термінології людського існування (екзистенції), а саме це існування описане в традиційних для екзистенціалізму категоріях турботи і страху; гогартенівські пошуки “цілісності” екзистенції через Одкровення у Ісусі Христі – були чи не найвизначальними чинниками у логіці її концептуального формування;

– виявлено, що екзистенціальну теологію як феномен постекзистенціалістського періоду репрезентують, насамперед, праці мислителів з Нового Світу Говарда Александра Слейта та Мерольда Вестфалія. Екзистенціальна есхатологія Г. Слейта у культивуванні к'єркегорівської методології розуміння та інтерпретації реальності спрямована на подальший розвиток “діалектики віри” як підстави для поліпшення подальшого існування людей у сучасному світі на засадах християнського гуманізму та застереження від розмивання відмінності між іманентним і трансцендентним у християнстві. “Екзистенціальна феноменологія релігії” та “екзистенціально-феноменологічна герменевтика релігії” М. Вестфалія також репрезентують сучасні спроби чергового подолання відомих меж усталеного розуміння проблем людського буття в контексті осучаснення християнства;

– доведено, що Г. Слейт у своїй есхатології, яка сутнісно є продовженням ідей М. Бердяєва, так само як і П. Тілліх, не відстоює категоричне підпорядкування чи відмову у теологічному мисленні від розуму, наполягаючи лише на його переорієнтації, яка б надавала можливість позараціонально сприймати реальність людського існування. Г. Слейт визнає те, що людина є парадоксом для самої себе. І з даним твердженням розум має змиритися, поступившись у світоглядній орієнтації й значенню психоемоційних станів – аргументам віри, серця, почуттів, інтуїції, завдяки

яким, на його глибоке переконання, можливе й подальше привідкривання сенсу людського існування через парадокс божественного одкровення;

– виявлено, що М. Вестфаль виступає і сучасником, і продовжувачем ідей Г. Слейта (особливо у традиції переосмислення та реінтерпретації ідей С. К'єркегора). Його концепція методологічно еволюціонувала від екзистенціальної феноменології релігії (“екзистенціальної феноменології”) до екзистенціально-герменевтичного аналізу релігійного мислення (“екзистенціально-феноменологічної герменевтики”) й, зрештою, у площині аналізу соціально-політичних відносин продукувала оригінальні і взаємопов'язані між собою вчення екзистенціальної еклезіології та екуменізму;

– доведено, що екзистенціально-феноменологічний та екзистенціально-герменевтичний аналіз М. Вестфалем божественного провозвістя методологічно спирається на “феноменологію сприйняття” М. Мерло-Понті та релігійну феноменологічну герменевтику П. Рікера, “герменевтична феноменологія” – на “радикальну герменевтику” (“герменевтику підозри” та “герменевтику скінченності”) С. К'єркегора та Ф. Ніцше, проект “подолання онто-теології” – на критику метафізичної традиції М. Гайдеггера, сприйняття Бога – на Августинове ставлення до Бога. Екзистенціальне витлумачення змісту і сенсу божественного провозвістя М. Вестфаль прив'язує до вимоги, за якою думки та розмови про Бога повинні мати безпосереднє відношення до нашого перетворення самих себе. Дане перетворення можливе за умови усвідомлення “інакшості” Бога і ближнього. “Інакшість” М. Вестфаль трактує не в постмодерністському сенсі, а у постекзистенціалістському, використовуючи етичну настанову Г. Марселя “Я повинен якимось чином звільнити місце для іншого в собі”;

– зазначено, що в розробці методологічних засобів тлумачення й дослідження феноменів релігійності в наш час, пошуці й розбудові філософської герменевтики для церкви М. Вестфаль на фоні переосмислення герменевтичного проекту Гадамера (в контексті поглядів Ф. Шляєрмахера, В.

Дільтея, М. Гайдегера, П. Рікера), концептуальних положень Еріка Дональда Гірша, молодшого та Ніколаса Вултерсторффа, ідейної полеміки між лібералізмом (в особі Джона Роулза та його праці “Теорія справедливості”) та комунітаризмом (в особі Елеседа Макінтайра та його праці “Після чесноти”), вибудовує власну оригінальну версію екзистенціально-феноменологічної герменевтики, підґрунтям якої виступає не менш оригінальна концепція “екзистенціальної етики”;

– доведено, що формула “Слово і Дух” є одним з наріжних каменів вестфалевої теологічної концепції, згідно з якою постійне реформування та трансформація церкви в історії та традиції має ґрунтуватись на засадах екзистенціальної діалогічної етики (її засновниками М. Вестфаль вважає К’єркегора і Левінаса). Виводячи, услід за С. К’єркегором, Е. Левінасом і Е. Макінтайром, моральність з внутрішнього “Я” людської істоти, а не з соціальних ролей та практик, М. Вестфаль постулює пріоритетність і універсальність екзистенціальної етики у сфері “моральної суб’єктивності”;

– визначено, що герменевтика Гадамера сприймається Вестфалем у руслі к’єркегорівських інтенцій, за якими вона, насамперед, розуміється як практика особистої участі (екзистенційної присутності), що загалом й визначає не типове сприйняття Святого Письма. Тому, у даному випадку й мовиться про життя тексту як про шлях, який до певної міри, перегукується з інтерпретацією людського існування С. К’єркегором як процесу постійного становлення людської особистості;

– доведено, що гадамерове “злиття обривів” М. Вестфаль витлумачує крізь призму к’єркегорівсько-левінасівської екзистенціальної етики, зокрема, в контексті концепції “інакшості”, “Я – Ти відношення”. З гадамерівської тріади – розуміння, інтерпретації і застосування (які, на думку німецького мислителя складають один єдиний процес) – саме останнє поняття для екзистенціальної теології М. Вестфалья є найважливішим. Адже “застосування”, на його думку, є особливо важливим для християн, які інтерпретують Біблію, оскільки “їх покликання – втілити Святе письмо.

Якщо християнська спільнота не прагне до втілення біблійного тлумачення, Біблія втрачає свій сенс як історичної святості”.

Теоретичне та практичне значення дисертації полягає у розкритті специфіки методологічної та ідейної кореляції християнської теології і екзистенціалізму, дослідженні процесу виникнення, становлення та розвитку теології екзистенціальної, специфікації та визначенні її методологічних засад, головних категорій та догматичної символіки. В релігієзнавчому науковому тезаурусі вперше детальне визначення дістала практика інноваційного оновлення християнства у філософсько-богословських вченнях представників екзистенціальної теології – Джона Маккуоррі, Говарда Александера Слейта та Мерольда Вестфаля, мислителів світового масштабу, маловідомих в Україні. Результати дослідження впроваджені у підрозділах автора (підрозділи 3.2. – 3.5. до Розділу 3. “Мораль і релігія”) навчального посібника “Теоретичні проблеми сучасної етики” (2012 р.) та (підрозділу 4.5 до Розділу 4. “Мораль і релігія”) другого видання цього посібника у 2013 р., рекомендованого Міністерством освіти і науки, молоді та спорту України для студентів вищих навчальних закладів (лист № 1/11-18463 від 29.11.12), використані в лекційних курсах з гуманітарних дисциплін у Європейському університеті м. Києва. Результати дисертації можуть бути застосовані для з’ясування специфіки сучасних конвергентних концепцій на стику богослов’я, філософії та релігієзнавства, у практиці покращення міжконфесійного діалогу, у формуванні загальної картини розвитку сучасної релігійної думки. Вони сприятимуть підготовці різноманітних навчальних курсів для виявлення спільного і відмінного у дискурсі богослов’я, релігієзнавства, філософії, аксіології та різноманітних інших галузей сучасного гуманітарного знання.

Особистий внесок дисертанта. Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Опубліковані праці дисертанта за темою докторської дисертації (монографія, статті та ін.), зазначені в анотації дисертації та авторефераті, написані без співавторів. Кандидатська дисертація на тему

“Автентичність екзистенції в “негативному” і “позитивному” екзистенціалізмі” була захищена у 2009 році, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовувались.

Апробація результатів дослідження. Основні теоретичні положення, висновки, науково-методологічні розробки та ідеї дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданнях відділу філософії та історії релігії відділення релігієзнавства та відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Результати дослідження оприлюднені на наукових конференціях: Філософсько-антропологічних читаннях “Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання” (5 жовтня 2012 р., м. Київ); Всеукраїнській науково-філософській конференції “Гуманітарні інновації, їх особливості та роль в сучасному житті суспільства” (17 – 18 травня 2013 р., м. Київ); Філософсько-антропологічних читаннях “Сучасне філософсько-антропологічне знання як відповідь на виклики сьогодення” (4 жовтня 2013 р., м. Київ); Ювілейній міжнародній науково-практичній конференції “Сьорен К’єркегор в наш час: проблеми та перспективи розвитку сучасної філософії та релігієзнавства” (до 200 - річчя від дня народження видатного датського мислителя Сьорена К’єркегора) (3 – 4 грудня 2013 р., м. Київ – м. Нортфілд – м. Пловдів – м. Нітра); Міжнародній науковій конференції “Дні науки філософського факультету – 2014” (15 – 16 квітня 2014 р., м. Київ); Міжнародній науково-практичній конференції “Перші академічні читання пам’яті Г. І. Волинки: “Філософія. Освіта. Наука”” (15 – 16 травня 2015 р., м. Київ); Міжнародній конференції з питань гуманітарних, лінгвістичних та соціальних наук (16 – 17 червня, 2015 р., м. Сінгапур), Міжнародній науковій конференції “Традиція і культура. Людина в пошуках смислу” (18 грудня 2015 р., м. Київ); Міжнародній науковій конференції викладачів, аспірантів і студентів “Україна в сучасному світі: виклики та можливості” (13 – 14 квітня 2016 р., м. Київ); XIX Всеукраїнській науково-практичній конференції “Молодь, освіта, наука, культура і національна

самосвідомість в умовах Європейської інтеграції” (21 квітня 2016 р., м. Київ), Міжнародній науковій конференції “Свобода релігії на перехресті епох, країн і культур” (16 – 17 вересня 2016 р., м. Київ); Всеукраїнській науково-практичній конференції для студентів, аспірантів та молодих вчених “Україна XXI століття: тенденції та перспективи розвитку” (08 грудня 2016 р.), Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю “Уроки реформації: шанс для України” (06 червня 2017 р, м. Івано-Франківськ), Міжнародній науково-практичній конференції “Другі академічні читання пам’яті Г. І. Волинки: “Філософія, наука і освіта”” (25 – 26 травня 2017 р., м. Київ)

Публікації. Основні положення й висновки дисертаційного дослідження викладені у 34 зазначених в авторефераті публікаціях, написаних без співавторства, індивідуальній монографії, 7 статтях у зарубіжних наукових часописах, 14 статтях у фахових періодичних виданнях України, у 12 надрукованих виступів дисертанта у збірниках матеріалів наукових регіональних та міжнародних конференцій.

Структура та обсяг дисертації. Структура дослідження визначається його метою, головними завданнями та методологією наукового аналізу. Вона розбудована у відповідності до типових інструкцій МОН України і складається зі вступу, трьох розділів, семи підрозділів, чотирнадцяти параграфів, висновків, списку використаних джерел, додатків і обумовлена необхідністю врахування різного рівня сутності досліджуваних явищ у взаємозв’язку одиничного, особливого і загального. Перший розділ присвячено аналізу попередніх досліджень по темі дисертації і характеристиці авторської методології. У другому розділі розглянуті особливості застосування постулатів філософії класичного екзистенціалізму в теології XIX – XX ст. У третьому розділі екзистенціальна теологія представлена як феномен постекзистенціалістського періоду. Разом з тим, дисертант відступив від практики поступово-хронологічного висвітлення у структурі розміщених параграфів сутності, методологічних та змістовних

особливостей досліджуваного матеріалу. Виявлення “загального” (підрозділ щодо “Значення та ролі ідей С. К’єркегора в глобалізованому суспільстві інформаційних технологій”), в структурі дисертації передувало виявленню сутності “одиничного” (підрозділ “Концепція “нового християнства” С. К’єркегора”) та виявленню сутності “особливого” у досліджуваному предметі (підрозділ “Специфіка розуміння М. Вестфалем ідей С. К’єркегора та переосмислення його спадку у постмодерністському контексті). Список використаних джерел налічує 641 найменування. Загальний обсяг дисертації складає 472 сторінки, з них основний текст – 377 сторінок.

РОЗДІЛ 1.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДИСЕРТАЦІЙНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Аналіз літератури по темі дослідження

Проблема релігієзнавчого та історико-філософського аналізу співвідношення та взаємовпливу християнської теології та екзистенціалізму потребує ретельного вивчення значного за обсягом бібліографічного та наукового матеріалу, представленого, насамперед, зарубіжними монографічними та дисертаційними дослідженнями, а також великим масивом наукових статей. І якщо філософія релігійного і “атеїстичного” екзистенціалізму стала предметом дослідження фактично з самого початку її виникнення, то вивчення методологічної та ідейної кореляції екзистенціалізму і християнської теології на теоретичному релігієзнавчому рівні, і, особливо, рівня дотичного до періоду становлення, функціонування та розвитку так званого постекзистенціалістського мислення, лише розпочинається. Однією з найвагоміших тем у цьому процесі і є дослідження феномену виникнення, становлення та розвитку екзистенціальної теології.

Аналіз релігійних витоків екзистенціалізму на Заході має давню традицію. У своїх відомих працях “Що таке екзистенціалізм?” (1947) та “Ірраціональна людина: Огляд екзистенціальної філософії” (1958) [274; 275] американський релігійний філософ і теолог Уільям Барретт, розмірковуючи над передумовами виникнення екзистенціалізму, зосереджував увагу саме на його християнських джерелах. Сучасний англійський дослідник Джек Рейнольдс у першому розділі “Екзистенціалізм і його спадок” праці “Розуміння екзистенціалізму” (2006), маючи на увазі вплив ідей С. К’єркегора на теологію, слушно наголошує на тому, що поза специфічним досвідом та сприйняттям і розумінням Бога, яке знаходилося поза

концептуальною думкою або інституціалізованою релігією, екзистенціалістське мислення навряд чи виникло б” [520, с. 4].

Загалом, серед зарубіжних дослідників до окремих проблем методологічної та ідейної кореляції екзистенціалізму і християнської теології XIX – XXI століття зверталися такі відомі автори, як Г. Барт [276], К. Браун [292], Дж. Ван Бурен [601], Дж. Вільямс [633], М. Вознер [634], Г. Вольф [636], Дж. Вольф [637], У. Герберг [392], В. Дженкінс [406], Т. Ідінопулос [402], С. О. Ісаєв [70], Д. Кіф [412], Р. Е. Катей [305], А. Кокрейн [308], С. О. Коначева [75 – 83], В. Ла Дьюї [435], І. Лепп [97], М. Маггерідж [475], К. Майклсон [307], Дж. Малдер [476], Д. Муді [471], С. Огден [485], Дж. Пейнтер [487], Дж. Пікок [497], М. Тейлор [575], Е. Р. Фьоренцо [199], Ч. Хердвік [387], П. Хермен [394], Х. Шульц [545] та інші дослідники.

Окрім монографічних досліджень на цю тему, існує й низка відомих колективних праць. Наприклад, у збірнику “Пізній Гайдеггер і теологія” (1963) [581] автори висвітлюють і оцінюють різні аспекти впливу ідей німецького мислителя на теологію. Про це йдеться, зокрема, у статтях Дж. Робінсона “Спірне питання. Німецькі дискусії навколо пізнього Гайдеггера”, Г. Отта “Що таке систематичне богослов’я?”, К. Мічелсона “Теологія як онтологія і як історія”, Ш. Огдена “Розуміння богослов’я Отто і Бультманом”, Дж. Кобба “Переоцінка і реакція. Чи мав пізній Гайдеггер відношення до теології” тощо.

Важливим джерелом для нашого дослідження став вихід у світ збірника “Кембриджський путівник по екзистенціалізму” (2012) [578] з низкою статей (зокрема, таких як стаття С. Крауелла “Екзистенціалізм і його спадщина”, Д. Купера “Екзистенціалізм як філософський рух”, В. Макбрайда “Екзистенціалізм як культурний рух”, А. Ханней “К’еркегорів одиничний індивід і сенс непрямой комунікації”, К. Харрієс “Антиномія буття: критичний аналіз гайдеггерівського гуманізму”, М. Вестфаля “Екзистенціалізм і релігія”), у яких розглядаються екзистенціалізм у

історичній та культурній перспективі, різноаспектність виявів та впливу екзистенціальної філософії на релігію.

Загалом, історія такого впливу розцінюється різноманітно. На перших сторінках своєї монографії “Слово істини: стислий виклад християнської доктрини на основі біблійного одкровення” (1990) Дейл Муді, наприклад, слушно зазначає, що саме “філософія екзистенціалізму з тривожними питаннями про людське існування була головною філософською системою, яка стимулювала богословську рефлексію у ХХ столітті. А Карл Барт, “головний” протестантський теолог ХХ століття, і Карл Ранер, “самий творчий” римо-католик останнього покоління, також незбагненні у сутності їхніх концепцій поза знанням екзистенціалістського руху. Найбільш послідовними зусиллями для побудови систематичного богослов’я з використанням екзистенціалістських ідей Дейлом Муді були визнані праці Джона Маккуоррі, зокрема, його книга “Принципи християнської теології” (1966), у якій шотландський богослов “спробував поєднати найбільш ортодоксальні богословські переконання з глибоким розумінням філософії Мартіна Гайдеггера, найоригінальнішого з екзистенційних філософів” [471, с. 1 – 2]. Дане ґрунтовне дослідження сучасного розуміння християнської доктрини, виконане у розрізі маккуоррівських ідей Дейлом Муді, охарактеризовує і С. К’єркегора як “сучасного батька протестантського екзистенціалізму”, й високо поціновує ідеї “побожного католика-екзистенціаліста” Габріеля Марселя, і ідеї М. Гайдеггера з “Буття і часу” (1927). Як вважає дослідник, “гайдеггерівський аналіз людини в історії і часі пізніше заглиблюється в турботу про метафізичні таємниці, які дозволяють ідентифікувати Бога з буттям, проекцією явно наближеною по духу до християнського богослов’я... Екзистенціалізм Гайдеггера став основою для інтерпретації Рудольфом Бультманом Нового Завіту, в якому простежується глибоке проникнення в гріховність людини і можливість її виправдання у вірі. Його зусилля деміфологізувати Ісуса Христа і Бога не зовсім задовільні, що вже було відзначено Паулем Тілліхом і Джоном Маккуоррі, які також

використовували екзистенціалізм Гайдеггера задля нового формулювання християнського богослов'я для тих, хто пасує перед фундаменталістським буквалізмом” [471, с. 70].

Водночас, Уїлл Герберг, інший американський філософ та теолог, у своїх працях називає також екзистенціалістськими теологами Жака Марітена, Миколу Бердяєва, Мартіна Бубера та Пауля Тілліха, ґрунтовно аналізуючи їхню творчість у соціальному та культурному контексті.

Дослідник зі США Томас Ідінопулос, міркуючи над проблемою руйнування віри та витоків сучасної кризи в релігійному мисленні, звертається до поглядів Шляєрмахера та К'єркегора, які, на його думку, “будучи видатними постагтями ХІХ століття, заклали зерна новаторства, що проросли та стали плідними у ХХ столітті”; ідей К. Барта, П. Тілліха, Ж. Марітена і М. Бубера, яких називає ““титанами” сучасної доби”; а серед відомих “теологів в світі прийдешнього повноліття” – згадує Х. Кокса, Т. Альтіцера, Р. Рубінштейна і Б. Меланда. Найчільніше ж місце відводить Дітріху Бонхьофферу, глибоко аналізуючи його творчий спадок і вплив його ідей на сучасні релігійні процеси.

І. Лепп, пише і про те, що феноменологічний метод та екзистенційне ставлення до всесвіту, зрештою, ніколи не змогли б стати монополією жодної зі шкіл, і навіть Ісус Христос “перш ніж сформулювати у словах всі релігійні істини, яким він навчав своїх учнів, втілював їх у своєму житті й у своїх вчинках”. “А вчення будь-якого філософа завжди було до певної міри безпосереднім відображенням автентичності екзистенційного досвіду” [97, с. 65]. Тому й різні теологи, як ствердив дослідник, завжди з великою увагою стежили за розвитком філософії екзистенції, а дехто з них навіть долучився до процесу розвитку екзистенціалістського мислення. Зокрема, він відзначив найвідоміших теологів-протестантів – Карла Барта та Еміля Бруннера, які, на його думку, “побачили в екзистенціалістських дослідженнях стану людини нову життєдайну силу, яку теологія могла б звідти запозичити” [97, с. 104].

Російський дослідник С. О. Ісаєв у праці “Теологія смерті. Нариси протестантського модернізму” аналізував традицію і новації в ліберальній теології Ф. Шляєрмахера, А. Річля і А. Гарнака. При цьому визначив С. К’еркегора як “попередника і натхненника основних положень сучасного протестантського модернізму” [70, с. 9]. Утім, внаслідок буквального й неправомірного, на нашу думку, розуміння “теології страху і трепету” К’еркегора (як він сам її визначає) та впливу к’еркегорових ідей на розвиток і становлення теології ХХ – ХХІ ст. С. О. Ісаєв в другій частині книги і так звану діалектичну теологію К. Барта, Р. Бультмана, Ф. Гогартена, Д. Бонхьоффера і Е. Бруннера та погляди інших видатних теологів того часу інтерпретує як теологію кризи, теологію смерті, що, на нашу думку, є доволі однобічним сприйняттям концептуальних засад концепцій цих мислителів.

У докторській дисертації С. О. Коначевої “Гайдеггер і філософська теологія ХХ століття” розкривається, з одного боку, проблема співвідношення Бога і буття у творчості М. Гайдеггера, з іншого боку, аналізується проблема співвідношення й тлумачення Бога і буття в теології ХХ століття. Дослідниця застосовує і поняття “екзистенціальна теологія”¹ до поглядів Пауля Тілліха та Джона Маккуоррі, підкреслюючи, що у “протестантському богослов’ї” ХХ століття була зроблена також спроба християнського синтезу, що включає найбільш автентичні вимоги сучасної думки. Цей синтез здійснив видатний філософ і теолог – *Пауль Тілліх*” [80, с. 180], а “новий поворот у розробці принципів екзистенціальної теології представлений працями англіканського богослова *Джона Маккуоррі*. В своїх теологічних побудовах він об’єднує традиції трансцендентального томізму К. Ранера і досвід великих протестантських богословів – Бультмана і Тілліха” [80, с. 196].

¹ Значення цього терміну російською мовою є адекватним швидче поняттю “екзистенціалістської теології”, оскільки у російській гуманітарній науці під “екзистенціальною філософією” розуміється власне екзистенціалістська традиція мислення.

С. О. Коначева у дисертації наводить цікаве твердження Маккуоррі про те, що “Гайдеггер завжди досить чітко підкреслював, що буття не є Богом, але вважав, що пильне вивчення його філософії надає можливість перетворити його буття у поняття Бога в релігійному розумінні. ..., що “забування буття”, яке Гайдеггер вважав характерним для західної культури, виявило себе не тільки у становленні позитивістської цивілізації, але і в теологічній тенденції мислити про Бога швидше як про суще, аніж як про буття. ..., що у власній філософії гайдеггерове буття прагне замінити Бога і зосереджує в собі ті атрибути, які традиційно приписуються Богу” [80, с. 214]. “Маккуоррі, – пише вона у своїй праці, – пропонує вражаючу альтернативну модель взаємин Бога та створеного світоустрою. Його спроба синтезувати онтологію Гайдеггера, яка протистоїть метафізиці, і первісну біблійну віру істотно вплинула на релігійно-філософську думку другої половини ХХ століття” [80, с. 223 – 224].

Цій російській дослідниці загалом вдалося висвітлити й довести беззаперечність впливу фундаментальної онтології М. Гайдеггера на теологію ХХ століття. Утім, першість у впливі на теологію, і не лише на теологію ХХ століття, на нашу думку, усе ж таки належить Серену К’єркегору, через спадщину якого ретранслюються сьогодні ідейні, світоглядні та методологічні схеми в екзистенціальному контексті для оновлення сучасного теологічного мислення, тоді як через спадщину М. Гайдеггера – у екзистенційній площині, де психоемоційні, духовні, внутрішні виміри людського життя відходять на другий план.

Хоча С. О. Коначева і звертається до більш ранньої праці Бена Веддера “Гайдеггерівська філософія релігії: від Бога до богів” (2007) [602], утім, на нашу думку, значно увиразнило б висновки російської дослідниці у її дисертаційному дослідженні й врахування положень оригінальнішої праці Джона Вільямса “Філософія релігії Мартіна Гайдеггера” (1977), у якій ґрунтовно висвітлюється вплив М. Гайдеггера на теологію К. Барта, Р. Бультмана, П. Тіліха та Дж. Маккуоррі. На підставі цієї розробки Дж.

Вільямс й приходять до висновку про те, що: “Генріх Отто і Джон Маккуоррі обидва показали близькі паралелі між відношенням людини до буття в думці Гайдеггера і відношенням людини до Бога в християнстві. Немов проникливе, відношення буття до людини, яке Гайдеггер описує в термінах “одкровення”, схоже на християнське розуміння відношення Бога до людини. Незважаючи на те, здавалося б, що Гайдеггер привласнив багато чого з християнського богослов’я, його неметафізичне переосмислення цих ідей може бути прийняте теологами як новий внесок у розвиток християнського богослов’я” [633, с. 159].

Дослідження методологічної та ідейної кореляції екзистенціалізму і християнської теології, яке завершилося й виникненням теології екзистенціальної, в українській науково-гуманітарній літературі було унаочнене, насамперед, працями К. Ю. Райди [153; 158]. Саме з них українська інтелектуальна спільнота, окрім екзистенціальної теології, дізналася і про такі феномени, як “екзистенціальна антропологія”, “екзистенціальна педагогіка”, “екзистенціальна психологія”, “екзистенціальна феноменологія”, “екзистенціальна політологія” тощо. Вони розглядалися автором у якості культурологічних синтезів постекзистенціалістського мислення. Сама ж екзистенціальна теологія дістала у цій концепції можливість бути дослідженою і в системі історико-філософського знання серед інших культурологічних синтезів класичного екзистенціалізму з різними гуманітарними науками. Проте, дослідження К. Ю. Райди було не релігієзнавчим, а історико-філософським.

На сьогодні в українській релігієзнавчій науці не існує системного й фундаментального дослідження екзистенціальної (або екзистенціалістської) теології як певного напрямку теології християнської. У науковому релігієзнавчому обігові з цього приводу можна віднайти лише низку поодиноких праць [54; 58; 61; 169 – 171], які в цілому не дають можливості навіть скласти загальне уявлення про цей феномен.

З огляду на надзвичайно велику кількість закордонних досліджень впливу філософії класичного екзистенціалізму на теологію, різноманітних окремих питань, дотичних до означеної тематики, основою джерельної бази дисертаційного дослідження, окрім дослідницької наукової літератури, було визначено першоджерела, насамперед, праці Серена К'єркегора [72; 92; 93; 420; 421], Льва Шестова [250 – 252], Карла Ранера [511 – 514], Миколи Бердяєва [11 – 18], Жака Марітена [119 – 123], Дитріха Бонхьоффера [26; 286], Джона Маккуоррі [447 – 451], Пауля Тілліха [182 – 189; 587 – 593], Говарда Слейта [554 – 562] та Мерольда Вестфаля [614 – 631].

Грунтовні дослідження спадщини К'єркегора за кордоном розпочалися, передусім, після виходу у світ зібрань його творів, перекладених спочатку німецькою, а згодом і англійською мовами, вони значно збільшилися кількісно й внаслідок поширення ідей екзистенціалізму. Так відомий американський історик та філософ Стівен Еванс у праці “К'єркегор про віру і самість. Збірник есе” (2006) зауважує, що твори датського мислителя “увірвавшись, перекладені англійською мовою у 40-50-ті роки ХХ століття в інтелектуальний світ, виявляють свій зміст так довго, неначе бомба уповільненої дії, спочатку К'єркегора називали “батьком екзистенціалізму”, натхненником Гайдеггера, Сартра, Камю і Унамуно. В сучасному інтелектуальному світі, філософи, такі як Джон Капуто і Мерольд Вестфаль інтерпретують К'єркегора як прото-постмодерніста” [344, с. 3].

Відомим перекладачем з данської та інтерпретатором ідей С. К'єркегора був і наш співвітчизник Грегор Маланчук [докладніше див.: 68]. Саме він був ініціатором створення відомого данського Центра досліджень праць С. К'єркегора у Копенгагені, де й була започаткована всесвітньо відома “К'єркегоріана” – багаторічне, різноматичне та багатотомне видання текстів наукових досліджень творчості мислителя. “У контексті християнства і християнської обнови, яку К'єркегор вважав першорядною справою свого життя, – писав Г. Маланчук, – надзвичайного значення надавав він своїй ідеї осучаснення, ще одному поняттю, створеному ним. Цим поняттям він хотів

визначити ситуацію і висловити ось що: християнська спільнота значно віддалилася від істинного християнства. Потрібно відверто усвідомити ставлення до справжнього християнства, а отже, кожен мусів би поставити себе в ситуацію, коли Христос, невизнаний і принижений, ходив по землі, – щоб з'ясувати для себе, як сам міг би ставитися до цього Христа. Перші християни пережили цю жорстоку дійсність, і той, хто хоче називатися християнином, не повинен ухилятися від щирого роздумування над цим” [117, с. 21]. К'єркегорівська концепція осучаснення християнства, за якою кожен має стати “сучасником Христа”, в подальшому була розвинута і у європейських інваріантах екзистенціалізації християнської теології, зокрема, і в теології екзистенціальній.

Серед численного багатоманіття наукового доробку різних авторів стосовно контексту нашого дослідження варто, насамперед, виокремити монографії з серії “Kierkegaard Studies. Monograph Series” (34 томи) праці таких відомих дослідників як М. Нієнтід “К'єркегор і Вітгенштейн: “занурення в істину”” (2003, т. 7) [480], Й. Болдт “К'єркегорів “Страх і трепет” як образ його етичної концепції пізнання” (2006, т. 13) [283], Й. Шмідт “Поліфонія розмірковувань про невимовне: деконструкція, віра і К'єркегорова псевдонімічна література” (2006, т. 14) [539], М. Т. М'яленд “Аутопсія: самість, смерть і Бог після К'єркегора та Дерріди (2008, т. 17)” [469], А. Крічбаум “К'єркегор і Шляєрмахер: історико-систематичне дослідження поняття релігії” (2008, т. 18) [432], Д. Грінспен “Захоплення нескінченністю: К'єркегор, Арістотель і відродження трагедії” (2008, т. 19) [372], М. Б'єргсо “К'єркегорова доказова теологія: зв'язок з Богом та релігійність в повчальних промовах” (2009, т. 20) [281], К. Харрієс “Між нігілізмом і вірою: коментар до “Або/або”” (2010, т. 21) [388], Х. Шульц “Засвоєння і рефлексія: дослідження рецепції Серена К'єркегора” (2011, т. 24) [545], а також з серії “The Indiana Series in the Philosophy of Religion”, головним редактором якої довгий час виступав Мерольд Вестфаль, – Р. Холл “Слово і дух: К'єркегорова критика сучасної

доби” (1993) [380], Дж. Малдер “К’еркегор і католицька традиція: конфлікт і діалог” (2010) [476].

Серед незліченного масиву досліджень творчого спадку датського мислителя до різних аспектів його ідейного та методологічного впливу на теологію у своїх монографіях також зверталися Г. Дж. Блекхем [282], В. Вейнврайт [604], М. Вишоград [639], Дж. Воткін [607; 608], П. Гайденок [39; 40], Д. Гаувенз [368], Дж. Голомб [366], В. Гуарда [377], В. Дженкінс [406], М. Дулі [323], С. Еванс [340 – 344], Дж. Ельрод [329; 330], С. Еммануель [331], Д. Кангас [409], Дж. Капуто [302], К. Карлайл [304], Б. Кармс [428], М. Кіркпатрік [426], Ф. Коплстон [310], М. Кош [430], Ш. Крішек [433], Дж. Левелін [442], Дж. Ліппіт [441], К. Льовіт [445], Г. Маланчук [452], Х. Малік [453], Г. Маріно [455], Е. Муні [472], Р. Мюррей [477], Ш. Охара [484], К. Панза і Г. Гейл [489], Дж. Паттісон [492 – 494], Р. Пул [501], Е. Радд [533], Й. Рінглебен [525], Д. Робертс [526], П. Роде [161], П. Стокс [572], М. Строузе [573], В. Тізакірі [599], М. Уестон [613], С. Уолш [605; 606], М. Уотс [509], Х. Фергюсон [348], Дж. Феррера [349; 350], Р. Фрідмен [362], А. Ханней [384; 385], Дж. Хейл [378], М. Д. Хемпсон [383], Дж. Ховланд [401], Е. Л. Холл [379], Г. Хьофдінг [398], С. Шекспір [551], Ж. Шонбаумсфельд [542] та інші вчені. Вищезазначені монографії публікувалися переважно на основі дисертаційних розробок. Окремо у цій серії наукових праць відзначимо дисертаційні дослідження – Б. Крамера [431], К. Хінксона [397] та К. М. Левічової [94].

Важливими для нашого дослідження стали також і наукові статті з низки тематичних збірників, присвячених постаті та творчості датського мислителя: “К’еркегор – критична інтерпретація: міжнародний збірник есе” (1967) [264], “Нариси про К’еркегора” (1969) [338], “Хвороба до смерті: міжнародний коментарій К’еркегора. Том 19” (1987) [582], “К’еркегор в постсучасності” (1995) [414], “Кембриджський путівник по К’еркегору” (1998) [576], “Кант і К’еркегор про релігію” (2000) [410],

“К’еркегор після Макінтайра: нариси про свободу, нарратив та чесноти” (2001) [415], “К’еркегор і його сучасники: культура золотої доби Данії” (2003) [416], “Вправи в християнстві” (2004) [504], “Шляермахер і К’еркегор. Суб’єктивність і істина” (2006) [538], “К’еркегор і Левінас: етика, політика і релігія” (2008) [417], “Дослідження К’еркегора” (2008) [422], “Етика, любов і віра в К’еркегора: філософські заняття” (2008) [339], “К’еркегорова “Заключна ненаукова післямова”. Критичний путівник” (2010) [423], “К’еркегор як феноменолог: експеримент” (2010) [418], “К’еркегор і екзистенціалізм” (2011) [419] та ін.

У статтях, в тому числі з перерахованих вище збірок, проблему впливу К’еркегора на теологію висвітлювали наступні зарубіжні дослідники: Р. Адамс [268], Й. Дес [52], Д. Дерош [321], Л. Дюпре [326], Д. Ло [436], Дж. Мілбанк [465], С. Мінтон [466], Р. Нойхаус [136], Т. Полк [500], Р. Робертс [327], О. Ставцева [173], Г. Стрельцова [176], Т. Ягі [640] та ін.

Практично усі вони визнають беззаперечний вплив С. К’еркегора на розвиток теології, починаючи з другої половини XIX століття й до сьогодні. Піама Гайденко цей вплив вважає багатограним, виходячи з того, що “в сучасній філософії існує багато інтерпретацій к’еркегорового вчення: екзистенціалістська, протестантсько-теологічна, католицька, фрейдистська” [40, с. 13]. У третьому розділі “К’еркегор і західноєвропейська філософсько-теологічна думка кінця XIX – I половини XX століття” дисертації “Релігійна антропологія Сьорена К’еркегора”, інша російська дослідниця, К. М. Левічева, аналізуючи вплив датського мислителя на протестантський теологічний рух кінця XIX – початку XX століття, зокрема, на погляди К. Барта, Е. Бруннера, Р. Бультмана та П. Тілліха, наголошує: “У першій половині XX століття протестантська теологія сприймає і по-новому осмислює такі ідеї К’еркегора, як розрізнення первинного, “справжнього” християнства і офіційних інституційних його форм, поняття непрямого повідомлення, “нескінченної якісної відмінності” між людиною і Богом,

божественного “інкогніто”, парадоксу, інтересу і пристрасті до абсолютного, екзистенціального страху і тривоги тощо” [94, с. 134].

Сільвія Уолш у праці “Жити по християнськи: к’єркегорова діалектика християнського існування” (2005) [605] докладно аналізує к’єркегорову настанову про необхідність жити відповідно до моральних принципів християнства. Вона показує, що його “псевдонімічне авторство” спонукає читачів усвідомити сутність справжнього існування по-християнськи на вимогу “зворотньої діалектики”, у якій радість, щастя, благодать досягаються через страждання, відчай, самозречення, смерть у вірі та надії на Бога. В іншій праці “К’єркегор: розмірковування по-християнськи в екзистенціальний спосіб” (2009) дослідниця у визначенні важливості впливу К’єркегора на теологію виокремлює головні концептуальні положення його вчення, а саме – проблему феномену “одичного”, тлумачення християнства як існування-комунікації, небезпеки та ризиків усталеного сприйняття Бога, нашого людського становища, позначеного тривогою, гріховністю, відчаєм та постанням самості перед Богом, розумінням Христа як Абсолютного Парадоксу, Спасителя і Взірця для наслідування, осмислення сенсу життя в вірі, надії й любові, співвідношення релігії, культури та суспільства. Аналізуючи рецепцію ідей датського мислителя, американська дослідниця наголошує на тому, що саме протестанські теологи зазнали його впливу й, насамперед, Карл Барт, Еміль Бруннер, Пауль Тілліх, Рудольф Бультман, Дітріх Бонхьоффер, Фрідріх Гогартен, Пітер Форсайт та Рейнгольд Нібур, а також католицькі мислителі – Еріх Пшівара, Романо Гвардіні, Корнеліо Фабро, Ганс Урс фон Бальтазар та Анрі де Любак [606, с. 200 – 201].

Л. Дюпре в критиці сучасної доби використовує працю К’єркегора “Хвороба до смерті” і приходять до висновку, що для датського мислителя “проблема сучасної культури, фатично, релігійна” [326, с. 35]. Дж. Мілбанк, з одного боку, конкретизуючи, а, з іншого, узагальнюючи роль та значення впливу К’єркегора на сучасну пост-секулярну філософію, зауважує: “У “Понятті страху” К’єркегор зробив екстраординарну річ: замість того, щоб

залишити сучасну проблематику невизначеності нескінченного в якості підґрунтя для теології, він зробив її основою всієї догматики, розмістивши в її серці гріхопадіння та спокутування” [465, с. 73]. Г. Я. Стрельцова, розкриваючи парадоксальну сутність філософії датського мислителя, зазначає, що “феномен унікальності релігійної віри, настільки ретельно досліджений К’еркегором, був спочатку заданий його екзистенціальною установкою в тлумаченні особистості і всієї її духовної діяльності” [176, с. 7]. Водночас С. Еванс у своїх працях розвінчує стереотип традиційного сприйняття К’еркегора як затаєного ірраціоналіста і доводить, що він був не ворогом розуму, а просто ставив християнство вище розуму [344, с. 117 – 118].

Провідний сучасний британський систематичний теолог і англіканський священик, відомий дослідник творчості С. К’еркегора Джордж Паттисон проголошує, що “бачить ключовий внесок К’еркегора в світське богослов’я у формі, закладеній ним ще п’ятдесят років тому. У найпростішому варіанті це означає, що К’еркегором проблематизується ідентифікація Церкви як законної форми історичного прояву християнства”, адже “індивідуум” шукає Бога, насамперед, на одинці з Христом і природа цих взаємовідносин з Христом, зрештою, перебуває поза будь-яким зовнішнім посередництвом” [494, с. 202]. Дане твердження виступає лейтмотивом практично усіх досліджень, присвячених К’еркегору, втім не кожний інтерпретатор відкрито про це заявляє.

Як одного з творців сучасної богословської думки розглядає К’еркегора і Джулія Воткін у однойменній праці “К’еркегор” (1997), передостанній розділ якої присвячений висвітленню впливу датського мислителя на християнську традицію. Дослідниця доводить, “якщо розцінювати “вплив” як стимул до творчого мислення, то К’еркегор як джерело натхнення залишився позаду руху, відомого як “екзистенціалізм”. Це натхнення було втрачене, насамперед, К. Ясперсом і М. Гайдеггером, а висновки Ж.-П. Сартра К’еркегор, якби був живий, категорично б заперечив [597, с. 98]. Водночас,

Дж. Воткін пише і про неоднозначну “змішану реакцію” на ідеї датського мислителя Карла Барта, який на ранньому етапі своєї творчості був ним зачарований і здобував натхнення з його праць. Проте, згодом К. Барт у к’єркегорових “Вправах в християнстві” почав навіть вбачати “загрозу для Євангелія благодаті Божої” і вирішив, що к’єркегорове “фокусування на людині шкодить зборам і церковній громаді, церковній місіонерській діяльності та її соціальним і політичним завданням” [597, с. 100].

Дослідниця наголошує й на тому, що “Барт пропустив значення сократичної форми к’єркегорової комунікації, яка дозволила данському мислителю обговорювати з читачем розмаїтість несхожих способів і перспектив; він також, здається, пропустив сутність балансу, який спонукав К’єркегора щоразу підкреслювати, що такий його богословський акцент виступав необхідним корегувальним засобом, таким, що не повинен використовуватися без подальшого сум’яття в якості норми для іншого покоління у іншій ситуації. У К’єркегора акцент на індивідуумі врівноважується його позитивним підходом до виникнення спільноти (через початкову зміну людини) в праці “Справи любові” і його акцент на суб’єктивності врівноважується його реалістичним проникливим схоплюванням питань, що оточують індивідуальне ставлення кожного до віри відносно об’єктивного змісту християнства” [597, с. 101]. Виходячи з такого роз’яснення особливостей мислення К’єркегора, Дж. Воткін і пояснює, чому саме низка різнопланових мислителів змогли знайти у ідеях “Великого данця” джерело натхнення по відношенню до їхньої сучасної ситуації, маючи на увазі, насамперед, Р. Бульмана, П. Тілліха і Д. Бонхьоффера.

Дослідниця виявляє вплив ідей С. К’єркегора на бульманівську концепцію одкровення, на формування принципу протиставлення мислення та реальності, історичного характеру людського життя і проблеми наближення до об’єктивної істини, і наголошує, що цей вплив, переважно, здійснювався крізь призму поглядів Барта та Гайдеггера. В мисленні Тілліха,

зокрема, у його концепції “граничного інтересу”, на думку Дж. Воткін, також простежується к’еркегоровий аналіз людської ситуації, ставлення до людської свободи, вибору і віри. “Центральна теза основної роботи Бонхьоффера *“Ціна учнівства”* (1937), – пише вона у своїй праці, також дуже нагадує К’еркегора у його протесті проти “дешевої благодаті”, яка поширюється в доктринах, обрядах і установах офіційної церкви. Як і К’еркегор, Бонхьоффер закликає до “справді цінної благодаті”, справжнього учнівства, яке є слухняним і винятковим слідуванням Ісусу. ... Незважаючи на критичне ставлення до Барта, Бультмана і Тілліха, Бонхьоффер чітко відображає також акценти, що з’являються в авторстві К’еркегора про божественне створення себе у благодаті в своєму повсякденному етико-релігійному існуванні на відміну від хибних людських зусиль по творенню себе чи всередині, чи поза “організованим” християнством. У той час як конкретні посилання на К’еркегора розкидані в працях Бонхьоффера, він явно читав глибоко К’еркегора, і він схоплює всі настанови к’еркегорових коментарів *“Двох століть”* щодо кількісно-усвідомленого, мас-медіа віку, в якому індивідуум, котрому хоча й загрожує ситуація, породжена ним, таки зробить стрибок в обійми Бога. Звичайно, сам Бонхьоффер забезпечив живою ілюстрацією те, що може означати – прийняти Євангеліє серйозно у к’еркегорових термінах” [597, с. 102 – 103].

К’еркегор безумовно з великою пророчою проникливістю передбачив народження тієї культурної пастки, у якій людина перетворюється на знеособлену істоту, і змушена відшукати собі існування, що ґрунтуватиметься на “рівності перед Богом, і рівності з усіма людьми”. Це і є основний лейтмотив творчості датського мислителя, який, з одного боку, так до кінця і не зрозумів Л. Шестов, а, з іншого, здобув подальший розвиток в європейських інваріантах християнської теології.

Вітчизняна “К’еркегоріана”, якщо під цим терміном мати на увазі позитивно спрямовані дослідження творчості данського мислителя, розпочалася в Україні, насамперед, працями К. Ю. Райди [153 – 156; 158;

159] та виходом збірника виступів учасників міжнародної конференції у Львові у 1998 році [195]. Продовженням цього досвіду стали публікації двох збірників статей учасників київської міжнародної конференції, присвяченої вшануванню 200-річного ювілею від дня народження С. К'єркегора, які були видані Інститутом філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України та Бібліотекою С. К'єркегора ім. Едни та Говарда Хонгів коледжу ім. св. Олафа у Нортфілді (США) [71], а також виданням матеріалів цієї конференції у Болгарії Центром дослідження людини “Humanus” з м. Пловдив, Східно-європейським Інститутом дослідження праць С. К'єркегора Костянтинова Університету у м. Нітра (Словаччина) як організаціями-співзасновниками конференції [564].

Серед інших українських релігієзнавців та філософів різноманітні аспекти впливу ідей С. К'єркегора на теологію також висвітлювали М. Боровий [27], С. Голотін [44], А. Дахній [49; 50], Г. Ємельяненко [57; 59; 60; 140], А. Залужна [62 – 65], О. Онищук [141], В. Петрушов [147 – 150], Л. Стасюк [175], С. Таранов [180], Т. Ярошенко [259 – 261] та ін.

У дисертаційному дослідженні “Трансформація релігійно-моральної проблематики в нігілістично орієнтованому екзистенціалізмі” (2002 р.) та низці своїх статей А. Є. Залужна називає С. К'єркегора “нігілістично орієнтованим екзистенціалістом”, який у релігійному усуває етичне та моральне. З цим не погоджується інша дослідниця спадку данського мислителя Г. Д. Ємельяненко, визнаючи такі висновки “доволі дивними” [59, с. 15]. Вочевидь, А. Є. Залужній не вдалося вірно витлумачити сенс осмислення К'єркегором граничних ситуацій в людському існуванні, можливо і трагічних за своєю сутністю, утім таких, що жодним чином не стають передумовою нігілізму. Якщо ж взяти до уваги, що і парадокс, і абсурд, і відчай, і тривога, і жах, і навіть страждання, можуть бути і своєрідним підґрунтям до духовного, високоморального зростання людини, її внутрішнього переродження, і додати до цього інтенції та етичні висновки данського мислителя, то стає зрозумілим, що релігійне й релігія загалом (в

переосмисленні С. К'єркегора) не усувають етичне чи моральне, а, навпаки, закладають підвалини у формування “екзистенціальної етики” та “нової моралі”, якісно відмінної від вихолощеної моральності, моралізаторства аж занадто поширеного у сучасному суспільстві. З огляду на це, не вірно також “С. К'єркегора визнати фундатором і творцем філософії страждання у європейському філософському дискурсі”, як це робить у своїх працях Т. М. Ярошенко.

Підвалини творчості Л. Шестова аналізували В. Ф. Асмус [5], А. В. Ахутін [6], І. В. Башенко [10], Н. К. Бонецька [25], В. П. Візгін [31], О. Д. Волкогонова [33], К. В. Ворожихіна [35], І. І. Гетман [43], Г. Груца [375], В. Л. Курабцев [89 – 91], Дж. М. МакЛахлан [463], А. Маколкін [116], Н. В. Мотрошилова [132], В. Б. Окороков [138], В. М. Петрушов [148], К. Ю. Райда [153; 156; 158], Б. Г. Соколов [168], С. В. Таранов [177; 179], М. Фінкенталь [353], С. Г. Черепанов [213], Я. І. Ширманов [253] та інші дослідники. На суперечностях в розумінні та інтерпретації Л. Шестовим ідей С. К'єркегора одним з перших наголошував у статтях “Лев Шестов і К'єркегор” (1936) [11] та “Основна ідея філософії Льва Шестова” (1938) [12] його колега і, водночас, опонент – М. Бердяєв. Він підкреслював, що “саме заперечення, а не аргументація, й туга за вірою, а не сама віра, є сильним аспектом ідей Шестова. Книги його швидше залишають враження, що останнє слово належить розуму, загальнообов'язковим істинам, моралі, необхідності, неможливості звільнення від мук для Ніцше і К'єркегора”. Однак, “для Л. Шестова, – як це вважав М. Бердяєв, – нічого не важить божественна жертва любові, божественне розп'яття, він це сприймає як обмеження волі і всемогутність Бога. У нього виявляється спадок юдаїзму. Для Л. Шестова недопустиме втілення Бога в людині. Бог став людиною – йому це здається прийнятним для розуму і вигадкою розуму, в той час як для розуму це незбагненна таємниця і парадокс. Хай вибачить мені борець проти розуму, але я тут бачу в ньому раціоналіста. Як це не дивно, але Л. Шестов бачить в релігії, особливо християнській релігії, “опіум для народу”,

замасковані розум і мораль, які зміцнюють буденність через обітницю вигаданої вічності, вигаданого духовного світу” [11].

Бердяєв також категорично заперечував і пасивність людини перед Богом, яку проповідував Шестов. Відкидав Бердяєв і буквально, біблійне, розуміння Шестовим знання, як першопричини усіх нещасть людини. Бердяєв тлумачить знання діалектично, як один з проявів людської активності, що, з одного боку, може бути поневолювачем людини, а, з іншого, її служником. “Головний філософський недолік Л. Шестова я бачу в тому, що він не встановлює розрізнення в формах і в ступенях знання” [11, с. 406]. “Я дуже співчуваю проблематиці Льва Шестова і мені близький мотив його боротьби проти влади “загального” над людським життям. Але я завжди розходився з ним в оцінці пізнання, не в ньому бачу я джерело необхідності, що тяжіє над нашим життям. Тільки екзистенціальна філософія може пояснити, в чому тут справа” [12, с. 413], – читаємо у Бердяєва. Як бачимо, хоча Бердяєв і не заперечує значущість праць Шестова, втім доволі скептично ставиться до можливості віднесення його спадщини до екзистенціальної філософії.

Якщо Л. Шестов критикує С. К’єркегора за неправомірну інтерпретацію біблійних текстів з позиції єдино усталеного розуміння, єдино усталеного смислу, що “вкладений” у біблійну символіку історично існуючою, наявною в часі спільнотою людей, – як це стверджують сучасні вітчизняні дослідники, – смислу, який виглядає як незмінна й очевидна істина, то М. Бердяєв, навпаки, розглядаючи і теологію християнства, і релігію як відображення історичного руху духовного, як уособлення досвіду духовного самоздійснення людства, виходить на історичну змінність смислів релігійної свідомості, проблему протилежностей і протистояння руху релігійної духовності людства об’єктивованим образам цієї духовності – теологічній текстуальній символіці й принципам релігійно освяченої культури” [153, с. 43 – 44].

Сьогодні специфіка інтерпретації Л. Шестовим екзистенціально-теологічних поглядів С. К'єркегора також залишається не повністю дослідженою темою.

Європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології представлені у XX столітті також і експлікацією гайдеггерівської методології в “антропологічному обертанні” трансцендентального томізму Карла Ранера. Й до сьогодні відкритим залишається питання щодо специфіки ідейного та методологічного впливу екзистенціалізму на погляди К. Ранера, зокрема, на його теологію та аксіологію. Також не повністю висвітленою є проблема визначення місця екзистенціальної етики в трансцендентальному томізмі Карла Ранера та її значенні для трансформації ціннісних підвалин християнської культури. У своїх дослідженнях творчий спадок німецького теолога розглядали П. Берк [296], Дж. Бонсор [289], В. Дайч [327; 328], П. Дженкінс [405], Д. Дьяков та А. Мартисевич [53], Ф. Ендеан [333 – 336], П. Еппе [337], Дж. Келлі [411], К. Кілбі [424; 425], Д. В. Кір'янов [73; 74], С. А. Коначева [80; 81], Ш. Н. Крейго-Снелл [312], Б.-Ю. Ю. Кузьміцкас [88], Р. Леннан [438], Б. Лінейн [440], А. Лозінгер [444], Г. А. МакКул [460], Д. Марміон [306], Б. Маршалл [458], Л. О'Донован [483], М. Перселл [507], Д. Пікарські [498; 499], Х. Расселл [535], І. Рождественська [162], В. Стохрер [571], І. С. Хромець [208; 209], Дж. Шевеленд [553], О. М. Шепетяк [249], Т. Шієн [551] та інші дослідники.

При цьому Д. Дьяков та А. Мартисевич стверджували, що “... філософія екзистенціалізму ... справила чималий вплив на християнську теологію, зокрема, і теологію католицьку, що концептуально оформилось в екзистенціальному неотомізмі. Саму ж філософію екзистенціального неотомізму можна розглядати і як проект раціоналізації екзистенціалізму, що знову експлікує початковий вектор впливу, спрямований від християнської теології до філософії екзистенціалізму, але на більш локальному рівні” [53, с. 193 – 202]. Ф. Ендеан, розмірковуючи про перспективи ранерівської теології, зауважує: “погляди К. Ранера стосовно інтерпретації “отримання

благодаті” закладають основу для розрізнення між філософією та богослов’ям, розумом та одкровенням саме так, що його теорія християнського прийняття рішень розмиває межі між моральною та аскетичною теологією – або, в теперішніх умовах, між етикою та духовністю. Адже є, на думку мислителя, певні обов’язки, певні етичні істини, які ми виявляємо в межах процесів, які можна умовно позначити, як “духовність” [326, с. 56].

Міркування К. Ранера з приводу етики та духовності, таким чином, відкривають значний діапазон проблем, які залишаються досьгодні невіршеними. Сутність цих проблем складють такі стрижневі поняття ранерівської екзистенціальної етики, як “доступність благодаті”, “проблема вибору”, “теологія свободи”, “проникливість”, “любов до ближнього та любов до Бога”, “можливість божественного одкровення”, “таємниця смерті”, “вірність совісті”, “християнська ідентичність та віра” тощо.

У працях К. Кілбі порушуються проблеми актуальності теології К. Ранера на фоні глобальних процесів всередині християнської церкви. Особливу увагу в своїх дослідженнях (“Карл Ранер: теологія та філософія”, “Стисла передмова до Карла Ранера” та ін.) вона приділяє розгляду поняттєвого ядра теологічної концепції К. Ранера [424; 425]. Однак, і в її академічному викладі не повністю висвітлюються означені вище поняття, які ми надалі й спробуємо проаналізувати.

Б. Лінейн досліджує етичне спрямування вчення К. Ранера, стверджуючи, що: “...Етичні програми, закладені в теології К. Ранера, не постулюють визначені моральні норми, а принципово нову “етику проникливості” [440, с. 160].

У другій частині “Богословських досліджень” “Кембриджського путівника по Карлу Ранеру” (2005) Френсіс Шюслер Фіоренза, аналізуючи методологічні підвалини теології Карла Ранера, наголошує на тому, що багато дослідників співвідносять ранерівський “трансцендентальний метод” з кантіанським розумінням поняття “трансцендентального”, що не відповідає

дійсності, оскільки Ранер “використовує гайдеггерівське визначення “трансцендентального” в антропологічному сенсі, особливо, щодо осмислення людського способу існування. У працях Ранера, на думку Ф. Фіорензи, “йдеться про історично зумовлений людський досвід благодаті, а часте і різноманітне використання ним терміну “трансцендентальне” позначає трансцендентальне переживання, трансцендентальні роздуми, пізнання та рефлексію, трансцендентального суб’єкта, трансцендентально-антропологічний спосіб задавати питання, зрештою, трансцендентальний метод і трансцендентальний досвід. А широта використання Ранером терміну “трансцендентальне” вказує як на його ключову роль, так і деякий “люфт” у його значенні” [354, с. 77].

Таким чином, незважаючи на поодинокі дослідження зі скрупульозним ставленням до вивчення спадщини німецького теолога, зокрема, і до проблеми коректного розуміння філософських, методологічних підвалин його теології, екзистенціальні витoki його вчення, взаємозв’язок його теології з філософією екзистенціалізму, визначення ролі та значення ранерівської екзистенціальної етики для оновлення релігійної свідомості в сучасній християнській культурі, методологічне та ідейне взаємовідношення гайдеггерівської екзистенціальної аналітики буття з процесом “антропологічного обертання” теології К. Ранера, на нашу думку, потребують більш ґрунтовнішого аналізу.

Якщо одним з головних “екзистенціальних” реформаторів католицизму виступав К. Ранер, то місце головного “екзистенціалістського модернізатора” православ’я у ХХ столітті належить представнику киево-паризької школи – М. О. Бердяєву. Його екзистенціальна діалектика через своєрідну інтерпретацію сенсу християнських догматів, ствердження визначальної ролі духовного ества людини, її божественної природи і творчого потенціалу відображає та розвиває вчення С. К’єркегора у ХХ столітті. Проте, до 1991 року на Україні ідеї С. К’єркегора і М. Бердяєва у відповідності до пануючої ідеологічної доктрини розцінювалися негативно. За М. Бердяєвим “тягнувся

шлейф”, начебто «реакційного філософа, учасника дореволюційних російських “Вех”, а С. К’єркегор вважався виразником занепаду буржуазного суспільства, “оспівувачем туги, жалю, жаху” і тому подібних нісенітниць. Лише у незалежній Україні почали писати про те, що: “... М. О. Бердяєв ..., розглядаючи і теологію християнства, і релігію як відображення історичного руху духовного, як уособлення досвіду духовного самоздійснення людства, виходить на історичну змінність смислів релігійної свідомості, проблему протилежностей і протистояння руху релігійної духовності людства об’єктивованим образом цієї духовності – теологічній текстуальній символіці й принципам релігійно освяченої культури” [153, с. 43 – 44]. Для того, щоби теоретично встановити розрізнення поміж сартровим варіантом екзистенціалістського мислення та екзистенціально-релігійною філософією С. К’єркегора, М. Бердяєва, Г. Марселя та інших мислителів, у вітчизняній історико-філософській науці також було започатковане й методологічне, категоріально-понятійне розрізнення “екзистенціального”, “екзистенційного” та “екзистенціалістського” мислення, яке і сьогодні дозволяє краще зрозуміти специфіку сутності філософсько-релігійного мислення М. Бердяєва, зокрема, переосмислення ним постулатів догматичного православ’я, значення християнства у наш час (і, зокрема, проблеми екзистенціального витлумачення благодаті, одкровення, боговтілення, благочестя, спасіння, боголюдської природи Христа, духовності, релігії та церкви і т. і.).

До аналізу праць М. Бердяєва протягом останніх десятиліть зверталися як українські, так і зарубіжні дослідники, зокрема, Є. А. Вологін [34], П. П. Гайденоко [38], Р. О. Гальцева [42], Р. А. Горбань [45; 46], Т. В. Кононенко [84], Ф. Лінд [439], Д. Лоурі [446], Є. В. Лямцев [108], А. В. Овсянніков [137], Д. Річардсон [522], Дж. Сівер [548], Г. А. Слейт [559; 561], М. Спінка [565], П. С. Ставров [172], С. А. Титаренко [191; 192], Г. П. Федотов [196] та ін.

У збірнику “Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі” (2003), присвяченому 125-річчю з дня народження видатного мислителя, представлені, наприклад, праці Б. І. Бичка [19], І. В. Бичка [20], Т. М. Дерев’янка [51], С. Б. Кримського [87], В. В. Ляха [109], О. Г. Мисливченка [134], А. О. Осіпова [142] та інших вчених.

На питання про те: “Чи був Бердяєв екзистенціалістом?” – у своїй статті спробував відповісти і О. Г. Мисливченко, який, зрештою, зараховуючи Бердяєва до когорти мислителів нового, некласичного типу філософствування, зазначив, що М. Бердяєв і “предмет, і завдання власної філософії визначає з екзистенціально-антропологічних позицій: філософія покликана пізнавати буття з людини і через людину, здобуваючи власний смисл в духовному досвіді і духовному житті” [134, с. 127]. На противагу гайдеггерівському песимізму Бердяєв “бачить власне завдання в тому, щоб розвивати екзистенціальну діалектику божественного і людського, яка здійснюється в самій глибині буття людини. При цьому використовується метод творчої інтуїції, інтуїтивного розкриття універсального в індивідуальному, особистісного характеру духовно-релігійного досвіду” [134, с. 128]. Зрештою, на думку Мисливченка, Бердяєва “радіше варто було б назвати екзистенціально мислячим філософом, а не просто правовірним послідовником філософії екзистенціалізму як усталеної течії з притаманною їй термінологією”. Адже “поняття “екзистенціальний тип мислення” і “екзистенціалізм”, – стверджує він, – не одне і те ж саме. Перше має більш широкий характер і позначає метод філософствування, притаманний не лише теоретикам екзистенціалізму, але й філософії життя, творчості Достоевського та інших “екзистенціальних” письменників. І не випадково сам Бердяєв в різних місцях визначає власні погляди не лише як філософію “екзистенціалістського типу”, але й як персоналізм і есхатологічну метафізику” [134, с. 130].

На свій манер визначає філософію М. Бердяєва і П. Г. Федотов: “Бердяєв говорить про Царство Боже як про кінцевий ідеал, але Царство будується не

лише Богом, але і зусиллями людини. Так релігійна філософія Бердяєва стає не стільки вченням про Бога, скільки вченням про людину: антропологією в богословському сенсі” [196, с. 397].

Про суголосність бердяєвського вчення ідеям К’єркегора пише і Джордж Сівер [548].

“Філософія М. О. Бердяєва є явищем часу, коли догмат сприймався не як об’єкт ірраціонального до себе відношення – віри, а як об’єкт інтелектуального осягнення, стверджує і Є. А. Вологін, зазначаючи при цьому, що бердяєвська філософія – “це взірць недогматичного сприйняття християнства емансипованою особистістю” [34, с. 89].

На інших аспектах інтерпретації християнської догматики Бердяєвим, який “ставить питання про повне усунення карного елементу з релігійної віри та релігійної свідомості, – акцентує увагу і Р. А. Горбань. – Духовне спасіння він розуміє як досягнення довершеності, адже Богові потрібен не викуп, а реальна зміна людини, її преображення, йдеться не про знищення гріха, а просвітлення. У працях “Про призначення людини” (1931), “Екзистенціальна діалектика божественного і людського” (1947), “Істина і одкровення” (1947) філософ пропонує відносини між Богом і людиною розглядати з позиції екзистенціальної діалектики” [46, с. 97].

Розглядаючи проблему самореалізації людини в сучасному світі та аналізуючи працю Бердяєва “Доля людини в сучасному світі” (1930), професор В. В. Лях відзначає і те, що: “Сучасне становище людини в світі засвідчує, що в усіх своїх вимірах людина втрачає гуманістичну духовну сутність. ... становлення масового суспільства і людини-маси зумовлювало знецінення особистості, існуюча формальна свобода заперечувала реальну духовну свободу, “демократизований гуманізм” ніс в собі зневагу до конкретної людини. На думку Бердяєва, навіть християнство в сучасному вигляді є дегуманізованим віровченням. ... Потрібно створювати певного виду “нову духовність”, або точніше “нову християнську духовність”” [109, с. 194].

Надзвичайно плідними видаються й спостереження та висновки, зроблені щодо ідейної спадщини М. О. Бердяєва Б. І. Бичком, який відзначав і те, що “головний зміст антропологізму у Бердяєва нерозривно пов’язаний з проблемами творчості та свободи, що було надзвичайно далеке від православної догматики. ... що православ’я російської церкви, яке спиралося на ідею сербського монаха Філофея “Москва – третій Рим”, нерозривно пов’язане з деспотизмом. ... Саме тому православна церква, що злилася з жорстоким монархічним самодержавством, і сама набуває того догматизму і деспотизму, який дуже далекий від антропологічності. ... Бердяєв протиставляє раціоналістичність богословських систем тому ірраціоналістичному розумінню людського буття, яке ним вкладається в “подвійну”, внутрішньо суперечливу природу людини. Бог діє в порядку свободи, а не в порядку об’єктивованої дійсності. Він діє духовно, а не магічно. Бог є Дух. Промисел Божий можна розуміти лише духовно, а не натуралістично. Бог присутній не в імені Божому, не в магічній дії, не в силі цього світу, а у всякій правді, в істині, красі, любові, свободі, творчому акті” [19, с. 202 – 203].

А. О. Осіпов, неначе продовжуючи думку Б. І. Бичка, занотовує, що: “... у своїх розробках нових форм духовності, “нової релігійної свідомості” М. Бердяєв виходить з того, що офіційна церковна релігійність, акцентуючи увагу на смиренності, особистісному спасінні як основному засобі духовного подвижництва, значно обмежує, стримує і спотворює дійсні витoki духовності як шляху наближення людини до Абсолюту. Такі ідеї М. Бердяєва, як виправдання життя творчістю і протиставлення послушництва творчості, творчої енергії божественного еросу... і виявляють засади формування сучасної парадигми духовності” [142, с. 213 – 216].

С. А. Титаренко у праці “Специфіка релігійної філософії М. О. Бердяєва” неначе підсумовуючи бердяєвознавчий дискурс у ракурсі нашого дослідження також зауважує, що: “Якщо умовно розділити всіх філософів на дві категорії – есенціалістів і екзистенціалістів, то можна з

упевненістю сказати, що в історико-філософському дослідженні для першої категорії виявлення комунікативної спрямованості тексту і його завдання носить периферійний характер, а для другої воно має центральне значення. Оскільки Бердяєва можна однозначно віднести до другої категорії, питання про з'ясування даної специфіки його творчості є актуальним завданням сучасного бердяєзнавства. Незважаючи на те, що в багатьох дослідженнях висловлені дуже цінні ідеї, які прояснюють специфіку творчої роботи російського філософа в цілому, концептуального осмислення даної проблеми ще не досягнуто” [191, с. 50].

До проблеми співвідношення екзистенціалізму та католицизму, а також до інтерпретації поглядів Жака Марітена, зверталися Дж. Амато [274], Б. Губман [48], Р. Деннехі [316; 317], Д. Дьяков та А. Мартисевич [53], Д. Кір'янов [74], Дж. Купер [309], Т. І. Леонт'єва [96], І. С. Матвієнко [128], К. Райда [153], Й. Райтер [519], Р. Роял [532], Дж. Шелл [536], Х. Янг [407] та інші дослідники. Так, Д. Дьяков та А. Мартисевич наголошували на тому, що для Ж. Марітена характерним було “визнання цінності суб'єкта в якості природної і необхідної структури, що загалом характерно для філософії екзистенціалізму” [53, с. 197]. Для цих дослідників філософія неотомізму виступає проектом, близьким за своїми базисними теоретичними установками до раціоналізації екзистенціалізму, а “змістовний збіг моментів філософії екзистенціалізму й католицької традиції ХХ століття є результатом не випадкової конвергенції, а взаємодії, яка має складний і неоднозначний характер” [53, с. 200 – 201].

Д. В. Кір'янов називає вчення Ж. Марітена то “критичним реалізмом”, то “екзистенціальним томізмом”, то “інтелектуальним екзистенціалізмом”. Російський дослідник, з одного боку, доводить, що “екзистенціальний томізм, на відміну від аристотелівського шкільного томізму, прагнув застосувати досягнення схоластики до широкого спектру сучасних проблем”, і що цей напрямок і досі перебуває під переважним впливом Ж. Марітена, що завдяки застосуванню томістської філософії до широкого спектру проблем

сучасності Марітен був головною силою католицизму протягом минулого століття”, а характерними рисами його “інтелектуального екзистенціалізму” були: 1) інтуїція буття, 2) первинність акту існування, 3) метафізична доктрина суб’єкта, 4) інтеграція інтуїції з концептуальною функцією судження” [74, с. 115 – 118].

Т. І. Леонтєва також високо оцінює внесок Марітена в модернізацію традиційного католицизму: “Екзистенціальний поворот “вічної філософії” пов’язаний з ім’ям Ж. Марітена, саме його праці лягли в основу постанов Ватиканського собору. Для католицької філософії вже після соборного періоду характерна тенденція євангелізації всього людства. Цілком логічно, що з’являються такі напрямки досліджень католицьких філософів як: теологія культури, теологія праці, теологія миру, теологія особистості. Основною метою праць Ж. Марітена є доказ того, що людина – закономірна ланка в ієрархії божественного творіння” [96, с. 91 – 92].

Джон Купер у праці “Теологія свободи: спадщина Жака Марітена та Рейнгольда Нібура” (1985) [309] головну заслугу марітенової модернізації, екзистенціалізації католицизму, його своєрідне повернення в антропологічне русло та реанімацію здатності до адекватної відповіді на швидкоплинні зміни в соціальному та культурному житті християнської спільноти та людства загалом, вбачає у формулюванні та обстоюванні французьким неотомістом концепції практичної мудрості, заснованій на благодійності і розсудливості, справедливості і любові – тих морально-ціннісних постулатах, які, на думку дослідника, і мають закласти фундамент нової екуменічної політичної теології, завданням якої стане пошук вірного шляху до всезагального блага та справжньої свободи.

Вагомим здобутком в переосмисленні не лише спадщини Ж. Марітена в ХХІ столітті, але й ролі релігії загалом як запоруки збереження духовної сутності людини та розширення меж її пізнання у наш час, став періодичний вихід у світ колективних монографій та збірників статей під егідою американської марітенівської асоціації: “Жак Марітен: людина та її

метафізика” (1988) [403], “Від смерканку до світанку: культурне передбачення Жака Марітена” (1990) [361], “Майбутнє томізму: спадок Марітена” (1992) [579], “Свобода, добродіє і загальне благо” (1995) [358], “Постмодернізм і християнська філософія” (1997) [503], “Віра, наука і культура в ХХІ столітті” (2002) [346], “Марітен і безліч способів пізнання” (2002) [406], “Сутність істини: есе на пошану Жака Марітена” (2004) [598], “Марітен і Америка” (2009) [456], “Людська особистість і культура свободи” (2009) [580]. Загальним лейтмотивом цих праць є визнання того, що у ХХІ столітті суспільство стикається з глибокими проблемами, ігнорування яких в майбутньому може призвести до небезпечних наслідків. Адже нестримний розвиток технологій в інформаційному суспільстві, на їхню думку, значно випереджає моральне і релігійне вдосконалення людства. Автори порушують проблему людської свободи, з різноманітних ракурсів розглядають окремі аспекти складних антропологічних питань в контексті найважливіших соціальних проблем сучасності. Цінними для нашого дослідження у цих збірниках є розвідки Д. Арієса [271], Д. Асселіна [273], В. Бойла [290], Л. Вестри [632], Р. Деннехі [317; 318], Дж. Каліфано [298; 299], Дж. Канзаса [429], В. Кюайса [434], Р. МакІнерні [462], Ч. О’Доннелла [481], М. Паджа [506], Дж. Паппіна [490], Р. Рояла [531], Б. Світмена [574], К. Тонера [594], М. Торре [595], Х. Уолдріна [635], Д. Фітцджеральда [355]. Втім, і інші дослідники у спробах вирішення проблем розуміння боговтілення, меж дієвості розуму та свободи, значення любові в християнській антропології, неоднозначності людської автономії, релігійної свободи в умовах сучасної кризи католицизму, співвідношення церкви і держави, влади та всезагального блага, свободи та спокути, свободи і толерантності, свободи і відповідальності, покладаючись на авторитет Ж. Марітена, часто посилаються на його праці, ведуть діалог чи полемізують з ним.

Водночас, серед багатоманіття наукових праць, присвячених дослідженню спадщини Ж. Марітена, фактично відсутній інтерес до

започаткованого у його теології розподілу екзистенціалізму на екзистенціальний екзистенціалізм та екзистенціалізм академічний, що на нашу думку, свідчить про певну прогалину в вивченні специфіки розуміння видатним неотомістом феномену екзистенціалістського мислення. Тому, як саме, і на якому підґрунті вибудовував Марітен своє вчення, і буде присвячений один з підрозділів даного дослідження.

У протестантському теологічному русі першої половини ХХ століття визначне місце займає і постать Дітріха Бонхьоффера – “пастора, мученика, пророка та праведника, одного з найцікавіших і складних фігур двадцятого століття” [464], неординарного мислителя, якому вдалося “співвіднести свій час з вічністю” [475]. Передбачення німецького теолога про виникнення “безрелігійного християнства” в “повнолітньому світі” заклали канву для дискусій, суперечок, роздумів серед філософів, теологів, духовенства та атеїстів в сучасну добу. Філософські, релігійні та етичні погляди мислителя є вкрай актуальними сьогодні та потребують переосмислення і задля ефективного вирішення проблем, пов’язаних зі збереженням духовних підвалин людського буття в умовах технократичного та інформаційного поступу.

Серед численних досліджень, присвячених творчості Д. Бонхьоффера, до предмету дослідження дисертації тією чи іншою мірою дотичні праці таких авторів, як Г.-Ю. Абромайт [267], В. В. Антропов [2], Р. Арнетт [272], Є. В. Барабанов [8], Е. Бетге [278; 279], Е. Г. Вендель [612], Дж. Вебстер [610], К. Браун [292], С. Ейк [269], М. Кіркпатрік [426; 427], Ч. Марш [457], Ю. Мольтман [470], Л. Расмусен [516], Дж. Річмонд [523], Ю. В. Сіріченко [163], Дж. Ш. Спон [566], Дж. Стекхаус [567], Д. М. Угринович [189], Е. Фейль [347], Е. Юнгель [408] та ін. Зокрема, у Є. В. Барабанова знаходимо загальну характеристику тенденції до екзистенціалізації католицизму: “Справжніми вчителями були проголошені апостол Павло і Лютер, К’єркегор і Достоевський, методом мислення – парадокс, вихідною позицією – усвідомлення непереборного для розуму

розриву між Богом і людиною, святинею і гріхом, словом Бога і словом людини. Біблійна діалектика (або, як згодом стали її називати, екзистенціальна діалектика) відчаю і надії, прокляття й милості, зневіри і спасіння зайняла місце раціоналістичної діалектики відсторонених категорій” [8, с. 15 – 16]; у монографії Ганса Юргена Абрамайта “Таємниця Христа: практична христологія Дітріха Бонхьоффера” (1991), яка є однією з найгрунтовніших праць, присвячених дослідженню теології мислителя, знаходимо обґрунтування її значущості для світоглядного оновлення і філософії, і етики у наш час [269, с. 355]; Ю. В. Сіріченко пише про “типову для сучасної протестантської теології тенденцію антропологізації християнського вчення на основі його пантеїстично-етичного тлумачення у вченні Д. Бонхьоффера” [167, с. 168] тощо.

Колін Браун у своїх працях розмірковує про приналежність Д. Бонхьоффера до “нового радикалізму”, про місце його ідей у традиціях, започаткованих, з одного боку, К. Бартом, а, з іншого боку, Бультманом, і Тілліхом” [292, с. 207].

Чарльз Мур у вступі до праці Крістофа Блумгардта “Дій в очікуванні” вбачає паростки впливу саме вюртенберзького лютеранського теолога на Бонхьоффера [473, с. XII]. Втім, на наш у думку, інтерпретація Д. Бонхьоффером віри як діяння наближує його погляди, швидше, до ідей С. К’єркегора, аніж до ідей К. Блумгардта. Хоча їм обом притаманне витлумачення віри як діяння, К. Блумгардт все-таки не виходить за межі усталеного, догматичного, якщо можна так сказати, протестанського тлумачення віри, й у руслі християнського соціалізму вимагає від християнина залишатися спокійним, терплячим і незворушним у будь-якій ситуації.

Висвітлюється в сучасному контексті творчість Д. Бонхьоффера і в низці тематичних збірників: “Повнолітній світ: в пам’ять про Дітріха Бонхьоффера. Лекції та листи” (1959) [322], “Кембриджський путівник по Дітріху Бонхьофферу” (1999) [577], “Бонхьоффер і континентальна думка:

христоцентрична філософія” (2009) [287], “Бонхьоффер, релігія і політика” (2012) [288]. Автори статей цих збірників називають Д. Бонхьоффера одним з найбільш визначних богословів ХХ століття, акцентуючи увагу на його внеску в недавній “релігійний поворот” у філософії, передвісниками якого були Л. Феєрбах, С. К’еркегор і Ф. Ніцше. Дослідники доводять необхідність застосування поглядів німецького теолога у якості моделі християнського мислення, яке може допомогти сформуванню сучасну, нову релігійну філософію, зокрема, нове бачення відомих проблем – співвідношення віри і розуму, філософії і теології, добра і зла. Безпосередньо до проблеми специфіки формування поглядів Д. Бонхьоффера та їх рецепції в наш час; переосмислення ним значення, місця і ролі Ісуса Христа в “повнолітньому світі” як основи нової християнської парадигми; нерелігійної інтерпретації християнства та плюралістичного сприйняття Ісуса Христа у якості підстави до міжрелігійного діалогу, етики відповідальності та справедливості й інших питань звертаються й Р. Вюстенберг [638], Дж. де Грачі [315], Б. Грегор і Й. Ціммерман [374; 641], Г. К. фон Газе [389], О. Гаммельсбек [382], К. Грін [370; 371], Дж. Келлі [413], Дж. П. Мануссакіс [454], А. Пангрітц [488], П. Рікер [524], М. Румшайдт [534], П. Селбі [549], Є. Хараста [386], А. Шьонгерр [543] та інші дослідники.

Однак, відкритим і малодослідженим залишається питання про те, а які ж саме етичні основи людського буття в “повнолітньому” світі для Д. Бонхьоффера були визначальними? Ще більшої актуальності дане питання набуває і в контексті визначення екзистенціальних витоків вчення німецького теолога щодо “безрелігійного християнства”.

Концептуальну трансформацію ідей класичного екзистенціалізму в теологічному напрямку у якості процесу, що завершився “виникненням” екзистенціальної теології, у своїх працях першим теоретично “зафіксував” Джон Маккуоррі. Серед українських дослідників спадщини Дж. Маккуоррі у першу чергу слід назвати прізвища К. Райди [153; 158], Г. Ємельяненко [58],

С. Таранова [181] та Д. Вітера [32]. Так, Д. В. Вітер у своїх розробках пише про неминучість обґрунтування теології за допомогою сучасної філософії, зокрема, й за допомогою ідей М. Хайдеггера, Р. Бульмана та інших мислителів” [32, с. 20].

Проблеми співвідношення теології та екзистенціалізму в концепції Дж. Маккуоррі, витлумачення ним ідей М. Гайдеггера та Р. Бульмана, специфіка його екзистенціальної христології стали предметом вивчення таких зарубіжних дослідників, як Т. Берк [297], Т. Бредшоу [291], Дж. Годфрі [365], Дж. Грехем [369], О. Каммінгс [313], С. Коначева [80], Ю. Лонг [443], П. Молнар [469], Ж. Морлі [474], Г. Мьоллер [468], В. Паді [508; 509], Д. Пратт [505], М. Хендріксон [391], В. Хілл [396], Г. Шварц [546], Л. Шмідт [540] та ін.

У процесі історико-релігієзнавчого аналізу дослідницької літератури дисертантом було виявлено й доволі важливу обставину: факт різною у розумінні і тлумаченні сутності концепції самого Дж. Маккуоррі. Т. Берк, В. Паді та Г. Шварц, наприклад, підкреслюють у своїх працях, що *екзистенціальна христологія Дж. Маккуоррі має антропологічне підґрунття*. Важко переоцінити важливість праці Маккуоррі про Гайдеггера та його вплив на Бульмана, стверджував у свій час і Вернон Паді. Саме у цій книзі, вважає цей вчений, й наводиться хиткий міст крізь прірву поміж релігійною вірою та інтелектуальною чесністю [508, с. 15].

Томас Берк називає вчення Дж. Маккуоррі *екзистенціальною антропологією*. У дисертаційному дослідженні “Порятунок людства: сотеріологія Джона Маккуоррі в зв’язку з його екзистенціальною антропологією” він акцентує увагу на конструктивному та критичному характерові розглядові християнства Джоном Маккуоррі, який христологічні роздуми та інтерпретації витлумачує як динамічний безперервний процес, що починається з самого раннього учнівства та триває до сьогоднішнього дня” [297, с. 106]. На думку дослідника, “Маккуоррі відповідно виступає за повернення до біблійних джерел доктрин особистості та діяльності Ісуса

Христа в Новому Заповіті, так що ідеї можуть бути оновлені і інтерпретуватися в сучасній культурі. Для Маккуоррі новозавітні писання є основним джерелом відомостей про Ісуса Христа. Вони являють собою відмінний літературний жанр під назвою Євангеліє (euangrelion) або керигма. Вони поєднують у собі історичні події, вчення і вислови, міфологічні уявлення, легендарні нашірвання і богословські роздуми в унікальний тип дискурсу” [297, с. 107].

Г. Шварц стверджує, що у своїй дисертаційній роботі “Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеггера і Бульмана” (1955) “Дж. Маккуоррі розвиває *екзистенціально-онтологічний теїзм*, який повинен був замінити традиційний метафізичний теїзм” [546, с. 396].

А от Вільям Хілл у праці “Трьох-іпостасний Бог: трійця як містерія порятунку”, визнаючи беззаперечний вплив М. Гайдеггера на творчість Дж. Маккуоррі, називає його погляди “*нео-модалізмом*”, вбраним в шати *екзистенціальної онтології*. Втім, як зауважує В. Хілл, модалізм шотландського теолога далекий від стародавнього модалізму Савелія, адже його думка набуває більш об’єктивного і онтичного характеру, якісно відмінного від Шляєрмахерового переосмислення ідей савеліанства. Дж. Маккуоррі, як вважає цей дослідник, перекладе символ Трійці, триєдиного Бога, мовою гайдеггерівської теології, надаючи одкровенню бога динамічного характеру, який проявляється у Першооснові Буття (Отець), Вираженому Бутті (Син) і Об’єднуючому Бутті (Дух), але не одночасно, а протягом історичного розвитку людства в тій чи іншій іпостасі [396, с. 146 – 147].

С. Коначева також досліджувала процес розбудови “власного варіанту *екзистенціально-онтологічної теології* Маккуоррі” у якості своєрідного розвитку екзистенціальної аналітики буття М. Гайдеггера [80, с. 175].

Співвітчизниця і дослідниця творчості Дж. Маккуоррі Джанін Мішель Грехем, звертаючись до християнської доктрини спокути, відзначає важливість переосмислення Дж. Маккуоррі подій, що відбулися 2000 років

тому, а саме життя, смерті, воскресіння й вознесіння Ісуса Христа для радикальної зміни людської природи сьогодні та іншого ставлення до життя майбутніми поколіннями. Дослідниця у своїй праці співставляє філософію Дороти Сьолле, Джона Маккуоррі та Карла Барта [369].

М. Хендріксон, порівнюючи антропологічні погляди Дж. Маккуоррі та В. Паненберга, зауважує, що Дж. Маккуоррі “пише про людське “буття”, “існування” та “становлення”. “Буття” означає статичний стан для людини. “Становлення” – процес зміни. Таким чином, перша очевидна складність в такому дослідженні людини і основне джерело невловимості полягає в тому, що ми повинні ставитися до себе крізь призму можливостей як умови реальності” [391, с. 14].

В. Паді, всебічно й ретельно вивчаючи творчість Дж. Маккуоррі, доходить висновку, що розуміння ним християнської віри й особистості Ісуса Христа співзвучне сучасному католицизму, а його христологія є сучасною формою *адапціонізму* [509].

Ж. Морлі у своїй монографії відстежує розвиток думки Дж. Маккуоррі від його ранніх праць, на які значний вплив здійснив екзистенціалізм, до пізніх, більш соціально спрямованих на загальнолюдські проблеми та перспективи: від “вузького екзистенціалізму” (його власний вислів) до більш широкого екзистенційно-онтологічного мислення” [474, с. 2].

У праці “Етика і життя віри: християнська моральна перспектива” Гьоран Мьоллер доводить, посилаючись на Дж. Маккуоррі, що “розвиток індивідуальної свідомості являє собою якісний стрибок в еволюційному процесі, рівний за значимістю стрибку, внаслідок якого органічне життя утворилося з неживої матерії” [468, с. 58].

Як бачимо, дослідники ідей Дж. Маккуоррі, розглядаючи теологічні і філософські засади його мислення, надають йому різноманітні визначення. Але при цьому не залишають поза увагою і соціально-етичний бік його екзистенціальної теології. Тому метою нашої розвідки, з одного боку, стане концептуальний аналіз проблеми синтезу та інновацій в поглядах Дж.

Маккуоррі, зокрема, інтерпретації ним ідей М. Гайдеггера та Р. Бультмана, а з іншого боку, детальна характеристика ціннісних доміант ідентичності сучасної людини, які також окреслює у своїх численних працях шотландський богослов.

Що стосується П. Тілліха, то до аналізу його багатогранної діяльності зверталися Г. Ваганян [600], Р. Вундерінк [603], К. Гамільтон [381], Дж. Д'юрлі [324], О. Я. Зоткіна [67], П. Кроссер [86], С. В. Лезов [95], Т. П. Ліфінцева [99 – 105], Х. Макдональд [461], Б. Мартін [459], К. Озборн [486], С. С. Піменов [151], Дж. Робінсон [528], К. Родкей [530], С. В. Таранов [178; 181], Е. Таун [596], К. І. Уколов [194], Д. Феррелл [351], А. Холмс [399], Т. Хейвуд [395], Р. Шарлемен [539], Н. С. Юліна [255] та інші дослідники. П. Тілліхом, впевнений С. С. Піменов, “були представлені раціональні аргументи на користь пограничності християнської релігії (“Ісус Христос як парадокс буття”, як повнота універсального і конкретного)” [151, с. 13]. “Загальною установкою Тілліха в аналізі релігійної свідомості було переконання, що релігія є не однією з функцій духу поряд з іншими, але такою поведінкою, яка в цих функціях знаходить свою актуальність” [194, с. 50 – 51] – стверджує інший дослідник творчості мислителя, К. І. Уколов. Б. Мартін підкреслює, що П. Тілліх критикував З. Фрейда за неспроможність виявити різницю “між лібідо як пристрасним бажанням і лібідо, як любов'ю” [459, с. 123].

Серед зарубіжних дослідників теологічної спадщини П. Тілліха також панує термінологічна і модальна неоднозначність у визначенні її сутності. Так, К. Гамільтон, наголошуючи на тому, що “... Все вчення К'єркегора підкреслює неможливість об'єднання християнства та спекулятивної думки” [381, с. 40], називає філософію П. Тілліха “анти-к'єркегоровою” [381, с. 45]. Натомість, А. Кокрейн стверджує, що “... філософія і богослов'я Тілліха можуть бути оцінені належним чином тільки у світлі релігійного екзистенціалізму” [298, с. 77].

“Доволі багато мислителів, – вважає Г. Ваганян, – вбачають в альянсі між екзистенціалізмом і теологією можливість співвіднести християнство з реальним становищем сучасної людини. Екзистенціалізм увиразнює християнське мислення так само, як ідея християнської культури закладена в народній набожності” [600, с. 208]. “Здавалось би, все що потрібно, це співвіднести екзистенціалістську проблематику з християнським одкровенням” [600, с. 215], – продовжує дослідник, маючи на увазі філософію П. Тілліха, – одначе новизна або трагедія нашого становища полягає у тому, що наша доба є пост-християнською як теологічно, так і культурно” [600, с. 229].

У монографії “Тілліх і світові релігії: зіткнення протилежних віросповідань сьогодні” (2003) Джеймс Робінсон, шукаючи ключі до розуміння та визначення тілліхового мислення, досліджує, як саме працює теологія П. Тілліха в синтезі діалектики та парадоксу в контексті переосмислення типології плюралізму, інклюзивізму та ексклюзивізму а також містицизму, численних релігійних ідентичностей та етичної релігії. Дослідник доводить, що теологія Тілліха безпосередньо підштовхує до запитань: “Чи є християнське послання єдиним та універсальним?” і “Чи є кінцева реальність персональною?”

Серед низки тематичних колективних збірників та збірників матеріалів конгресів, симпозіумів і конференцій, присвячених вивченню спадку П. Тілліха, наведемо також і видання: “Теологія Пауля Тілліха” (1952) [583], “Думка Пауля Тілліха” (1985) [584], “Природне богослов’я versus теологія природи?: мислення Тілліха як стимул до діалогу між теологією, філософією та природничими науками” (1994) [478], “Богословський парадокс: міждисциплінарні роздуми про осерддя Тілліхового мислення” (1995) [314], “Теологічна спадщина Пауля Тілліха: дух і спільнота” (1995) [496], “Кембриджський путівник по Паулю Тілліху” (2009) [300], “Теологія культури Пауля Тілліха: аспекти, проблеми, перспективи” (2011) [495]. У цих виданнях необхідно виокремити статті таких дослідників, як О. Баєр [279],

В. Вайскопф [611], А. Гейнол [369], К. Гелдер [364], М. Думас [325], Д. Еммет [332], М. Ляйнер [439], Р. Нібур [479], Ф. Перрелла [491], А. М. Райнен [517], Дж. Рендалл [515], Ж. Річард [521], М. Стенгер [568; 569], Дж. Томас [585], Д. Трейсі [597], У. Хортон [400], К. Цордемманн [311], В. Швайкер [547], Б. Шмітц [541], В. Шюблер [544].

Джорджу Томасу, після аналізу методології та структурної схематики тілліхової теології, здається, що в християнському повідомленні “Бог” все-таки означає “істоту”, а не “само-буття” чи “основу буття”, як про це йдеться у П. Тілліха. У цьому, припускає дослідник, відбувається “вторгнення в його мислення безособової філософії, неприйнятної для духу християнства. Незважаючи на цей сумнів, а також інші труднощі, що містяться у цьому есе, я сильно підозрюю, що його праця буде розглядатися як найвидатніше систематичне богослов’я з апологетичної точки зору у нашому поколінні” [585, с. 104 – 105].

Освальд Баєр визначає вчення П. Тілліха як сучасну форму апологетики, яка вичленовує з догматичної апологетики три найважливіших для неї риси: 1) онтологічне *a priori* творення, 2) онтичну кризу та 3) онтичне зцілення. Як доводить дослідник, згідно “Тілліху те, що жодна людина не може бути поза Богом є онтологічним фактом”. І цей висновок стосується навіть атеїстів. Сутність онтичної кризи за Тілліхом, як стверджує О. Баєр, полягає у тому, що: “Хоча для людства Бог не є дивиною, воно віддаляється від Нього. Хоча людство ніколи не залишається без Бога, воно перекручує образ Бога. Хоча людство ніколи не існувало без знання Бога, та воно не знає Бога. Людський рід відділяється від його походження; він живе відповідно до закону гніву і розчарування, трагедії і самознищення, внаслідок чого створюється замість справжнього спотворений образ Бога, який і обожнюється”. О. Баєр вважає, що така “тілліхова лінія критики сягає давнини Старозавітних пророків і Іоанна Хрестителя». Тілліх, як стверджує цей дослідник, свою боротьбу проти ідолівклоніння комбінує з радикальною інтерпретацією розуміння св. Павлом гріха. Для того, щоб включити

радикальний характер цієї пророчої і реформаційної оцінки в його апологетику, він трансформує її в принцип, який називає “протестанським принципом”. “Тілліх розуміє гріх, – підкреслює О. Баєр, – як “відчуження” людини від її буття. Як онтично-екзистенціальне відчуження людства від Бога, незрозуміле без нашого онтологічно-есенціалістського зв’язку з ним” [277, с. 20 – 21].

О. Баєр звертає увагу і на специфіку розуміння Тілліхом екзистенціалізму, оскільки з його бестселера “Мужність бути” (1952) (своєрідного антипода “Міфу Сізіфа” (1942) Камю та “Буттю й ніщо” (1943) Сартра) впливає твердження про те, що екзистенціалізм не виключає есенціалізму, а передбачає його [277, с. 32]. Така думка є протилежною позиції інших сучасних дослідників, які вважають П. Тілліха центральною фігурою “теологічного екзистенціалізму” [Докладніше див.: 181].

Як бачимо, специфіка філософсько-релігійної і теологічної позиції П. Тілліха і досі залишається доволі неоднозначною та дискусійною для її розуміння та інтерпретації численними дослідниками спадщини видатного теолога. Водночас екзистенціалістська модернізація П. Тілліхом протестантизму в “Систематичній теології”, створюючи широке поле для сучасного релігійного дискурсу в загальнокультурному та екуменічному контексті, й надалі залишається не до кінця вивченою і оціненою саме в українській релігієзавчій та історико-філософській науці, на що також звертається увага у двох підрозділах даного дослідження.

Якщо Пауль Тілліх та Джон Маккуоррі стояли у витоків концептуалізації екзистенціальної теології, то у другій половині ХХ – на початку ХХІ століття її ідейно почали представляти, насамперед, Говард Александер Слейт та Мерольд Вестфаль – сучасні американські теологи та релігійні філософи зі світовим ім’ям. Що стосується дослідження їхніх праць в Україні, то пріоритетне місце тут також належить розробкам К. Ю. Райди [153; 158]. Опосередковано, через дослідження творчості Миколи Бердяєва, прізвище Г. Слейта можна зустріти і у праці Р. А. Горбаня

“Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва” (2014), в якій зазначається, що Слейт, поряд з іншими західними дослідниками, релігійну концепцію Бердяєва реконструював “без будь-яких елементів аналізу та критики” [45, с. 15]. С. А. Титаренко, маючи на увазі праці Слейта про Бердяєва, також пише про те, що: “Слейт виявляє, що “для з’єднання своєї духовної метафізики з теологією Бердяєв підтримує екзистенціальну перспективу філософії екзистенціалізму”. Серед дослідників праць одного з найвідоміших екзистенціальних феноменологів релігії, теологів та релігійних філософів сучасної доби, почесного професора Фордхемського університету – Мерольда Вестфалю можна назвати і Г. Ємельяненко” [54, с. 224 – 225], і Р. Соловія [169 – 171], який, звертаючись до рецепції М. Вестфалем критики онтотеологічної метафізики М. Гайдеггером, стверджує, що для Вестфалю “критика Гайдеггером онтотеології є не запереченням ідеї всемогутнього, всезнаючого і милостивого Бога, а закликом до богослов’я повернутися до своєї сутності завдяки протиставленню Бога філософів Богу живої віри. ...” [170, с. 195].

Проблема ідейного та методологічного впливу екзистенціалізму на вчення і релігійну філософію Мерольда Вестфалю за кордоном також фактично не досліджена. Лише у 2009 році у США вийшла збірка наукових статей “Дивлячись крізь призму таємного: роздуми над герменевтичною епістемологією Мерольда Вестфалю” [363] за редакцією Кейт Патт у серії “Перспективи континентальної філософії”, редактором якої виступав Джон Капуто, давній друг і колега Мерольда Вестфалю. Серед досліджень даної збірки, на нашу думку, заслуговують на увагу статті Кейт Патт, “Презумпція невинності: Пророча філософія релігії Мерольда Вестфалю” [510], Стівена Еванса “Мерольд Вестфаль про соціополітичні імплікації к’єркегорівського мислення” [345] та Джона Капуто “Що означає вестфалева критика онтотеологічної критики?” [303].

С. Еванс досліджує особливості реінтерпретації М. Вестфалем соціально-політичної позиції С. К’єркегора. Переосмислення ідей датського

мислителя дозволяє, як вважає С. Еванс, М. Вестфалю наполягати, що соціально-політичні проблеми тематично укорінені в працях С. К'еркегора, а пафос його мислення є радикальним, а не реакційним [345, с. 35]. “К'еркегорова соціологія” представляє нам К'еркегора, - вважає дослідник, - який є соціальним критиком в традиціях Маркса і Ніцше, тим, хто пропонує соціальну критику, що має різке оригінальне і хвилююче відношення навіть до сьогодення. У той час, як Ніцше бачить масове суспільство як результат “нівелювання”, яке приходить після того, як західна культура відкинула іудеохристиянську метафізику, але лишилася вірною християнській моралі, К'еркегор бачить те ж саме нівелювання як результат культури, яка нібито лишилася вірною християнській метафізиці, але, по суті, відкинула власну мораль, благоволюючи перед егоїстичним та користюлюбивим способом життя” [345, с. 37].

Як “консерватора”, теоретика і практика “епістемологічного замирення”, у хорошому сенсі цих визначень, охарактеризовує М. Вестфаль у своїй статті і Дж. Капуто, стверджуючи, що М. Вестфаль обстоює класичну позицію сприйняття віри, щоб зберегти найзаповітніші традиції християнської філософії і біблійної релігії [303, с. 100 – 101]. Дж. Капуто загалом критично ставиться до вестфального проекту подолання онтотеології, своєрідної деконструкції гайдеггерової критики метафізичної традиції, оскільки, на його думку, цей задум здійснюється в контексті традиційної християнської віри, яка накладає обмеження на критику онтотеології [303, с. 115].

В праці “Біблійна герменевтика: п'ять проєкцій” (2012) [280] представлено п'ять головних на сьогодні напрямків біблійної герменевтики: історико-постмодерністський (Скотт Спенсер), філософсько-богословський (Мерольд Вестфаль), спокутно-історичний (Річард Гаффін молодший), канонічний (Роберт Уолл). А це, на нашу думку, також свідчить про неабиякий внесок М. Вестфалю в традицію інтерпретації божественного

провозвістя та модернізацію християнського мислення в сучасну добу [Докладніше див.: 624; 625; 627; 630].

Втім, неповністю висвітленим залишається і питання застосування Вестфалем понятійного апарату екзистенціалізму в методологічному плані. Саме тому багатогранну спадщину мислителя сьогодні визначають то як феноменологічну, то як екзистенціалістську, то як постмодерністську. Утім, ми переконані й будемо доводити, що беззаперечний світоглядний та методологічний вплив на формування теології М. Вестфалю мала філософія екзистенціалізму і, насамперед, погляди та ідеї С. К'єркегора, якому, до речі, присвячена переважна більшість праць американського мислителя.

У даному дослідженні ми також спробуємо проаналізувати особливості еволюції поглядів М. Вестфалю від його раннього періоду діяльності до пізнього, тобто, від екзистенціальної феноменології до герменевтичної феноменології, розкривши безпосередньо роль та значення постаті та ідей М. Вестфалю в сучасній американській теології, особливості його екзистенціальної еклезіології та екуменізму у якості підґрунтя релігійної етики, специфіку розуміння ним ідей С. К'єркегора та переосмислення його спадку у постмодерністському контексті.

Висновки. Аналіз релігієзнавчої літератури і теологічних джерел по темі дослідження засвідчує наявність значної кількості, переважно зарубіжних, наукових розробок (статей, дисертаційних досліджень, монографій та збірників праць), присвячених екзистенціалізму та різнобічним виявам його впливу на теологію XIX – XX століття. Водночас, проблема методологічної та ідейної кореляції екзистенціалізму і християнської теології загалом залишається осторонь вітчизняного академічного дискурсу [докладніше див.: 1]. У зарубіжних дослідженнях простежується і доволі очевидна довільність у розумінні, визначенні та класифікації головних філософсько-релігійних постулатів, запозичених з екзистенціалістської традиції. І це також засвідчує наявність суперечностей в оцінці феномену класичного екзистенціалізму загалом та екзистенціальної

теології, зокрема. Сучасні мислителі зі світовим ім'ям – Дж. Маккуоррі, Г. Слейт та М. Вестфаль, як представники постекзистенціалістського варіанту теологічного мислення, практично не представлені у вітчизняному релігієзнавстві. Відсутнім є і системне дослідження самого феномену екзистенціальної теології. Дисертант й ставить собі за мету вирішити ці проблеми.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Специфіка дослідження феномену екзистенціальної теології в сучасній історико-філософській та релігієзнавчій думці України / С. Л. Шевченко // Україна XXI століття: тенденції та перспективи розвитку: матеріали XVII Всеукр. наук.-практ. конф. [8 грудня 2016]. – Київ: Видавництво Європейського університету, 2016. – С. 72 – 73 [247];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

1.2. Теоретичні та методологічні основи дослідження

Аналіз процесів методологічної та ідейної кореляції християнської теології та екзистенціалізму потребував комплексної системи дослідження, яка б враховувала і його специфіку – співставність релігієзнавчого та історико-філософського ракурсів досліджуваних проблем. Адже екзистенціальна теологія, як доволі неоднозначний феномен сучасного теологічного та богословського мислення, що виник в результаті такої кореляції, має усі підстави бути проаналізованим і у площині філософії релігії та історії релігії у якості предмету релігієзнавчого аналізу, так і у площині функціонування цілої системи культурологічних синтезів класичного екзистенціалізму з теологією, соціологією, психологією, аксіологією, феноменологією, герменевтикою – у якості предмету історико-філософського аналізу. Тому базовими у комплексному методологічному підході дисертанта виступали засади та принципи загальнонаукового (гіпотетико-дедуктивного аналізу та синтезу, формалізації та узагальнення, цілісності та системності, диференціації та інтеграції) та спеціального наукового аналізу (діалектичного співвіднесення логічного та історичного, визначення загального та конкретного у його специфічності, структурно-функціонального аналізу, феноменологічного та герменевтичного аналізу); академічного релігієзнавства (об'єктивності, історичності, позаконфесійності та світоглядного плюралізму, релігієзнавчої компаративістики, синтезу ретроспективного та перспективного дослідження релігійних процесів), розроблених та стверджених у релігієзнавчій дослідницькій практиці професорами А. В. Арістовою [3; 4], І. В. Васильєвою [29; 30], Т. Г. Горбаченко [47], В. Є. Єленським [55; 56], А. М. Колодним [1], В. І. Лубським [106; 107], О. Н. Саганом [164], М. М. Стадником [174], Л. О. Филипович [197; 198], Є. А. Харьковщенко [206], П. Л. Яроцьким [257; 258] та іншими вченими.

Дисертант намагався, насамперед, доконечно враховувати логіку розвитку самого предмету дослідження, яка подеколи і створювала ту чи іншу модель проблемної ситуації в дослідженні; розшукувати нове у тривіальному, орієнтуючись при цьому на неупереджене сприйняття та розуміння специфіки предмету дослідження, структурну та смислову пов'язаність, якщо остання була присутня у його текстовому вираженні, зберігаючи при цьому граничну обґрунтованість суджень, документальну точність викладу тощо.

У релігієзнавчому аналізі дисертант теоретично спирався й на досвід застосування спеціальних методологічних прийомів, використаний у дисертаційних працях В. Д. Бондаренка [23; 24], Т. В. Гаврилук [36; 37], О. В. Марченка [126; 127], П. Ю. Павленка [145; 146], І. Б. Остащука [143; 144], М. М. Черенкова [211; 212], Ю. П. Чорноморця [214; 215] та інших дослідників.

Дисертантом був врахований й досвід збагачення та розвитку методології релігієзнавчого аналізу професором І. В. Богачевською [21; 22, с. 4 – 5], зокрема, конструювання вітчизняним вченим певних “моделей релігієзнавчого аналізу християнських текстів різної природи та функціональності, зняття суперечностей між теологічним і філософсько-релігієзнавчим підходами до релігійних текстів” [22, с. 7]. Дослідження І. В. Богачевською методологічної основи вітчизняного та світового релігієзнавства, яке надало можливість обґрунтувати доцільність та взаємопов'язаність методологічних принципів дослідження християнської наративної традиції та канонів лінгвістичного релігієзнавства, слугувало для дисертанта теоретичною основою і у виборі та застосуванні тих чи інших моделей аналізу екзистенціалізованого релігійного мислення та екзистенціалізованого релігійного дискурсу як відповідної складової семіотичного простору (семіосфери) християнської культури.

Загальнонаукова методологія застосовується в дослідженні на усіх його етапах. Релігієзнавча компаративістика та науково-релігієзнавчий аналіз сприяли виокремленню та фіксації специфіки релігійно-філософських концепцій представників ліберальної теології, релігійного екзистенціалізму,

діалектичної теології, “теології смерті” та екзистенціальної теології загалом в контексті догматичного християнства. В дослідженні не ставилося за мету охопити ідеї усіх представників християнської теології у визначених хронологічних межах, які так чи інакше зазнали впливу класичного екзистенціалізму, головним було завдання показати специфіку та сутність цього впливу, особливості методологічної та ідейної кореляції теології та екзистенціалізму на прикладі концепцій найвпливовіших теологів трьох головних християнських конфесій та найвідоміших у світі представників екзистенціальної теології ХХ – ХХІ століття. З огляду на це, в параметри релігієзнавчого аналізу були включені ідеї тільки тих релігійних мислителів, які є провідними у відповідних площинах процесу екзистенціалістської модернізації різних конфесій у християнстві. До таких мислителів, згідно з результатами дослідження, слід, насамперед, віднести С. К’єркегора, М. Бердяєва, К. Ранера, Ж. Марітена, Д. Бонхьоффера, П. Тілліха, Дж. Маккуоррі, Г. Слейта та М. Вестфалю. Втім, це зовсім не применшує значення і ролі ідей інших представників даного напрямку, а саме ідей К. Барта, Е. Бруннера, Е. Трельча, Ф. Гогартена, Р. Нібура, Р. Бультмана, Г. Марселя, Л. Шестова, Е. Жільсона та інших теологів та богословів, погляди яких також спорадично розглядаються у контексті дослідження.

Різний рівень аналізу сутності досліджуваних явищ вимагав від дисертанта й врахування взаємозв’язку одиничного, особливого і загального (діалектичний метод пізнання), закону єдності у різноманітті, які допомогли дисертанту і у побудові структури дисертації. Розпочинаючи із “загального” (підрозділу щодо “Значення та ролі ідей С. К’єркегора в суспільстві інформаційних технологій”), дисертант прямував до виокремлення сутності “одиничного” (підрозділ “Концепція “нового християнства” С. К’єркегора”), потім – до сутності “особливого” у досліджуваному предметі (підрозділ “Специфіка розуміння М. Вестфалем ідей С. К’єркегора та переосмислення його спадку у постмодерністському контексті”), і, нарешті, до сутності “специфічного” (у підрозділі “Специфіка інтерпретації Л. Шестовим

екзистенціально-теологічних поглядів С. К'єркегора"). Структура дисертації, побудована у відповідності до таких методологічних особливостей дослідження, дозволила уникнути необхідності викладу досліджуваного матеріалу у історико-хронологічному порядку і, таким чином, укластися у межі лімітованого обсягу дисертації.

Окремі аспекти методологічної та ідейної кореляції християнської теології та екзистенціалізму вдалося виявити і за допомогою структурного аналізу, завдяки застосуванню якого став можливим, наприклад, розгляд та характеристика різнопланових ідей релігійних мислителів у якості типологічно європейських інваріантів екзистенціалізації християнської теології, згрупування окремих представників екзистенціальної теології в контексті кількох ліній (напрямів) її розвитку та концептуальній подібності їхніх ідей.

Релігієзнавча компаративістика та метод феноменологічного аналізу були використані у процесі дослідження та порівняння інваріантів екзистенціальної теології європейського типу (вчень Р. Бульмана, Дж. Маккуоррі) та екзистенціальної теології, започаткованої у Новому Світі (П. Тілліх, Г. Слейт, М. Вестфаль), у дослідженні концепцій екзистенціальної етики, екзистенціально-теологічної аксіології, екуменізму та еклезіології. Окрім цього, релігійна компаративістика надала змогу співставляти та порівнювати в процесі дослідження різні концепції у теологічному міжконфесійному діалозі: вчення протестантизму С. К'єркегора та Д. Бонхьоффера, православ'я М. Бердяєва та Х. Яннараса, католицизму К. Ранера та Ж. Марітена тощо. По друге, – порівнювати окремі типи інтерпретації теологічних понять, які мають виключне значення для характеристики переосмислення справжнього сенсу християнського провозвістя у наш час; по-третє, розширити та поглибити межі розуміння сутності концептуальної відмінності поміж “релігійним екзистенціалізмом” та “екзистенціальною теологією”, “екзистенціалізмом” та “екзистенціальною

філософією”, “екзистенціальним”, “екзистенційним” та “постекзистенціалістським” мисленням.

Герменевтичний метод надав можливість іманентного витлумачення сенсу досліджуваних текстів. Провідною методологічною стратегією, якої вимагав герменевтичний метод, було не спростування, а особливе “входження” у коло розуміння змісту та сенсу досліджуваних понять. Можливий їхній збіг, або дихотомію, взаємоне прийнятність, або ж, навпаки, їхню взаємозамінність чи взаємодоповнюваність: понять “Бог – Буття чи основа Буття”, “віра – гранична захопленість”, “гріх – відчуження від буття”, “розум – парадокс”, “сене – абсурд”, “Апокаліпсис – творчість”, “благодать – прийняття”, “одкровення – кайрос”, “рай – нове буття у Христі”, “вірянин – слухач слова / сучасник Христа”, “християнство – нове / анонімне / безрелігійне християнство”, “догмат Христа – догмат людини”, “Бог-авторитет – Бог досконалої любові”, “христологічне одкровення – антропологічне одкровення”, “зіпсованість та гріховність людини – зіпсованість та гріховність світу (“зло світу”)", “подолання пристрастей в людині – ототожнення пристрасті з духом, як найвищого стану людської душі”, “занепала віра в людину – творча сила людини”, “ідея пекла – ідея всезагального спасіння/блага”, “досвід смирення – досвід натхнення, творчий екстаз”, “нова церковна ієрархія, ритуали, організованість та впорядкованість – “нова релігійна свідомість” з новими духовними істинами”, “релігійний світ – повнолітній світ” тощо.

У дослідженні використано спеціальні методи релігієзнавчих дисциплін, суміжних з лінгвістичним релігієзнавством. Так висвітлення еволюції різноманітних новоутворень екзистенціалізованої теології потребувало використання аналітичних методів історії релігії (синхронії та діахронії), а дослідження розвитку теоретичних засобів методології у ракурсі християнської герменевтики та феноменології – застосування методів історіософії релігії. Для виявлення змісту основних термінів та понять філософії класичного екзистенціалізму та екзистенціальної теології

застосовувалися метод мовно-лінгвістичного аналізу та метод контекстуального аналізу. За їх допомогою досліджувалася термінологія “екзистенціальної есхатології”, “екзистенціальної феноменології релігії”, “екзистенціально-феноменологічної герменевтики релігії”, “екзистенціальної христології” тощо.

Застосування комплексного методу дослідження дозволило розглянути природу і специфіку екзистенціальної теології і як феномену постекзистенціалістського часу, проаналізувати гостро поставлені нею проблеми переосмислення сенсу та ролі християнства та християнських цінностей для людського буття у сучасну добу.

Основу для розуміння та визначення класичного екзистенціалізму, феноменології та герменевтики у релігійному мисленні, екзистенціальної аксіології та етики, релігійного постмодерну окрім праць вітчизняних та зарубіжних релігієзнавців склав і доробок істориків філософії та феноменологів – Л. В. Баєвої [7], Дж. Капуто [301 – 303], Ф. Коплстона [310], Т. П. Ліфінцевої [100], В. В. Ляха [109 – 114], В. А. Малахова [118], В. Рьода [163], Е. Тісельтона [190], В. Франка [357], Г. Шпігельберга [254] та ін.

Дослідження спирається і на концептуальну категоріально-поняттєву схематику розуміння “екзистенціального”, “екзистенційного” та “екзистенціалістського”, обґрунтовану та застосовану при визначенні змісту феномену класичного екзистенціалізму та постекзистенціалістського мислення у працях К. Ю. Райди [153; 158], та наступну диференціацію класичного екзистенціалізму на два типи: “екзистенціалізму екзистенціального” (С. К’єркегор, М. Бердяєв, Г. Марсель та ін.) та “екзистенціалізму екзистенційного” (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр та ін.). Екзистенціалізм розглядається в дисертації як різновид філософії, зокрема, й філософії релігійної, яка “відновлює екзистенціальні виміри мислення та свідомості, логіка й раціоналістична структуризація яких за відповідних умов може перетворитися і на спосіб знешкодження або нівелювання цього

“екзистенціального”” [153, с. 127 – 129]. У контексті виявленої специфіки і відмінностей екзистенціальної теології та релігійного екзистенціалізму, а також інтерпретації феномену “екзистенціального” як особливого виміру філософського мислення та свідомості у нашому дослідженні здійснюється аналіз проблеми методологічної та ідейної кореляції екзистенціалізму і християнської теології XIX – XXI століття, розгорнутого висвітлення здобутків Дж. Маккуоррі, Г. Слейта та М. Вестфалю, філософів й теологів світового масштабу, фактично невідомих в Україні. Автор спирається і на концепцію В. І. Селіванової, згідно з якою постекзистенціалістські релігійні концепції розглядаються у якості певних складових чинників постмодерністського мислення загалом [166, с. 100].

Висновки. У виробленні комплексного підходу, який поєднав як філософсько-релігієзнавчі, так і історико-філософські методи, дисертант теоретично спирався на досвід подібного синтезу методологічних засобів, наявний у дисертаційних працях вітчизняних вчених: В. Д. Бондаренка, Т. В. Гаврилюк, О. В. Марченка, П. Ю. Павленка, І. Б. Остащука, М. М. Черенкова, Ю. П. Чорноморця.

Базовими у комплексному методологічному підході для дисертанта в контексті застосування ним загальнонаукової та спеціальної методології були праці релігієзнавців А. В. Арістової, І. В. Богачевської, І. В. Васильєвої, Т. Г. Горбаченка, В. Є. Єленського, А. М. Колодного, В. І. Лубського, О. Н. Сагана, М. М. Стадника, Л. О. Филипович, Є. А. Харьковщеника, П. Л. Яроцького.

Головними методами в дослідженні виступають релігієзнавча компаративістика, метод феноменологічного аналізу та герменевтичний метод. Дослідження спирався на концептуальну категоріально-поняттєву схематику розуміння “екзистенціального”, “екзистенційного” та “екзистенціалістського”, розроблену та застосовану у наукових розробках вітчизняних вчених.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія: пролог до феномену постекзистенціалістського часу / С. Л. Шевченко // Идеи. Философско списание: международно многоезично специално издание, Брой 1(7) – 2(8), година IV, 2016, февруари – април. – С. 99 – 109 [236].

Висновки до розділу 1.

Аналіз літератури по темі дослідження дозволяє стверджувати, що процесу методологічної та ідейної кореляції християнської теології та екзистенціалізму у XIX – XXI столітті у вітчизняному релігієзнавстві присвячено лише декілька спорадичних розробок Г. Д. Ємельяненко, К. Ю. Райди та Р. П. Соловія. Разом з тим, серед статей, монографій, колективних і дисертаційних праць зарубіжних авторів зафіксовано розробки Г. Барта, К. Брауна, Дж. Ван Бурена, Дж. Вільямса, М. Вознер, Г. Вольфа, Дж. Вольфа, У. Герберга, В. Дженкінса, Т. Ідінопулос, Д. Кіфа, І. Леппа, С. О. Ісаєва, Р. Е. Катей, А. Кокрейна, С. О. Коначевої, В. Ла Дьюї, К. Майклсона, Дж. Малдера, М. Маггерідж, Д. Муді, С. Огдена, Дж. Пейнтера, Дж. Пікока, М. Тейлора, Е. Р. Фьоренцо, Ч. Хердвіка, П. Хермена, Х. Шульца та інших дослідників.

Джерельною базою дисертаційного дослідження обрано праці Сьорена К'єркегора, Льва Шестова, Карла Ранера, Миколи Бердяєва, Жака Марітена, Дитріха Бонхьоффера, Джона Маккуоррі, Пауля Тілліха, Говарда Слейта та Мерольда Вестфалія.

Розв'язання проблем, визначених в дослідженні, здійснюється з допомогою загальнонаукової методології і таких методів як компаративний, історичний, герменевтичний, логічний, метод лінгвістичного та контекстуального аналізу, метод структурного аналізу тощо. Визначальними в дослідженні виступають компаративний та герменевтичний методи, які

дозволяють здійснити порівняльний аналіз концепцій представників європейських інваріантів екзистенціалізації християнської теології з концепціями представників екзистенціальної теології з Нового Світу, і роблять можливими адекватну інтерпретацію теологічних та релігійно-філософських текстів представників цих напрямів, висвітлення специфіки розуміння ними необхідності оновлення, тобто, екзистенціалізації, християнства у наш час.

Серед низки невирішених питань найважливішими є дослідження процесів виникнення, становлення та концептуалізації феномену екзистенціальної теології як продукту методологічної та ідейної кореляції християнської теології та екзистенціалізму у Старому і Новому Світі, дослідження сучасної духовно-історичної ситуації, яка і надалі продукує процеси екзистенціалізації сучасної теології, фундаментального осмислення релігійного світогляду та вивчення способів його входження до сучасного культурного дискурсу. Усе це стимулює й підвищення інтересу та повернення до питань генеалогії нових, нетрадиційних форм існування філософії релігії і теологічного мислення.

РОЗДІЛ 2.
ОСОБЛИВОСТІ ЗАСТОСУВАННЯ ПОСТУЛАТИВ ФІЛОСОФІЇ
КЛАСИЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ В ТЕОЛОГІЇ
XIX – XXI СТОЛІТТЯ

2.1. Ідеї Сьорена К'єркегора як передумова і компонент класичного екзистенціалізму, екзистенціально-теологічної аксіології та екзистенціальної теології

2.1.1. Значення та роль ідей С. К'єркегора в суспільстві інформаційних технологій

Сучасне суспільство і його духовність виступають особливим предметом дослідження і вчених, і філософів, оскільки позначені у своєму функціонуванні якісно новими феноменами, невідомими попереднім історичним епохам. Досягнення надшвидкостей, потенційна можливість уповільнення і навіть контролю над часом, миттєве подолання відстаней, створення інформаційних технологій – усе це умови, у які “раптом” потрапило людство, і у яких вже розвивається нове покоління людей, формується їхня свідомість та світовідношення. Відтепер у цьому світовідношенні чи не найвагомішими цінностями є цінності споживання, інформація, прискорення тощо. “Отже, – констатує З. Бауман, відтепер – швидкість займає перше місце в переліку цінностей, пов’язаних з виживанням” [9, с. 225].

Світ дедалі більше починає сприйматися людьми як тимчасовий, текучий, як постійний потік змін, який не прив’язує до себе людину, а в окремих випадках навіть не вимагає її обов’язкової прив’язаності й залежності від матеріальних чинників, як це було раніше, й від відомих соціальних параметрів (обмежень, регуляції та соціальних норм) існування. “... Сучасність, – як стверджує З. Бауман, – пройшла через період

“автентичної” індивідуальності і далі в сучасну культуру, яку можна назвати “асоціативною індивідуальністю” – постійною втратою зв’язку між внутрішньою душею і зовнішньою формою соціальних відносин ...” [9, с. 96].

Найважливішою рисою сучасної доби у її глобалізаційному вимірі стало вирівнювання, нівелювання та усереднення людської екзистенції. Складається враження, що сучасний світ залишив також далеко позаду і орієнтири у напрямку гармонії, традиції, гуманізму.

Усе це й формує умови для остаточного розриву пересічної людської істоти з її власним корінням, різноманітними структурами соціальної імплементації її внутрішнього “Я”. Подібного роду втрата означає для кожного індивіда що – це не тільки у певному сенсі є збільшенням його персональної свободи і необумовленості існування, але й втратою життєдайності середовища, яке слугувало раніше підґрунтям для формування його внутрішнього світу, для його любові і турботи про світ, своєрідним, у відповідності до термінології О. Ф. Больнова, “... священним місцем, регіоном безпечного та захищеного буття” [284; 285].

Безумовним змінам у цьому “новому” світі підлягає і сфера релігійного життя, вірування, сфера релігійності свідомості, діяльності церковних установ й релігійних організацій, зокрема, й функціонування різноманітних закладів християнської теології. Продовжуючи власну думку, З. Бауман пише у цьому відношенні і про висновок Кеннета Джоуїтта щодо занепаду “дискурсу Ісуса”, який ще до недавнього часу формував наше мислення про світ і його перспективи ...” [9, с. 144].

У екзистенціальній філософії і екзистенціалізмі, так само як і у певних теологічних концепціях західного християнства, далеких від устремління одержання вигоди і виконання жорстких “соціальних замовлень”, набагато раніше аніж в інших світоглядних системах, почала виявлятися стурбованість з приводу негативного характеру подібних змін. Останні, на думку багатьох мислителів, розпочалися саме процесами однобічної й суцільної

раціоналізації усіх сфер життєдіяльності людини і подальшої поступової втрати, “забування” гуманістичного змісту і духовних вимірів людського існування. Адже масове суспільство споживання, у якому й відбувалася остаточна концептуалізація класичного екзистенціалізму й формувалася екзистенціальна теологія, об’єктивно змінювало і якість спілкування, й можливості творчого самовираження людської істоти, і значення любові у взаємостосунках людей. Починаючи приблизно з другої половини ХХ століття, для людини західного суспільства сприйняття світу під впливом трансформації внутрішніх ціннісних факторів почало нагадувати стан суперечливого подвоєння: з одного боку, речовізм, гедонізм та гонитва за матеріальними статками як головний пріоритет екзистенції, а, з іншого боку, – розуміння можливих негативних наслідків подібного стилю життя (саме це протиріччя й відображалось в усвідомленні необхідності змін від моделі “мати” до моделі “бути” (у термінах Г. Марселя та Е. Фромма) [124; 202].

У масовому суспільстві, де відчуженість і холодність у відносинах були звичайним, пересічним станом у відчуванні існування людей, гуманізм, як і свобода, багато в чому почали поступатися місцем суспільно прийнятним етичним каталізаторам егоцентризму. Людина масового суспільства почала “віддалятися” від прагнення до турботи про іншого, вона почала все частіше сподіватися на те, що все минеться “як-небудь, само собою”. Зневага до високого призначення людського існування у цій моделі екзистенції перетворилася й на підставу нехтування змістом і сенсом життя інших людей, зневагу до його унікальності й неповторності.

“Гострота ситуації, – як відзначали з огляду на це В. В. Лях та Р. В. Лях, – зумовлена також тим, що у зв’язку зі шквалом змін, викликаних науково-технічним прогресом, виникає проблема психічного пристосування людини до нової реальності. Біда полягає у тому, що зростає кількість стресових ситуацій, які спричиняють погіршення психічного здоров’я людства. Маємо тенденцію до збільшення ноогенних захворювань, пов’язаних з втратою людиною сенсу життя” [110, с. 185].

Професор В. В. Лях звертає також увагу на те, що “... на період 60-х років минулого століття припадає значна частина соціально-філософської літератури, у якій фіксується цей розквіт тотального відчуження людини: це концепція “одновимірної людини” Г. Маркузе, діагноз Е. Фромма про наявність у людей “синдрому відчуження”, домінування в суспільстві “людини організації” (Г. Вайт), формування “корпоративного суспільства” (Ч. Рейч) тощо” [111, с. 3]. На думку цього українського дослідника, “у цей період тотального відчуження єдиним захисником автономності індивіда, його свободи, унікальності і неповторності був екзистенціалізм вкупі з персоналізмом” [111, с. 4]. Дегуманізації людині, “людині-споживачу” (das Man – за Гайдеггером, “людина маси” – за Ортегою-і-Гассетом) вони протиставляють автентичну, самотню, високодуховну людину, яка у своїй екзистенції виходить за межі усталених соціумом стереотипів та правил. Існування людини, як доводять екзистенціалісти, належить індивідуальному досвіду і не може бути схопленим і зрозумілим в межах категоріально-понятійних дефініцій.

“Сучасні реалії інформаційного суспільства показують, підсумовує вчений, що загальні плюси від домінування “духу свободи” переважають можливі ризики, хоча й роблять суспільство більш нестабільним, непередбачуваним. Маємо своєрідний діалектичний взаємозв’язок: з одного боку, суспільство стає більш різноманітним, формується нова реальність, головною ознакою якої є лавиноподібне прискорення змін, що вимагає від індивіда більшої гнучкості і здатності до творчої адаптації, а з іншого, – свобода творчості і прагнення до самореалізації сприяють тому, що втрачається попередній набір смислових значень, за допомогою яких люди визначали своє ставлення до світу” [113, с. 58].

Виникнення дисгармонії у ставленні людини до природи в інформаційному суспільстві є важливою проблемою, втім, на нашу думку, вона є похідною від проблеми глибшої і складнішої – ставлення людини до самої себе. Йдеться, насамперед, про етичний та духовний компонент

екзистенції. Це питання – незмінне як для Homo Sapiens, так і для “Homo Faber” (А. Бергсон, М. Шелер, Г. Арндт), “Homo Ludens” (Й. Гейзінга), “Homo intelligens” (Й. Масуда) й, зрештою, для “Homo Informaticus”. Відповіді на нього навряд чи уникнули б і Ісус Христос, і Магомет, і Будда, і Заратустра, і Франциск Ассізький, якби опинилися у цій ситуації.

Інформаційне суспільство дійсно продукувало серйозну дилему: скільки людина прагне закласти людськості в техніку, настільки сама все більше переворюється на машину-робота – стає байдужою, черствою, механічною, прагматичною, не спонтанною, заалгоритмізованою, штучною, не здатною самостійно мислити, аналізувати, творити і т. і. Тобто, вона перестає бути людиною і поняття честі, гідності, любові, милосердя, співчуття, порядності, справедливості, відповідальності, душевності стають їй чужими. В. В. Лях, посилаючись на Ж. Ліповецькі та З. Баумана, також визнає, що відтепер ми: “Маємо своєрідну “добу порожнечі”, в якій “... з’являється тип людини з підвищеною увагою до себе і свого тіла і зі своєрідною “культурою нарцисизму” [114, с. 23].

У цій ситуації втрачається сама сутність “людського”, гуманістичного, духовного змісту в феномені особистості людської істоти, з одного боку, а, з іншого, – актуалізується й спадок всесвітньо відомих мислителів, ідеї яких торкалися сфер трансформації релігійного світогляду, аксіологічного осмислення автентичності людського буття, відстоювання існуючих та пошуку нових духовних цінностей і пріоритетів.

В плеяді найвизначніших з них чільне місце належить С. К’еркегору²,

² Ювілей відомого датського есеїста, мислителя й проповідника Сьорена Абу К’еркегора 2013 року надзвичайно широко відзначався в усьому світі. Міжнародний конгрес у Копенгагенському університеті, проведений 6-8 травня 2013 року під назвою “Kierkegaard Reconsidered in a Global World”, IV Міжнародний симпозіум, що під назвою “New oikonomy of relationships: neighbor and existential turn. How to philosophize after Kierkegaard?” був

проведений під егідою ЮНЕСКО з 12 по 18 червня 2013 року у Любляні, VII Міжнародна конференція, організована бібліотекою С. К'єркегора з коледжу Святого Олафа, що відбулася 23-27 червня у штаті Мінесота (США), наукова конференція під назвою "Existential Interpretation of Being Human in Philosophy and Psychology: Validity and Topicality", організована 3-6 жовтня у Вільнюському університеті Центром філософської антропології ЄДУ у співробітництві з науково-дослідницьким центром Сьорена К'єркегора (Копенгаген) та Центром дослідження релігії (Вільнюс), міжнародний симпозіум австралійського католицького університету "Kierkegaard in the World" 16-18 серпня, конференція Тартуського університету 29 травня, квітнева конференція, проведена в університеті Торонто, низка американських конференцій, проведених під назвою "Kierkegaard and the Present Age: Appropriations, Contestations, and Interdisciplinary Approaches" у Прово 14 листопада та міжнародна ювілейна конференція, присвячена дню народження данського мислителя "Kierkegaard Repetitions", організована Центром гуманітарних досліджень американського університету Джона Хопкінса та представництвом данської амбасаді у Вашингтоні 20-21 вересня, жовтневий Бейлерівський симпозіум під назвою "Kierkegaard: A Christian Thinker for Our Time?" у США, XIII Міжнародна конференція в Бразилії, проведена 5-8 листопада, вереснева конференція "Tragedy, Passion and Suffering in Kierkegaard" у Стокгольмі, травнева конференція у Брюсселі, жовтнева міжнародна конференція у Копенгагені, вереснева конференція у Німеччині та багато інших подібних заходів міжнародного масштабу 3-4 грудня 2013 року завершилися ювілейною міжнародною науково-практичною конференцією "Søren Kierkegaard in Our Time: Problems and Prospects of Modern Philosophy and Religious Studies" в Україні. Ця конференція була організована відділом історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України, Бібліотекою К'єркегора (імені Едни та Говарда Хонгів) коледжу

зусилля якого іще у XIX столітті були спрямовані на те, щоб подолати негативне спрямування у формуванні та розвитку людської особистості, її віддалення у своїй екзистенції від цінностей “справжнього християнства”,

імені св. Олафа (*Нортфілд, США*), Центрально-європейським науково-дослідним інститутом Сьорена К’еркегора (*Нітра, Словаччина*), Триніті коледжем університету в Торонто та низкою інших наукових і освітніх установ.

На відміну від інших подібних акцій, ювілейна конференція в Україні у науковому відношенні продемонструвала ще одну спробу визначити найбільш плідну методологію комплексного, найбільш дієвого підходу до подальшого аналізу ідей та спадщини “Великого данця”. Поряд з традиційними, усталеними у міжнародній практиці методами й типологією аналізу ідей С. К’еркегора у даному випадку було застосоване й вчення щодо постекзистенціалістського мислення, розроблене вітчизняними фахівцями у відділі історії зарубіжної філософії Інституту філософії НАН України. Так, окрім загальноновизнаних тематичних експлікацій, таких як “Філософія С. К’еркегора та духовний спадок поколінь: проблеми загальнолюдських гуманістичних цінностей”, “Сучасна практика історико-філософських, культурологічних та релігієзнавчих досліджень спадщини С. К’еркегора”, “Феномен екзистенціальної діалектики С. К’еркегора та специфіка її методологічного застосування в філософії та теології”, “Віра та к’еркегоровий “стрибок в абсурд” в контексті розвитку сучасної теології та філософії”, тематика конференції була представлена й інноваційними аспектами, що відтворилися у таких назвах тематичних розділів конференції, як “Ідеї С. К’еркегора в постекзистенціалістському мисленні”, “Ідеї С. К’еркегора в екзистенціалістській та екзистенціальній антропології”, “Розвиток ідей С. К’еркегора в гуманістичній психології, психоаналізі та психотерапії”, “Розвиток ідей С. К’еркегора в екзистенціальній теології” тощо [Докладніше див.: 71; 564].

духовності та гуманізму.

С. К'єркегор одним з перших показав воістину кризовий стан сучасного йому церковного данського протестантизму, який вже на той час не міг впоратися з ситуацією, у якій у відповідності до влучного зауваження К. Юнга “душа західної людини вже не містила у собі ані найбільшої цінності – Христа, ані найбільшої антицінності – гріха у його повному втіленні”. І тому – залишалася “порожньою, у ній немає найнижчого і найвищого”, а християнська культура, внаслідок цього й постала у повноті “порожнього блиску” [256, с. 225 – 228]. І саме ця площина, подібний ракурс роздумів С. К'єркегора згодом завдяки зусиллям К. Барта, Е. Бруннера, Ф. Гогартена, Е. Турнейзена, Д. Бонхьоффера та інших теологів й перетворилася на “теологію кризи”, або ж “діалектичну теологію”, що їх сьогодні визначають у якості інваріантів теології екзистенціальної.

Події його часу, Золотого часу розквіту Данії, які С. К'єркегор міг спостерігати у своєму середовищі, так само, як і у наш постмодерністський час, перестали відповідати канонам та ідеї “справжнього християнства”. Тому він й намагався акцентувати увагу своїх сучасників на необхідності їхнього перетворення на “справжніх християн”, й для цього зробити крок назад від узвичаєного способу життя й перейти від сталої духовної відчуженості до християнської любові, надії та віри.

Стрижньові події нашої доби, як ми маємо можливість спостерігати, також є антагоністичними цінностям “справжнього”, к'єркегорового християнства. Й сьогодні його заклики знову звернутися до вихідних християнських цінностей, зробити крок назад від нашого звичного способу мислення про наші справи залишаються вкрай актуальними. Адже саме цього вимагав Великий Данець від своїх сучасників, підштовхуючи їх на шлях до самовдосконалення “крізь себе самих”.

Люди віддавна прагнули до престижу, який, здавалося, приходив з багатством і високим соціальним становищем, стверджував датський мислитель. Проте, таке прагнення, зазначав С. К'єркегор, у певних випадках

було рівнозначним полону ілюзій, які відвертають людину від справжньої християнської віри, любові, надії та радості. Тому він наполегливо й розшукував достовірний шлях до справжньої віри та звертався до своїх читачів, щоби допомогти їм повернутися до справжніх витоків християнства. “Я – релігійний автор ... уся моя робота як автора спрямована до християнства, – писав С. К’еркегор, – до того, як стати християнином, в прямій або непрямій полеміці проти тієї жахливої Ілюзії, яку ми називаємо християнським світом” [563, с. 331].

І дійсно, С. К’еркегор найпершим в шерензі екзистенційно та екзистенціально думаючих проповідників, почав по-новому писати і про віру, і про ставлення людини до Бога, і про Святе Письмо, і про Ісуса Христа, і про існування людини в цілому.

“К’еркегорові зусилля спрямовані на те, – зауважує Дж. Голомб, – як стати християнином, а не як ним бути. Його особисте життя і праці були постійним пошуком справжньої самості” [366, с. 22].

Спонукаючи своїх читачів до “стрибка” у пристрасні обійми справжньої віри, у сферу духовності, істини, невід’ємної від справедливості, щирого та незаангажованого взаємospілкування людей, С. К’еркегор і намагався допомогти людям віднайти власну автентичність. Утім зазначав, що жити духовним життям, бути собою, зберігаючи власні моральні й духовні принципи – далеко не легка справа. “У житті людського загалу, стверджував С. К’еркегор, буває час, який щодо життя кожного конкретного індивіда, на жаль, може, й виступає як час найкращий, коли люди все ж таки повертають до “внутрішньої орієнтації”. Але, лише наштотхнувшись на перші перешкоди, вони повертають у зворотний бік, адже цей шлях, шлях до духовності уявляється їм безоднею, пустелею порівняно з тим “квітучим, зеленим лугом” (для образної характеристики С. К’еркегор застосовує тут поетичну фразу з “Фауста” Гете “Und rings umher liegt schöne grüne Weide”), яким є для них безтурботне існування в бездуховності.

Якщо людина не бажає бути духовною, не знаходить в собі сили для того, щоби любити, куди вона при цьому прямує? – запитує С. К'єркегор й відповідає: “До земної кмітливості, до дрібного розрахунку, до нікчемства та нищості, до усього, що перетворює на сумнівне божественне походження людини” [цит. за: 153, с. 161].

Людина ж віри, навпаки, подеколи навіть через самозречення, через невимовне зосередження волі повинна “завжди здійснювати рух безконечності свого самоздійснення у царині моралі та високих цінностей духовного світу” [цит. за: 153, с. 161]. Власне тут, за С.К'єркегором, людині й потрібна неабияка мужність, для того, щоби зуміти протистояти світу повсякденного, дрібного й нікчемного існування. Для того, щоби не проміняти свою духовність, свої моральні принципи та цінності на щасливе та безтурботне перебування у світі неправди й несправедливості.

“... Найгірша з небезпек, – за С. К'єркегором, це – втрата людською істотою свого власного Я. Втрата, що – може відбутися й непоміченою, немов би нічого не сталося. Ніщо не викликає менше шуму – ніяка інша втрата – втрата ноги, матеріального багатства, коханої жінки і т. і. – не відбувається таким неістотним способом” [92, с. 270].

Згодом, проблема самоактуалізації та самоствердження стала головною проблемою екзистенціальної психології, психоаналізу та психотерапії. На погляди Е. Фромма, А. Маслоу, Р. Мея, К. Роджерса, М. Босса, І. Ялома, Л. Бінсвангера, Р. Лейнга, В. Франкла та інших відомих авторів екзистенціалізм загалом та ідеї С. К'єркегора, зокрема, здійснили визначальний вплив.

Так Е. Фромм запропонував концепцію побудови “здорового суспільства”, яке має включати “буттєвий модус” існування. У своїй відомій праці “Мати чи бути?” (1976) він доводив, що функція нового суспільства – сприяти виникненню нової людини, переорієнтованої з “мати” на “бути”. Головна ідея німецько-швейцарського психоаналітика та філософа у цій праці перегукується з фундаментальним розрізненням, яке проводилося в

екзистенціалізмі поміж “справжнім” і “несправжнім” буттям, між орієнтацією людини на її саморозкриття і «протилежну» орієнтацією на соціальний статус і кар’єру.

Dasein-аналіз відомого представника екзистенціального психоаналізу Л. Бінсвангера у найширшому сенсі також можна розглядати як застосування аналітики М. Гайдеггера та ідей С. К’єркегора до проблем психіатричної теорії та терапії. Адже герменевтична феноменологія “Dasein” М. Гайдеггера дозволила в межах екзистенціальної психології відзнайти можливість дослідження душевного життя, не абстрагуючись від персонального існування (екзистенції) як фундаментальної здатності людини, що визначає автентичність її буття.

В. Франкл, у свою чергу, так само як і С. К’єркегор, наполягав на тому, що основна інтенційна здатність людини пов’язана з її зверненням до смислу, сенсу буття і до цінностей, що потребують реалізації. На відміну від тварини, людина живе ідеалами і цінностями. Якраз цю сутність людського буття і виражає поняття “самотрансценденції”. Франкл наголошував на тому, що “самоздійснення, реалізацію можливостей не можна уявляти собі як самоціль. І тільки людині, що втратила справжній смисл свого життя, здійснення себе бачиться не афектом, а метою” [201, с. 120].

Американський представник і один з засновників екзистенціальної психології К. Роджерс також вважав, що основною спонукою людини є її прагнення до самоактуалізації. Практично вся клієнт-центрирована терапія К. Роджерса виходить з настанови С. К’єркегора про те, що людині у її існуванні потрібно, насамперед, бути тим, ким вона є насправді.

А. Маслоу у своїй книзі “Психологія буття” також наголошував на тому, що потрібно виробити новий погляд на природу людини та її здібності. В кожній людині, вважав він, закладена активна воля до здорового способу існування і актуалізації власного потенціалу. Водночас А. Маслоу чітко бачив межі процесів самоактуалізації чи самоздійснення (С. К’єркегор) індивіда, і в цьому сенсі розвивав ідеї датського мислителя, для якого вони

були далекою метою. Адже більшість пересічних людей, зазвичай, не прагнуть до такого самоздійснення, до віднаходження власного автентичного Я, своєї самості (“Selbst”, “Self”). Успадковуючи головні ідеї С. К’єркегора, А. Маслоу зазначав, що саме трансценденцію, з огляду на її взаємозв’язок з самоактуалізацією і самоздійсненням індивіда, потрібно розглядати в якості феномена, що “наближує індивіда до його власної людськості” – до досягнення автентичного існування.

К’єркегорове поняття страху як онтологічного відчуття, страху невідомо перед чим, без усвідомленої причини трансформувалося в екзистенціальній психології Р. Мея в поняття здорової природної тривоги, яка укорінюється в усвідомленні людською істотою небезпеки небуття, смерті, ніщо. Тому концептуальний підмурок теорії Р. Мея формує поняття “тривога”, яке й відтворює сутнісні аспекти спроможності людини жити у цьому світі. Тому Мей й зіставляє такі позитивні категорії як відкритість життя, воля, любов, свобода, творчість з поняттями страху й тривоги.

Екзистенціально-гуманістична психологія започаткувала цілу традицію креативної трансформації класично-екзистенціалістських ідей у практиці їхнього подальшого залучення й застосування у психоаналізі та психотерапії на американському континенті. А джерелом такої практики і стали, зокрема, багатогранна творчість та ідеї С. К’єркегора.

Його релігійна антропологія була “генетично” споріднена не лише з христологією, але й з психологією. Утім остання була у нього не засобом поблажливості до маленької нерозумної людини, але способом показати їй таке, чого вона раніше про себе не знала. Всупереч природничо-науковим напрямкам розвитку психології того часу, метод “розслідування” особливостей людської екзистенції С. К’єркегора не ставив меж людській самореалізації і виходив з того, що обрій сподівань людини є в принципі нескінченним, а її призначення позначене намаганням підвищити себе до рівня божественних цінностей.

Питома вага цінностей людської екзистенції в період формування суспільства інформаційних технологій, у свій час висвітлених данським мислителем, продукувала й нову хвилю спроб сучасного «розпізнавання» сутності його ідей. Виявлення в них того, що могло б посприяти і сучасній людині у її існуванні.

“... К’єркегорова основна ідея полягає в тому, – як пише це М. Б’єргсо, – що людину слід розуміти як відношення: постійного ставлення її до себе самої, свого оточення і до Бога. Це є найбільш вдале визначення нерозривної тріади головної екзистенційної проблеми, ... яка визначає к’єркегорове мислення загалом” [281].

С. К’єркегор, як стверджував це і інший дослідник його спадщини, був одним з тих мислителів, які намагались допомогти нам знайти оптимальний шлях поміж догматизмом і скептицизмом. Він, так само, як і будь-який інший мислитель, не заперечував того, що ми не вічні та історично приречені істоти. Що наші особистості формуються не лише розумом, але й нашими пристрастями. Обізнаний з гріховністю людей та їхнім способом повстання проти Бога, себе і нашого світу, продовжував далі С. Еванс, С. К’єркегор не сумнівався у тому, що “є істина, яка може бути відомою, тому світ дійсно, визначається з позиції Бога” [344, с. 330]. Ані від етики, яка лише визначає принципи розмежування добра і зла, ані від світу жодних настанов, які стосуються того, що ж все-таки є кращим для нас (віра чи безвір’я, свобода чи несвобода), як стверджував це “Великий Данець”, відповіді ми не отримаємо. І те і інше може виявитися однаково придатним, однак від християнства потрібна екзистенціальна ясність і здатність звільнити людську істоту. Така ясність звільняє від помилок і невпевненості (те чи не те я вибрав), і тільки така ясність (або ж релігійна “істина”), на його думку, й може скласти міцну основу для віри.

Інтелект і раціоналістичне мислення, відірване від ціннісного виміру існування, – це також, на думку С. К’єркегора, лише один з можливих шляхів занедбання власного “Я”, той шлях, яким люди подеколи уникають реалізації

свого духовного призначення й поклику власного єства до автентичної екзистенції. У той час, як екзистенція – може бути по-справжньому людським існуванням, яке виявляє божественну сутність кожної конкретної людини, – абсолютно незбагненну і недоступну ніяким логічним, раціональним і іншим методам пізнання, які ні в роздумах про екзистенцію, ні в інтуїції чи осяянні або натхненні не дозволяють проникнути в таємницю екзистенції, глибини людського існування, на думку “Великого Данця” стають видимими лише для тих (останніх С. К’єркегор і називає “винятком з універсального” [цит. за: 329, с. 60]), хто ризикує зануритися у їхню сутність з головою або ж волею долі потрапляє на крайні точки людського буття, туди, де справжня свобода перетворюється на реальність, а не на ефемерну ілюзію.

Свобода для С. К’єркегора, у свою чергу, також не є ані вибором, ані вірою, ані каяттям; вона не є жодним з тих специфічних типів дії, які означають конкретний життєвий рух людини у її ставленні до себе як певної можливості і необхідності; вона є владою, яка й уможливорює духовне піднесення та самореалізацію людської сутності індивіда на різних стадіях його існування. Тому й абстрактній об’єктивності етичного мислення протиставляв С. К’єркегор пристрасну суб’єктивність індивіда. Для розкриття цієї позиції С. К’єркегор й використовує образ біблійного персонажа Іова.

У пошуку існування як цінності С. К’єркегор стверджував, що таким може бути тільки існування внутрішнє, існування в собі.

Сучасні дослідники по-різному розуміють та інтерпретують і зміст, і сенс ідейної спадщини С.К’єркегора. Висловлюючи позицію “свідка істини”, пишуть деякі з них, С. К’єркегор пропонує творчі концептуальні інструменти для подолання мирського. Він формулює і захищає для християнської громади “позицію опозиції”, яку саме співтовариство може і не визнавати, однак це бачення християнського існування як “свідка істини” відкриває для своїх читачів засоби для розвитку особистих чеснот – терпіння, мужності і

віри, надії і любові. Без пристрасті, віри К'єркегорова етика, як стверджують ці дослідники, не може існувати самостійно. Навіть етичні претензії на універсальність не можуть зберегтись на законних підставах, оскільки екстремальні екзистенційні ситуації виходять далеко за межі етики і не завжди підпадають під етичні категорії чесності та щирості. “Таким чином, здається, – підсумовує далі Дж. Голомб, – що перший сучасний філософ автентичності готовий залучити нас до серйозного зіткнення між цією справжністю та етикою [366, с. 41].

Згідно з С. К'єркегором, “сфера існування” кожної людини має свою власну систему цінностей. Рух назустріч до віри, на його глибоке переконання, у кожному конкретному випадку й повинен бути здійснений без будь-яких керівних мета-принципів, в ірраціональному “стрибкові” вільного вибору. С. К'єркегор торував шлях до справжньої релігійної віри, але для нього вона була не “конкретним асигнуванням” або “абсолютною істиною”, а лише особистісною пристрасною прихильністю. “У цьому, – підкреслює Дж. Голомб, – і полягає основна різниця між К'єркегоровою екзистенціальною діалектикою автентичності та гегелівською діалектикою Абсолютного Духа, людиною живої пристрасті та абстрактним розумом” [366, с. 34].

Суспільство, історія, тобто, загальне, як це відомо, протиставлялося С. К'єркегором індивідуальному буттю людини, керованому глибинно-внутрішніми поривами віри, що роблять його недосяжним для будь-якої тоталізації, дегуманізаційних та руйнівних процесів. Єдина “тотальність”, яку він й визнавав сферою життєдайності – була сфера єднання людини з Богом як творцем людини, світу і моралі.

Бог для С. К'єркегора, як стверджують це сучасні дослідники його спадщини, функціонував у вигляді певного інтеріоризованого стандарту міри, у співвідношенні з яким індивід може розуміти своє Я. Такий Бог не спрямовує наш вибір, але залишає світу шанс повернутися до нас кращою стороною. І те, що Бог і є таким шансом, - і що здавалося у час написання

“Великим Данцем” його праць майже єретичною думкою, сьогодні виступає показником чи не єдиного правильного богослов’я. “Багато з тих, хто прочитали його, – маючи на увазі С. К’еркегора з огляду на це пише Р. Нойхаус, – щоби відчутти трепет молодіжного протесту проти встановлених істеблішментом способів мислити і жити, а потім відкинули вбік, перейшовши до того, що прийнято називати обов’язками дорослих людей, вчинили не вірно. Гадаю, це дуже серйозна помилка. С. К’еркегор потрібен молодим, але не менше він потрібен і дорослим, які осягнули ту мудрість, що наші пізнання вкрай недосконалі і неповні перед обличчям абсолюту, і готові займатися, нехай навіть заново, дисципліною довжиною в життя – вправами у християнстві” [136].

Ідеї С. К’еркегора і у його добу, і у наш час “переоцінки цінностей” і краху “дискурсу Ісуса Христа”, коли, за влучним висловом професора К. Ю. Райди, усі ми потрапили у ситуацію розбіжності сенсу духовного самоздійснення особи з загально визнаними цінностями суспільства, були й залишаються дієвим методологічно-світоглядним знаряддям, яке спроможне допомогти нам здобути хоча б якийсь духовний шлях в культурній ситуації кризи. Ідеї С. К’еркегора у цьому випадку функціонують у нашій свідомості як певний інтеріоризований (“внутрішній”) стандарт релігійно-етичної міри, у співвідношенні з якою і кожний індивід спроможний зрозуміти власне “Я”. “Хоча він і, здається, байдужий до об’єктивної істини про Бога, – підкреслює у цьому зв’язку К. Карлайл, – акцентування К’еркегора на трансцендентності відрізняє його від нереальної інтерпретації релігійної віри, так як трансцендентний Бог повинен мати силу, повинен бути джерелом актуальності” [304, с. 135].

Висновки. Таким чином, ми бачимо надзвичайно високий ступінь актуальності ідей С. К’еркегора і у наш час. Теологія і філософія С. К’еркегора, й, зокрема, його екзистенціально-теологічна аксіологія, залишається актуальною й затребуваною сьогодні, адже, як і раніше,

допомагає людям і визначити, й обрати хоча б якийсь варіант “існування-в-духовності” на шляху самореалізації людей у нашій культурній ситуації.

Вона, як це зазначають сучасні релігійні філософи, може збільшити обсяг розуміння багатьох неоднозначних аспектів нашого життя та релігійних практик, пробуджуючи в нас почуття іронії до самих себе, яке з’являється у сприйнятті тієї перспективи, у якій наша любов до Бога, наша вдячність Христу і наша турбота про наших близьких будуть мати можливість зростання.

Становлення та всебічний розвиток так званого інформаційного суспільства продовжує спричиняти й зміни етичних і релігійних уявлень, подеколи й “духовну порожнечу”, що власне і передбачав С. К’єркегор у своїх працях. Тому у нашому глобалізованому світі й надалі відбувається процес переосмислення його ідей, а його багатогранна творчість залишається актуальною й затребуваною, зокрема, і у сфері трансформації релігійного світогляду, аксіологічного осмислення автентичності людського буття, пошуку нових духовних цінностей і пріоритетів.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Екзистенціальна аксіологія С. Кіркегора – духовна реабілітація сучасності / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 8(96). – К., 2010. – С. 112 – 126 [217];

– Шевченко С. Л. Екзистенціальна діалектика С. К’єркегора та проблеми трансформації світогляду сучасної людини / С. Л. Шевченко // Ідеї Серена К’єркегора у розвиткові сучасної філософії та релігієзнавства. Рефлексії з України (Вибрані матеріали: тези та статті учасників Міжнародної ювілейної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня народження Серена К’єркегора). – Київ – Нортфілд: “Континент – X”, 2014. – С. 64 – 71 [239].

2.1.2. Концепція “нового християнства” С. К’єркегора та інтерпретація його ідей у релігійному екзистенціалізмі

Сучасна доба “переоцінки цінностей”, краху “дискурсу Ісуса Христа” формує цілу низку ідентичностей (“плюралізм ідентичностей”). Однак в цьому контексті все виразнішою постає проблема співвідношення цінностей християнського світу зі змінами, що несе глобалізація. Сьогодні в контексті різкої критики теології ведуться численні дискусії щодо призначення віри в наш час. Навіть говорять про подвійну кризу Церкви і богослов’я – кризу актуальності та особистісну кризу, що призводять до кризи ідентичності християнства в цілому (Ю. Мольтман). Проте, криза християнства – це феномен притаманний не лише сучасному світу. Її по-своєму оцінював і намагався подолати й Серен Абу К’єркегор, праці якого були наріжним каменем і відомої будівлі філософії класичного екзистенціалізму, і унікальних теологічних екзистенціалізованих концепцій на взірць діалектичної теології Гогартена, Барта, Бульмана, систематичної теології П. Тілліха, екзистенціальної теології Дж. Макуоррі, Г. Слейта та М. Вестфалю, і, відповідно, їхньої екзистенціально-теологічної аксіології.

Проте концепція “нового християнства” мала і у працях С. К’єркегора свою історію формування, так само як і процес переосмислення його ідей мав свою історію і у період формування філософії класичного екзистенціалізму, і у період становлення так званого постекзистенціалістського мислення.

Протягом усього періоду формування своєї світоглядної концепції, данський мислитель намагався у найрізноманітніших формах своєї проповідницької есеїстики розробити й ствердити концепцію людини, яка б мала право зростати у християнській любові, надії, радості і мирі тому, що ця людина, й кожний індивід, зокрема, на його глибоке переконання, не є духовно гнобленим рабом будь-якого соціального устрою. “Метою творчості С. К’єркегора, – як це доводив Р. Робертс, – й було “віднаходження протиотрути проти тонкої отрути духу часу” [527].

С. К'еркегор прагнув розвіяти ілюзію про те, що його сучасники є справжніми християнами. Філософ намагався проторувати шлях до справжньої релігійної віри, і розумів її не у якості “конкретного асигнування” чи “абсолютної істини”, але як особисту пристрасну прихильність. І як таку, що разом з щирістю намірів пристрасні допомагає людям знайти шлях до власної автентичності. С. К'еркегор був упевнений у тому, що і істина, і мораль поступилися місцем ораторському мистецтву, а слова і жести замінили життя.

Данський філософ був одним з перших, хто спробував довести людині, що вона існує переважно у світі ілюзій (“несправжнього буття” – *С. III*), і намагався віднайти той шлях, який би зміг вивести людину з цього стану. Однак стверджував, що ступити на цей шлях можна тільки через саморозвиток і самовдосконалення духу. “К'еркегорові зусилля спрямовані на те, – зауважує Дж. Голомб, – як стати християнином, а не як ним бути. Його особисте життя і праці були постійним пошуком справжньої самості” [366, с. 22]. С. К'еркегор, на його думку, вважає, що дія вимагає пристрасності, яка втрачається, коли людина занурюється в безодню роздумів. Такі пристрасності не означають відсутність будь-яких емоцій, що певним чином впливають на нас, але, швидше, наявність емоцій, які були породжені ще в перші часи християнства, точніше, в стражданнях Ісуса Христа на хресті. Це й означає, що сам Христос не повинен зображуватися як втілення “підвищення” або “перемоги”, а Церква покликана наслідувати Христа у часі, й тому – страждання Христа у часі. Христос має стати моделлю для боротьби сучасної церкви за істинне християнство через непряму віру, а не через “пряме, культурне і спекулятивне” знання Бога.

С. К'еркегор виступав як проти тоталізації буденності, так і проти маргіналізації людського існування, наполягаючи на справжньому бутті (автентичному), яке, на його думку, є можливим лише в духовному вимірі, а безпосередньо – у актах віри. Найвищою цінністю в християнстві він вважав любов до Бога, що заснована на чистій, непохитній вірі. І

стверджував, що саме такою вона увійшла в християнську культуру через історію життя Авраама. До речі, “Страх і трепет” і розпочинається “Схвальним словом на честь Авраама”.

Екзистенція як перехід від можливості в душі до реальності у повноті особистого життя цікавила С. К’єркегора насамперед в аспекті мети абсолютного впровадження віри, віри в Бога, а віра, в свою чергу, як те, “чого не можна досягнути раціонально...” [133, с. 42 – 52].

“Екзистенція”, згідно з С. К’єркегором, – це “моє” існування, “мій внутрішній світ”, що мов “човен пливе на зустріч з Богом”. А Бог – це також і суб’єктивність. К’єркегорове “існування” передбачало максимальне звільнення індивіда від залежності та зв’язків з об’єктивною реальністю, у тому числі і з “Не-Я”, або ж, навіть, іншим “Я”. Істина людського існування, екзистенція розумілися як те, що раціональне, логічне мислення не в змозі досягнути, як те, що є “прогалиною в будь-якому мисленні”. Формою досягнення істини і проголошувалася насамперед віра, а парадоксальному характері істини в філософії С. К’єркегора вбачалася віра, існуюча навіть завдяки абсурду³.

Парадоксальність істини у розумінні данського мислителя не лише не дозволяє на підставі аргументів розуму запевнити індивіда у доцільності вірити у цю істину, але навіть відштовхує його своєю абсурдністю, і той, хто наважився вірити – вірить всупереч очевидній неможливості істинного знання – іде на ризик. Без ризику, говорить С. К’єркегор, віри не існує. Індивід, що прагне досягнути Бога об’єктивно, не має віри саме тому, що об’єктивно Бога досягнути не можна, потрібна віра. У вірі людина стоїть вище загального саме через те, що віра не може бути опосередкована через загальне. Саме тут “Я” індивіда і отримує можливість бути духовним у вірі з

³ “Тут, щоправда, ми ніколи не повинні забувати, що абсурд (парадокс) означає у К’єркегора не нісенітницю, а обтяженість логічною суперечністю” [117, с. 20], – слушно зауважує Г. Маланчук.

найбільшою міццю, тобто досягти автентичності існування. Згідно з Біблією, Авраам, не покладаючись на свій розум, орієнтується на віру й усе відбувається відповідно до його вірування. Як підкреслює С. К'єркегор, головна особливість вірування Авраама і полягала у тому, що вона була достеменною, і за своєю сутністю відрізнялася від перетворення віри на спосіб здобування майбутнього.

Не прийнявши тотальність панлогізму гегелівського понятійного мислення, С. К'єркегор звернувся саме до ідеї створення “нового християнства”, вважаючи, що “якби ми навіть були здатні втілити увесь зміст віри у форму поняття, то це ще зовсім не означало б, що ми осягнули віру, чи може збагнули, як ми входимо в віру, або як віра входить в нас” [93, с. 16]. І цим його особистим прагненням надихалася його спроба повернути або відновити занедбане людське релігійне “я”. Саме таким чином С. К'єркегор й визначився з головним завданням та метою своєї творчості – спонукати своїх читачів до “стрибка” в пристрасні обійми справжньої релігійної віри та сфери буття, у якій можна жити справжніми християнами і діяти інтенсивно, виконуючи усі вимоги віри.

Віра у С. К'єркегора – це парадокс, який не може бути опосередкований. Адже віра, на його думку, не є звичайною безпосередністю, як це, наприклад, вважав Г. В. Ф. Гегель. У цьому парадоксі “одиничний індивід у якості одиничного стоїть в абсолютному відношенні до абсолюту”. Однак, для С. К'єркегора, як стверджує Ф. Коплстон: “Вища самоактуалізація індивіда полягає в співвіднесенні себе з Богом, але не як з всезагальним, абсолютним мисленням, а як з абсолютним Ти” [85, с. 384].

У якості безперечного сприймався й той факт, що С. К'єркегор до певної міри драматизував “внутрішнє” життя людської істоти саме тому, що воно, на його глибоке переконання, не може бути цілком адекватно і повною мірою виражене через поняття. Тому, подібно до того, як Бог є прихованим у внутрішньому “Я” людської істоти, так і сутність к'єркегорової творчості

виглядала прихованою навіть тоді, коли він демонстрував свої переживання, привідкривши при цьому ту чи іншу маску своїх псевдонімів.

Надзвичайно важливим є і те, що С. К'еркегор загалом не створив певного нового богослов'я – мета його концепції була швидше релігійно-терапевтичною, а не теологічно-концептуальною. Він і дійсно намагався схилити нас до думки про те, що ми не потребуємо додаткової інформації про бога, аніж це було написано в Біблії, що нам потрібно, швидше, духовно зростати таким чином, щоб у свідомості лише відкрилося місце для цієї інформації, яка вже є наявною у нашому існуванні. С. К'еркегор, як стверджують це зарубіжні дослідники, не мав наміру у своїх працях сказати нам що-небудь нове, але тільки нагадував нам про речі, які ми вже знаємо.

Для С. К'еркегора не існувало людини з природними, вродженими навичками віри. Віра розглядалася ним як емоційно-вольове ставлення до Бога, яке зростає на ґрунті страху перед ніщо. Гріх і відчай виступали при цьому у якості “охоронців” людської моральності. Згідно розумінню датського мислителя: “По відношенню до Абсолюту існує лише один час: теперішній; хто не сучасний Абсолюту, для того Абсолют і не існує взагалі. А так як Христос – Абсолют, то не важко побачити, що по відношенню до Нього залишається зайняти лише одне положення – положення Його сучасника. Три, сім, п'ятнадцять або дев'ятнадцять століть тут ні при чому; вони не можуть змінити Його, не можуть і пояснити, хто Він такий, адже це відкрито не досвіду, не знанню, а тільки вірі” [210, с. 321].

Займаючи позицію “свідка істини”, С. К'еркегор пропонував їй відповідні інструменти для подолання світського буття. Він захищав для християнської громади “позицію опозиції”, яка, на його думку, й відкривала для індивіда можливість розвитку особистих чеснот – терпіння, мужності, надії, любові та віри. С. К'еркегор закликає людей відноситися до інших так само, як ставиться до них Бог, і жити в “лояльному учнівстві до Ісуса Христа”, і, навіть, до смерті. “У цьому стандарт, ідеал християнського існування, – стверджує Д. Гаувенз, – християнство це не просто “віра”, але це

пристрасть і формування серця, що, крім “прихованого внутрішнього” є “практикою, характером-завданням”, відданістю всього себе тільки Богу, в якому прагнеш жити у вірі, надії і любові” [368, с. 232].

Альтернативою такому вибору С. К’еркегор бачив лише духовне спустошення. І стверджував: оскільки світ ненавидить істину, то вимагає поклоніння пов’язаного з Богом, або, принаймні, мовчання перед обличчям брехні, аби людина існувала в мирській “бездуховності”, перебуваючи у стані усереднення та покірності.

Проголошуючи необхідність полеміки “супроти істини як знання”, на місце традиційно встановлених форм теологічних істин С. К’еркегор й запровадив екзистенціальну реконструкцію християнської свідомості, яка засвідчила, по-перше, те, що можливість для її актуалізації прихована в самій особистості, тобто, вона є певним синонімом “внутрішньо-існуючої людини”, або ж її душі (свободи), а, по-друге, що така спроможність й визначається Богом, божественною трансценденцією. У к’еркегоровій реконструкції людської свідомості головним елементом її функціонування і був постійний рух духовного життя людини у напрямку від ідеї до існування, від філософії до віри.

Категорично виступаючи проти догматизму традиційної церкви, С. К’еркегор обстоював ідею гуманізації та “олюднення” релігійного життя. У його концепції “нового християнства” кожен мав би стати “сучасником Христа” через усвідомлення ситуації, у якій Христос, невизнаний і принижений, ходив по землі, – щоб з’ясувати для себе, як сам міг би ставитися до Бога. Адже перші християни пережили цю жорстоку дійсність, і той, хто хоче називатися справжнім християнином, не повинен ухилятися від щирого розмірковування над цим. Тоді абсурд, парадокс, тривога, страх, відчай набуватимуть іншого, “позитивного”, сенсу і у пошуку “справжньої віри” і в осмисленні багатьох проблем існування.

Концепція К. Ясперса багато в чому продовжила світоглядно-теологічні настанови С. К’еркегора. Пов’язуючи свою філософію зі спадщиною

датського мислителя, К. Ясперс зауважував, що “екзистенційна філософія є мисленням, яке використовує усе об’єктивне знання, але виходить за його межі в намаганні його носія стати самим собою. Це мислення не пізнає предмети, а прояснює і виявляє буття в людині ...” [262, с. 387].

Поняття “екзистенція”, запозичене з філософії С. К’єркегора, стає для К. Ясперса тим фундаментом, на якому і можлива розбудова нової філософії, яка “оновлює традицію”. З К. Ясперса, а саме з його першої праці “Психологія світоглядів” (1919), в якій він аналізує психологію екзистуючої суб’єктивності, власне, і розпочинається рецепція ідей К’єркегора, а в другому томі його трьохтомної “Філософії” (1932) й викладається ясперсівська концепція “прояснення екзистенції”. Навколо поняття “екзистенція” й вибудовується філософсько-релігійна концепція німецького мислителя. Загалом, ясперівська інтерпретація поняття “екзистенції” як проміжного буття або “буття-між”, співпадає з к’єркегорівською. К. Ясперс наполягає на тому, що людська природа завжди розщеплена, це проявляється в невдоволенні людиною власним становищем, в прагненні до безумовного, вічного в усвідомленні безсмертя. Людина являє собою той складний шлях, сенсом якого є екзистенція, і тому “... сама для себе вона – дещо цілком незавершене і таке, що не допускає завершення, передане декому іншому. Думаючи, вона лише освітлює собі шлях” [262, с. 379].

Увійти в стан справжньої екзистенції, за К. Ясперсом, людині й допомагають критичні ситуації у її житті. Такі “абсурдні ситуації” К. Ясперс називає “межевими ситуаціями”, які перетворюють спокійне життя людини в стан абсолютної неврівноваженості, де панує свобода, що є заклик до справжньої екзистенції, яка розуміє, в свою чергу, “буття як приховану трансцендентність”. В. Рьод зауважує, що для Ясперса: “Зрештою екзистенція є істинним людським буттям, що обирається в свободі і (як у К’єркегора) її можливо досягти лише в стрибку. Такий стрибок до істинної екзистенції можливий через потрясіння в межевій ситуації” [529, с. 466].

Одначе, екзистенція Ясперса “виникає” зі джерел, які знаходяться за межами наявного буття, тобто, зі трансцендентного. І хоча Ясперс називає трансценденцію Богом [264, с. 434], образ цього бога цілком відмінний від грізного Абсолюту С. К’еркегора, визначеного ним як парадокс. Як і в К’еркегора, так і в Ясперса відношенням, що пов’язує трансценденцію і екзистенцію, є віра, але і вона визначається по-різному.

У С. К’еркегора віра – це останнє, на що неймовірним зусиллям, стрибком відважується сповнений відчаєм індивід. Це і є досвід абсурду, який не передається іншому. Натомість у Ясперса – це незалежна від догматизму філософська віра: “Справжня віра є актом екзистенції, який усвідомлює трансценденцію в її дійсності” [264, с. 428]. Для К. Ясперса людське існування (екзистенція) і комунікація вкоріненні в трансценденції, яка важить “... навіть більше ніж межеві ситуації» для спілкування людей [263, с. 182]. Філософська віра К. Ясперса, на відміну від релігійної віри – це здатність і готовність мислити і визнавати трансценденцію як “... буття, що виступає іншим по відношенню до нас, частини якого ми не складаємо, а відносимося до нього” [153, с. 89]. Очевидно, що К. Ясперс, йдучи за К’еркегором в пошуку справжньої комунікації, відокремлює віру від релігії, чого, власне, ніколи не припускав С. К’еркегор.

Людське існування (екзистенція) в інтерпретації іншого представника екзистенціалізму, М. Гайдегера, як і у С. К’еркегора, також постійно пов’язане з трансцендентним, хоча воно і витлумачується не релігійно. Але в будь-якому випадку, не можна обірвати цю нитку, тому що тоді екзистенція перетвориться на річ, а це в основі суперечить її визначенню як “поза-собою-буття”. Для М. Гайдегера екзистенційна філософія є шляхом, якщо так можна сказати, “через людину”, до буття як такого. І якщо вона обмежує свій небосхил лише специфікою людського існування, то вона істотно відхиляється від своєї мети. К’еркегорівська думка про забуття гегелівською системою екзистенції трансформується Гайдегером в тезу про “забування буття”.

Проблема розуміння гайдеггерівської інтерпретації поняття екзистенції полягає у тому, що він вводить у цю екзистенцію у своїй “фундаментальній онтології” виміри людської екзистенціальності надвичайно специфічним чином. Якщо у С. К’єркегора людський дух є виявом його екзистенціальності, то для М. Гайдеггера “людський дух – це метафізика, що розгортається з такою ж необхідністю, як і саме буття”. “Геніальні інтуїції С. К’єркегора, у відповідності до яких екзистенціальність перетворилась на поле визначення процесу духовного самоздійснення індивіда, отримала розуміння у своєму русі, у розвитку самостановлення людського єства, – безповоротно зникли у філософії М. Гайдеггера. Не випадково тому і М. Бердяєв свого часу зауважив у праці “Щодо невільництва та свободи людини”, що М. Гайдеггера він “цінує, але не вважає екзистенціальним філософом”” [158, с. 128].

Серед французьких екзистенціалістів послідовним продовжувачем ідей С. К’єркегора був і Габріель Марсель, для якого перехід від проблеми буття до питання “що таке я?” означає перехід від проблеми буття до таємниці (таїни) буття. У праці “Екзистенція і об’єктивність” Г. Марсель пише про те, що: “... Ідея на якій ми настоюємо, полягає у тому, що екзистенцію як таку неможливо охарактеризувати. І це зовсім не означає, що їй не можна дати визначення: це означає лише те, що розум не може, не впадаючи в протиріччя, зайняти по відношенню до неї позицію, яка потрібна для того, щоб охарактеризувати дещо. Тобто, екзистенцію не можна уподібнити суб’єкту, позбавленому свого предикату; адже по суті такий суб’єкт був би лише абстрактною схемою – немов би перебуваючи в очікуванні подальших визначень, які тільки і можуть сповістити йому яку-небудь реальність, яку-небудь природу” [125, с. 61]. В іншому своєму творі “Бути і мати” (1935) Г. Марсель проводить різке розмежування між світом об’єктивності, “фізичним світом”, і “світом існування”. Автор розглядає дуалізм суб’єкта й об’єкта; він вважає, що всі взаємини зі світом слід приймати як особистісні.

Утім, доволі слушною є і думка П. Гайденко про те, що розгляд поглядів С. К'єркегора крізь призму екзистенціалістських побудов слід принаймні обмежити. У якості аргументу на користь цієї тези вона наводить зауваження А. Веттера про те, що “естетичний екзистенціалізм останніх десятиліть” по відношенню до вчення С. К'єркегора становить й “пряму діалектичну протилежність” цьому вченню [цит. за: 40, с. 14]. Водночас, дослідниця наголошує і на неможливості категоричного заперечення зв'язку екзистенціалістської філософії з к'єркегорівською традицією, адже цей зв'язок, як стверджує вона далі, завжди відчувався як самими екзистенціалістами, так і усіма дослідниками екзистенціалізму у період становлення цієї філософії. “По суті Веттер правий, – пише П. Гайденко, – бо той напрямок, в якому розвивався екзистенціалізм, відвів його далеко від К'єркегора. Тож не випадково ні Ясперс, ні Гайдеггер, ні Сартр більше майже не посилаються на К'єркегора, послідовниками якого вони усвідомлювали себе спочатку. Винятком може бути, напевно, Л. Шестов та А. Камю, які до кінця залишилися вірними якщо не вченню К'єркегора, то певною мірою тому тлумаченню, яке вони йому надавали.

Проте, є ще один важливий момент, у якому екзистенціалізм спочатку дійсно збігався з основним пафосом к'єркегорівського мислення: мова йде про заяву К'єркегора про те, що філософія повинна виходити з засновків, які не мають нічого спільного з засновками науки. Якщо позиція вченого завжди є об'єктивною, передумовою якої є виключення будь-яких елементів, пов'язаних зі специфічними особливостями його особистості, то позиція філософа, наполягав К'єркегор, повинна цілком визначатися його особистістю, вона принципово не може бути об'єктивною” [40, с. 14]. І цей засновок є принципово важливим теологічно. Він справді є принциповою межею, яка розводить у різні боки філософію, що прямує до об'єктивності істини, і теологію, яка присвячує свої дослідження зовсім іншим речам.

І в цій настанові найближчим до С. К'єркегора і ідейно, і духовно, і методологічно був Микола Бердяєв. Саме Бердяєву, на наш погляд, вдалося

адекватно переосмислити творчий спадок датського мислителя, продовживши розробляти закладені ним актуальні питання екзистенціальної діалектики людського та божественного в ХХ столітті. Подібно К'єркегору, Бердяєв підкреслював те, що екзистенціальна філософія за своєю природою суб'єктивна, і в цьому суть її спорідненості з мистецтвом і її відмінність від науки. ... Щодо особистості, то вона, згідно Бердяєва, є реальністю духовною, а тому “жоден закон до неї незастосовний”. Її не можна перетворити на об'єкт наукового дослідження – ось теза, що споріднює екзистенціально-релігійне мислення Бердяєва з вченнями про людину К'єркегора, Ясперса, Гайдеггера та Сартра.

Набагато менше К'єркегор був представлений як релігійний мислитель. Саме цей аспект в останні десятиліття перетворився на предмет численних розвідок учених-філософів та релігієзнавців. “... Екзистенціалізм ХХ століття, – зазначає у цьому зв'язку О. Ставцева, – зобов'язаний С. К'єркегору його відкриттям екзистенції. І саме у цьому сенсі він увійшов в історію як предтеча екзистенціальної філософії. Проте, С. К'єркегора з повним правом можна назвати не лише філософом, але й видатним теологом свого часу, оскільки у будь-якому своєму творі він пише про віру, про ставлення людини до Бога, прагнучи по-новому прочитати Святе Письмо, наблизитися до Христа, не втративши зв'язку з Лютером [173, с. 127 – 139].

Висновки. Таким чином, можна сказати, що к'єркегорова концепція “нового християнства” передбачає певний постійний внутрішній духовний рух, пристрасну діяльність віри (динаміку віри за П. Тілліхом) та вірування кожної окремої людської істоти. Значення такого руху й такої дієвості в концепції С. К'єркегора має багато шарів і включене в доволі складні рівні екзистенціального осмислення “внутрішнього світу”, “віри” і “трансцендентності” як феномену людської свідомості. Рух тут виступає й засобом застереження супроти можливо негативних наслідків абстрактно-інтелектуального відображення екзистенції у його параметрах “істини як знання”. Сутнісно к'єркегорове поняття “духовного руху” відрізняється і від

релігійної філософії протестантизму, і від середньовічної традиції, і від давньогрецької філософсько-теологічної, або ж точніше, філософсько-космологічної традиції: для С. К'єркегора перехід від небуття до буття відбувається не в космосі, але в душі, всередині кожної окремо існуючої людини. Кожен твір С. К'єркегора веде читача від онтологічного запиту теологічного мислення до екзистенціально конкретизованого християнства, до індивідуально сприйнятого у пристрасній вірі, люблячого Бога, який й надає усе існування людській істоті у якості подарунка. Перехід від естетичної до етичної, і далі до релігійної форми існування людини у концепції данського мислителя є водночас і поглибленням, посиленням духовного руху всередині себе, всередині кожної людської істоти: к'єркегорові “етапи” екзистенції та ставлення до “священного”, або релігійного не є зовнішніми, а внутрішньо зумовленими чинниками, пов'язаними інтеріоризованим рухом духовності. Ці екзистенціальні “сфери” екзистенції є певними ступенями влади людської істоти над собою, які співвідносяться й з можливими ступенями щастя. Цей рух вимагає й визнання реального розрізнення духовних та матеріальних цінностей, реального й постійного вибору людською істотою напрямку її самореалізації на шляху до справжнього християнського буття у перспективі “або-або”.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Вічні цінності людського існування в релігійному екзистенціалізмі Г. Марселя / С. Л. Шевченко // Матеріали ІХ Міжнародної наукової конференції “Традиція і культура. Прекрасне у духовному потенціалі людства” Частина 1. (м. Київ, 11-12 червня 2010 р.) – Київ, 2010. – С. 32 – 34 [237];

– Шевченко С. Л. Особливості застосування постулатів філософії класичного екзистенціалізму в теології Пауля Тілліха / С. Л. Шевченко // Молодь, освіта, наука, культура і національна самосвідомість в умовах

європейської інтеграції: Зб. матеріалів ХІХ Всеукр. наук.-практ. конф., Київ, 21 квітня 2016 р.; у 2-х т. / Редкол.: І.І. Тимошенко (відп. ред.) та ін. – К.: Вид-во Європейського університету, 2016. – Т. 1. – С. 184 – 185 [246];

– Shevchenko S. The phenomenon of belief in the philosophy of Soren Kierkegaard / S. Shevchenko // Идеи: Международно многоезично научно-теоретично приложение. – Пловдив, книжка 3 (13), Септември, година V, 2013. – С. 9 –14 [552];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

2.1.3. Специфіка інтерпретації Л. Шестовим теологічної позиції С. К'єркегора

Цей підрозділ має подвійне призначення. Насамперед, він виконує функцію дослідження філософсько-теологічної спадщини Л. Шестова – російського мислителя, якого разом з М. Бердяєвим віддавна відносили до так званого напрямку релігійного екзистенціалізму. По-друге, у спадщині Шестова найцікавішим з огляду на предмет нашого дослідження є площина критичного аналізу та інтерпретації біблійного тексту С. К'єркегором, до якого повсюдно звертався російський мислитель. Ця площина, у свою чергу, є свідченням того, як саме в когорті самих “екзистенціалістів” ставилися до екзистенціалізації релігійного мислення, біблійних текстів і теології.

У свій час “шестовізація” (поняття М. Бердяєва) спадщини С. К'єркегора започаткувала низку гострих дебатів між дослідниками як творчості самого Шестова, так і творчості – Великого Данця. А проблема адекватності сприйняття, розуміння та інтерпретації Л. Шестовим доробку С. К'єркегора і досі залишається відкритою і актуальною. В контексті цього питання не менш важливим є й релігієзнавчо-філософське осмислення феномена віри, враховуючи ту світоглядну функцію, яку виконує віра в духовному житті людини. Адже саме в рамках пошуку віри і Бога й розгортається уся “інтрига” інтелектуальних пошуків як Л. Шестова, так і С. К'єркегора.

Серед вітчизняних вчених, які звернули увагу на дану проблематику, у першу чергу слід назвати проф. К. Ю. Райду [156; 158], який зауважив, що “... для С. К'єркегора досвід духовного самоздійснення не є тотожним досвідові філософії як досвіду мислення, досвіду “науки”, і якщо він виходить на різноплощинність і потребу усвідомлення такої різноплощинності духовного досвіду, Л. Шестов традиційно прагне відшукати той незмінний, метафізично усталений єдиний сенс: і в мисленні, і в свідомості, і в досвіді “перебування в духовності”. Для Л. Шестова єдиною площиною є і філософія С. К'єркегора, і теологічно-біблійна традиція, як

традиція незмінності сенсу релігійних догматів. Незмінності навіть у способах їх духовного засвоєння і використання у різні історичні часи панування релігійної свідомості. Саме тому к'єркегорівський підхід до осмислення такої традиції є для Л. Шестова неправильною і незрозумілою інтерпретацією Святого Письма, філософською нісенітницею” [158, с. 295].

До аналізу цієї проблеми у свій час також зверталися і В. Ф. Асмус [5], і О. Д. Волкогонова [33], і В. Л. Курабцев [89 – 91], і А. Маколкін [116], і Н. К. Бонецька [25] і інші дослідники. “Філософія Л. Шестова не є нігілізмом, не є безґрунтовністю”, оскільки глибоко вкорінена у Св. Письмі [69, с. 425], – стверджував у цьому відношенні В. Ільїн. “... Приховану, внутрішню філософію К'єркегора не так легко знайти за його складними, взаємосуперечливими текстами” [177], – зазначив С. В. Таранов, вважаючи при цьому, що “Шестов помічає ці “непрямі висловлювання” [177, с. 93] Великого Данця. Однак, варто зауважити і те, що одна справа помітити проблему, а зовсім інша – її вирішити чи принаймні правильно зрозуміти. Адже “... Багато чого у К'єркегора було немовби непомічене або недооцінене Шестовим: християнство і визначене ставлення до християнської етики; розмежування віри і особистого “свавілля”; визнання не просто “абсолютного хаосу”, Бога-Сваволі, як у Шестова, а також Бога – “порядку в житті”. Тому Бердяєв у свій час й міг сказати про “невпізнання” К'єркегора у творах свого друга” [89, с. 115].

Тому й важливим елементом, або ж частиною даного дослідження є компаративний аналіз філософсько-теологічних поглядів Л. Шестова та С. К'єркегора в контексті проблеми інтерпретації канонічного християнства, зокрема, безпосереднього розуміння ними таких понять, як “віра” й “нове християнство”; подальше віднаходження спільних та відмінних рис такої інтерпретації серед неоднозначних висновків цих авторів та дослідників цієї проблематики.

У попередньому підрозділі ми проаналізували концепцію “нового християнства” С. К'єркегора та порушену ним проблему пошуку “справжньої

віри”. В подальшому дану проблематику розвинули М. Бердяев і К. Ясперс, які бачили коріння кризи культури і моральності в апофеозі тотального утвердження безбожництва та нігілізму. Однією з самих пристрасних, емоційних і почасти навіть романтичних реакцій на ці події стала і філософія Л. Шестова.

Раціональному знанню Л. Шестов, так само як і С. К’єркегор, протиставляє віру, одкровення. В своїх працях Л. Шестов доводить, що цілком раціональне, розважливе, благополучне життя – є вже не життям, а початком смерті. “Недарма Шестов говорив, – переконує нас О. Д. Волкогонова, – що справжня критика чистого розуму була розроблена не Кантом, а Достоевським. Вивести людину за межі розуму може тільки віра” [33, с. 16]. У свою чергу А. Маколкін наголошує й на тому, що “Достоевському у його слов’янській неприкаяності і тривозі потрібен був російський Бог, окремих Бог для його власного народу, тоді як Шестов, російський єврей, що ніс на собі вантаж міфічної свідомості своїх далеких іудейських предків, радше схильний був прийняти саме такого Бога. Сонмище божеств, зібрання богів, їх відверто дохристиянська типологія – все це проявлялося і у Шестова, і у Достоевського, а з загальним і універсальним обидва вони потрапляли в скрутне становище. К’єркегор, на відміну від Достоевського, говорить про те, як важко бути християнином – любити всіх людей, всупереч їхнім гріхам, спокусам і злодійствам; він говорить, що вірити “майже неможливо”” [116, с. 152].

Л. Шестов вважає, що, на відміну від науки, “філософія з логікою не повинна мати нічого спільного; філософія є мистецтво, що прагне прорватися крізь логічний ланцюг умовиводів і виносить людину в безмежне море фантазії і фантастичного, де все однаково можливе і неможливе” [250, с. 59], вона намагається надати людині відчуття справжнього, цілісного буття. Тому найбільш прийнятним, на його думку, способом філософствування є таке бачення світу, яке не тільки не відкидає інтуїцію, віру, але, навпаки, базується на них. Таким чином, релігійний характер своєї філософії

Л. Шестов обґрунтовує не лише з моральних позицій, але і з методологічної точки зору. Філософія для нього – це осяяння світлом віри. Чим більш науковим, суворим стає дослідження світу, тим сильніша влада “всеємства” над людиною і, отже, тим далі вона від істини.

Л. Шестов свідомо шукав підстави філософії у вірі. Курс на теологізацію філософського знання загалом був характерний для багатьох російських філософів. У Л. Шестова ж він мав програмний характер. Для нього філософська творчість межує з релігійною проповіддю: “Шестов говорить немов священик, розгніваний святотатством над священними посудинами” [129, с. III]. Відповідними були і філософські уподобання самого російського мислителя, його оцінка попередників і сучасників, серед яких почесне місце відводилося й постаті С. К’єркегора, філософії якого були присвячені одні з останніх та вагомих досліджень Л. Шестова “Кіргеґард і екзистенціальна філософія” та “Афіни і Єрусалим”.

“Для Кіргеґарда і для його філософії, яку він, на противагу філософії абстрактній, або спекулятивній, називає філософією екзистенціальною, тобто філософією, що несе людині не “розуміння”, а життя (“праведний житиме вірою”), – пише Л. Шестов, – зойки Іова не є тільки зойками, тобто безглуздими, ні для чого не потрібними, всім надокучливими вигуками, – для нього в цих зойках криється новий вимір істини, він чує в них дієву силу, від якої, як від труб ієрихонських, повинні впасти кріпосні стіни. Це основний мотив екзистенціальної філософії” [251, с. 19]. Близькими для Л. Шестова є і думки С. К’єркегора стосовно того, що “поняттям, протилежним гріху, є не добродієність, а свобода” і також “протилежним поняттям гріха є віра”, а екзистенціальна філософія – “божевільною боротьбою за можливість”: “Протилежним поняттям гріха – і це йому відкрив Абсурд – є віра. І це те, що найважче сприйняти нам в екзистенціальній філософії Кіргеґарда, що він сам найважче сприймав. Тому він і говорив, що віра є несамовитою боротьбою людини за можливе” [251, с. 230].

Насамкінець Л. Шестов доходить висновку про те, що “Кіргеґард сам не в змозі винести своєї “суворості” і свого “жорстокого” християнства, і я думаю, що ми маємо право сказати, не гвалтуючи навіть формального тексту: жорстокості кіргеґардівського християнства не винесе жодна жива душа. Залишається тільки запитати: чи може сам Бог винести таке християнство? Не може бути ніякого сумніву, що це питання приховане в усіх повчальних промовах Кіргеґарда, що всі вони мають лише одну мету: поставити це питання” [251, с. 167].

Віра, згідно Л. Шестову, веде нас через те, що розум ототожнює з неіснуючим. Розум вчить людину підкорятися, віра дає йому владу наказувати. Умоглядна філософія прирікає нас на рабство, екзистенціальна філософія прагне прорватися через споруджені розумом очевидності до свободи, при якій неможливе стає дійсним. Історичне християнство, яке застосовується до посередніх умов людського існування, забуло Бога, відмовилося від Бога: воно задовольняється “можливостями”, наперед переконане, що і Бог повинен задовольнятися можливим: християни, як висловлювався К’єркеґор, скасували Христа. “Шестов знову і знову на різні лади прагне показати, як одкровення смерті, каторги, трагедії, катастрофи, відчаю висвітлюють якусь докорінну екзистенціальну оману людини, свого роду початкову “помилку”. Кіргеґард допоміг їй вловити первинний сенс цієї “помилки” і знайти її джерело і споконвічну сутність події гріхопадіння..., – вважає А. В. Ахутін, – Слідуючи за Кіргеґардом, але істотно переінакшуючи хід його думок, Шестов також розуміє гріхопадіння як результат свого роду переляку, переляку перед ніщо” [251, с. 242]. “Нарешті що ж таке “віра” Шестова? – запитує А. В. Ахутін й відповідає, – ... По-моєму, і тут Шестов не стільки стурбований якимось певним віросповіданням, скільки самим початком, можливим починанням віри як би з нічого, з безодні. Коли безодня розверзається під ногами, точніше, коли відкривається, що під ногами людини не ґрунт, а споконвічно розгорнута безодня, тоді з безодні душі народжується поклик, на який вперше може відгукнутися Бог” [6, с. 283].

У передмові до праці “Афіни і Єрусалим” знаходимо важливий уривок, в якому Л. Шестов у стислому вигляді викладає все те, до чого він прийшов у результаті своїх сорокарічних пошуків, його символ віри: “У межах розуму можна створити науку, високу мораль, навіть релігію, але щоб знайти Бога, потрібно вирватися з чар розуму з його фізичними та моральними примусами і піти до іншого джерела. У Писанні воно називається загадковим словом, “вірою”, тим виміром мислення, при якому істина радісно і безболісно віддається у вічне та безконтрольне розпорядження Творця: нехай буде воля Твоя. Воля Того, Хто в свою чергу безбоязно і владно повертає віруючому втрачену ним силу: “Усе, чого будете просити у молитві, вірте, що одержите” (Марк. 9, 24). ... Історія людства, вірніше всі жахи історії людства, за словом Всевишнього, “скасовуються”, перестають існувати, перетворюються на примари та міражі: Петро не відрікався, і побив Давид Голіафа, але не вчинив перелюб, розбійник не вбивав, Адам не скуштував заборонних плодів, Сократа ніхто ніколи не отруював. “Факт”, “дане”, “дійсність” не панують над нами, не визначають нашої долі ані сьогодні, ані в майбутньому, ані в минулому. Минуле стає не минулим, людина повертається до тієї божественної волі, свободи та добра, перед якими тьмяніє і гасне наша свобода вибору поміж добром і злом або, точніше, перед якою наша свобода виявляється лише жалюгідним і ганебним рабством. Первородний гріх, тобто знання про те, що існує, існує через необхідність, з корінням вириваються з буття. Віра одна дивиться на Творця і Творцем натхненна віра, випромінює з себе останні, вирішальні істини про існуюче і неіснуюче. Дійсність перетворюється. Небеса співають хвалу Господу. Пророки і апостоли в нестямі вигукують: смерть, де твоє жало, пекло, де твоя перемога!” [252, с. 333 – 335]. Як бачимо, і тут Бог Л. Шестова скасовує жахи історії людства, повертає людині втрачену силу, і людина стає сама спроможною випромінювати істини про існуюче та неіснуюче (на такі сподівання та переживання Л. Шестова вплинула, безперечно, його особиста трагедія – втрата єдиного сина, який загинув під час Першої світової війни.

Ця подія в автобіографічному плані споріднює Л. Шестова й С. К'єркегора, для якого розрив з Регіною Ольсен також став, як вважають більшість дослідників творчого спадку данського мислителя, значимою подією у процесі формування моральних засад його світогляду).

Віра і порятунок, згідно Л. Шестову, стають синонімами. Він живе вже в новий час, в якому не тільки релігія, як за часів Лютера, але й філософія стає “наукою про дух”, і має безпосереднє відношення до розуміння сутності порятунку, і до самої особистості. І ось до цього “особистісного” обертання філософії Л. Шестов має саме пряме відношення. Філософія для нього (як філософствування) перетворюється в особистісну справу людини: і вже не лише релігійна людина, але й особистість, що знайшла свою філософію, здатна на саморозкриття (перетворення). Однак, і в цьому випадку подібне перетворення не дається без значних внутрішніх зусиль і напруження. І якщо, за М. Лютером, тільки віра пробуджувала від сплячки в розумі і в авторитетах (рятувала людину), то згідно з Л. Шестовим, і трагедія призводить до тих самих результатів. Якщо, за М. Лютером, лише релігія ставала поворотним моментом для людини, то, згідно Л. Шестову, до того ж може призвести й філософія (філософія трагедії). Для нього, мислителя ХХ ст., психологія вже тісно змикається і з релігією, і з філософією. У такому розумінні і “царство Боже всередині нас”, і “печера”, і “підпілля” означають буквально одне і те ж саме. Л. Шестов, по суті, перший після М. Лютера проводить корекцію лютерівського правила: до “тільки вірою” він прагне додати і “екзистенціальною активністю врятується людина” [139, с. 15].

Йому відкривається, що і той, і інший шляхи ведуть до розкриття внутрішніх можливостей людини: справами людина може врятуватися тільки у “зовнішньому світі” (зовнішньому раціональному вимірі буття), вірою і екзистенціальною активністю – у внутрішньому. Щоправда попередником Л. Шестова у цьому починанні, звичайно, був С. К'єркегор з його концепцією “нового християнства”, яка передбачала постійний внутрішній рух, пристрасну діяльність віри. Цей рух у данця виконував й функцію

перестороги, застереження від інтелектуальних забобонів й “істини у якості знання”, як засіб до актуалізації прихованого потенційного духовного потенціалу кожної людини.

Думка Л. Шестова слідом за С. К’еркегором спрямована на вибиття з колії безтурботних мислителів в цілому й автономії розуму. “Але одна справа, щоб вибити з колії, інша справа полягає в тривожному запитанні, – наголошує В. Десмонд, – протест Шестова повторюється знову і знову. ..., він має гіпнотичний ефект. Ми впадаємо в його ритм, ритм пристрасті Шестова. Це небезпека: різного роду чарівність, різні види чаклунства, в які можна потрапити. Потік його пристрасті модерується чудовим розумом та іронічною терпкістю, щоб не сказати гіркотою. Але, схоже, цей потік не зупинити” [319, с. 176]. Мислення Л. Шестова набуває обрисів своєї релігійної міфології, яка намагається ставити питання про можливість передачі філософської думки не через раціональне поняття: чи можливе повідомлення між людьми на ґрунті істини одкровення, чи це повідомлення можливе лише на ґрунті істин розуму, пристосованих до буденності?

“Л. Шестов прямо не цікавився цією проблемою і не писав про неї, – стверджує М. Бердяєв, – він був весь поглинутий стосунками між людиною і Богом, а не відношенням поміж людиною і людиною. Але його філософія дуже гостро ставить цю проблему, він сам стає проблемою філософії. Протиріччя його було в тому, що він був філософом, тобто людиною думки і пізнання, і пізнавав трагедію людського існування, заперечуючи пізнання. Він боровся проти тиранії розуму, проти влади пізнання, що вигнало людину з раю, на території самого пізнання, вдаючись до засобів самого розуму. У цьому труднощі філософії, яка хоче бути екзистенціальною. У загостренні цих труднощів я бачу заслугу Л. Шестова. Л. Шестов боровся за особистість, за індивідуально неповторне проти влади загального. Головним ворогом його був Гегель і гегелівський універсальний дух. У цьому він споріднений з К’еркегором” [12, с. 411].

“Але багата і розлога лише його негативна філософія, – продовжує М. Бердяєв, – його позитивна філософія бідна і стисла, вона могла б вміститися на пів-сторінки. Інакше й бути не може, – те, чого він хоче, не може бути виражене в думці і слові, це чиста апофатика. Але разом з тим, він залишається на території мислення і розуму. У книзі про К’єркегора я навіть знаходжу цілу космогонію, хоча і стисло виражену. Це все-таки конструкція розуму, хоча в основі цієї конструкції лежить трагічний досвід життя самого Л. Шестова та його улюблених героїв. Як і слід було очікувати, за книгою Л. Шестова не можна впізнати самого К’єркегора, впізнається лише автор книги. К’єркегор – лише прекрасний привід для розвитку теми, яка його самого мучить і якій він присвятив всю свою творчість. Багато чого у К’єркегора він не помічає. Але К’єркегор йому особливо близький, він приголомшений його долею, і зустріч з ним для нього важлива подія... Л. Шестов сильний своїм запереченням, а не своїм ствердженням, своєю тугою по вірі, а не своєю вірою. Книги його швидше залишають враження, що останнє слово належить розуму, загальнообов’язковим істинам, моралі, необхідності, неможливості звільнення від мук для Ніцше і К’єркегора” [11, 398 – 406]. Тому М. Бердяєв і застосовує поняття “шестовизація” не лише до інтерпретації Л. Шестовим філософського спадку С. К’єркегора, але й загалом до усієї його філософії, забарвленої критичним полілогом практично з усіма представниками як європейської, так і російської релігійної думки.

Критика М. Бердяєвим філософії Л. Шестова, зокрема, інтерпретації ним поглядів датського мислителя, і до сьогодні залишається найбільш обґрунтованою і виправданою площиною теологічного дискурсу. Особливої уваги, на наш погляд, заслуговує акцентування М. Бердяєвим на тому, що філософія Л. Шестова переважно негативна й трагічна, а екзистенціальна філософія, яка безпосередньо звернена до суб’єкта, а не до об’єкта, не може бути тільки розповіддю про пережиті людські нещастя. Власне тому

М. Бердяєв і зазначає, що багато чого в філософії С. К'єркегора Л. Шестов просто не помічає⁴.

⁴ М. Бердяєв у своїй праці “Лев Шестов і К'єркегор” з цього приводу пише наступне: “Головне для Л. Шестова віра. У цьому він близький до Лютера. Гріху протилежна не чеснота, а віра. Тільки віра може врятувати, тільки віра в Бога, для якого все можливо, який не обмежений жодною необхідністю, може повернути Іову його биків і його дітей, Авраамові Ісаака, К'єркегору Регіну Ольсен тощо. Поза вірою немає порятунку від влади необхідності. Але як можлива віра і в кого вона є? Читаючи Л. Шестова, залишається враження, що віра неможлива і що її ні в кого не було, за винятком одного Авраама, який заніс ніж над своїм улюбленим сином Ісааком. Л. Шестов не вірить, що є віра у так званих “віруючих”. Її немає навіть у великих святих. Адже ніхто не рухає горами. Віра не залежить від людини, вона посилається Богом. Бог же нікому майже не дає віри. Він не дав її К'єркегору, не дав жодному з шестовських трагічних героїв. Єдиний шлях виявляється закритим. Л. Шестов склав собі максималістське поняття про віру, при якому вона робиться неможливою і її ні в кого немає. Але це розуміння віри не відповідає всім найбільшим свідченням про віру в історії людського духу, свідченням ап. Павла, всіх апостолів і святих, пророків і релігійних реформаторів. Для Л. Шестова віра є завершенням людської трагедії, завершенням боротьби, припиненням страждань, здобуттям необмежених можливостей та райського життя. Це є помилкове розуміння віри, і для багатьох воно є приводом, який реабілітує зневіру. Віра не є завершенням, не є райським життям, але початком важкого шляху, початком героїчної боротьби, якої Л. Шестов не хоче. Віруючий продовжує нести на собі тягар світової необхідності, поділяє тяжкість невіруючих. Віруючий проходить крізь випробування, сумніви, подвоєння. Людська природа залишається активною, а не пасивною. Л. Шестов склав собі таке розуміння віри тому, що він пов'язує райське блаженство з пасивністю людської

природи. Активність людської природи для нього проявляється через розум, знання, мораль. Свобода виходить лише від Бога, людина тут ні при чому, вона лише користується і насолоджується свободою, споглядає ранкову зірку, з'єднується в коханні з принцесою. Ніщо так не відштовхує Л. Шестова, як героїзм. Пасивність людської природи у ставленні до Бога є завжди однією з форм квієтизму. Л. Шестов закликає до Біблії й свідництва, щоб звільнити людину від влади Сократа і грецької філософії, влади розуму і моралі, загальнообов'язкових істин. Але з Біблії бере він лише те, що йому потрібно для його теми. Він не біблійна людина, він людина кінця XIX і початку XX століття. Ніцше йому ближче Біблії і залишається головним впливом його життя. Він робить біблійну транскрипцію Ніцшеанської теми, Ніцшеанської боротьби з Сократом, з розумом і мораллю в ім'я “життя”. Біблія для нього майже вичерпується оповіддю про гріхопадіння, Авраамом і Іовом. Він ніби забуває, що головна, центральна фігура біблійного одкровення не Авраам, а той, хто говорив лицем до лиця з Богом, – Мойсей. Але біблійне одкровення Бога через Мойсея, яке становить основу юдаїзму і християнського Старого Завіту, об'ява закону, десяти заповідей. Абсолютно ясно, що Мойсей Л. Шестову не годиться, він не його людина, він охоче його помістить в одну лінію з Сократом. А між тим, що ж може бути більш біблійного, ніж Мойсей? Авраам, який заніс ніж над улюбленим сином, і для К'єркегора, і Л. Шестова є лише літературний образ, який ілюструє їхні теми про віру як сферу необмежених можливостей. Образ Авраама приголомшливий, але в ньому відкрилися ще первісні вірування про примирення з Божеством завдяки людським жертвопринесенням. Бог не уособлює в собі виконання людських бажань. Бог, ймовірно, щось зовсім інше.

У книзі про К'єркегора, можливо вперше у Л. Шестова, є неприємні сторінки про християнство, – як стверджує це М. Бердяєв. – Християнство потрапляє в одну лінію з Сократом, стоїцизмом, ідеалізмом, тобто, у лінію

Схожих помилок припускаються і сучасні дослідники творчості С. К'єркегора. Зокрема, в дослідженнях П. Гайденко датський мислитель постає майстром сучасного парадоксу, що корениться у пристрасті, почуттях і насолоді, а не в розумному бутті, встановленому моральним вибором [39]. Однак в тому, що Р. Хайс [390] і В. Таст [586] розглядають як непрямий дискурсивний метод, що воскрешає стародавні біблійні тексти у новаторській авторській манері, П. Гайденко, як, до речі, й Л. Шестов, вбачає багатошаровий іронічний текст у душі Сократа. Завершує свою інтерпретацію С. К'єркегора П. Гайденко зауваженням, в якому також не погоджується з Л. Шестовим, підкреслюючи, що трагедія С. К'єркегора полягала не в його фізичних недугах, як думав Л. Шестов, а у його парадоксальній вірі, в самооманливому іронічному “я”, наближеному й до сучасної постмодерністської інтерпретації.

змія, у лінію небуття, яка перетворилася на розум і мораль, у вічність. Л. Шестову зовсім чужа таємниця спокути, для нього спокута є вигадкою розуму. Він забуває, що хрест був для юдеїв спокутою, для еллінів безумством. Всупереч Л. Шестову, для розуму найлегше визнати Бога всемогутнім, для якого все можливо, і дуже важко визнати Бога страждаючого і розп'ятого. Для Л. Шестова нічого не говорить божественна жертва любові, божественне розп'яття, йому це здається обмеженням свободи і всемогутності Бога. Це в нього – спадщина юдаїзму. Для Л. Шестова неприйнятне втілення Бога в людині. Бог став людиною – йому це здається прийнятним для розуму і вигадкою розуму, у той час як для розуму це незбагненна таємниця і парадокс. Хай вибачить мені борець проти розуму, але я тут бачу в ньому раціоналіста. Як це не дивно, але Л. Шестов бачить в релігії, особливо християнській релігії, “опіум для народу”, замаскований розум і мораль, що зміцнюють буденність через обітницю вигаданої вічності, вигаданого духовного світу” [11, с. 398 – 406].

З такими висновками відомої російської дослідниці творчості С. К'єркегора не варто абсолютно погоджуватися, адже, як справедливо з огляду на це зауважує А. Маколкін: "... К'єркегор відрізняє трагічну іронію Сократа від ігрової іронії своїх сучасників-романтиків; в той же час вона відрізняється і від позбавленої смаку іронії майбутніх постмодерністів, які перебувають у сум'ятті і збентеженості" [116, с. 154].

Варто додати, що в сучасну добу к'єркегорова автентичність "екзистенції", в основу якої і закладено "актуалізацію потенційної духовності", є кращою альтернативою постмодерністській деструктивній особистості, яка "блукає в лабіринті кризи власної ідентичності". Власне цей креативний та "позитивний сенс" усієї творчості С. К'єркегора не побачив, або свідомо не захотів сприйняти у своєму діалозі з ним і Л. Шестов. Можливо він таки не спромігся позбутися, як вважає В. Л. Курабцев, "... бажання мати "підґрунтя", як у В. С. Соловйова" [89, с. 109].

У результаті вивчення текстів Л. Шестова стає очевидним, що С. К'єркегор удостоївся його найвищої оцінки, оскільки ціною страждання, відчаю, страху, "повторення" боровся за справжню, особистісну віру. "Усуваючи етичне", С. К'єркегор "відкрив шлях надії на абсурд". Ідейно і змістовно перегукуються між собою і прагнення Л. Шестова до особистого, життєвого добра і світлого хаосу, керованого людиною за допомогою Бога – і потужний порив С. К'єркегора до здійснення ідеї християнського добра. Антиномічна людина, властива творчості обох мислителів, бажає нескінченної віри в Бога, але приймає і життя, з його природним злом у Л. Шестова і нездоланністю відчаю у С. К'єркегора.

Обидва мислителя дійсно визнали первородний гріх як першопричину всієї людської мерзенності. В обох "демонічний естетизм" антиномічно доповнюється: у К'єркегора – ідеєю християнського добра як "природної" необхідності у долі людини (і в цьому її позитивний сенс); у Шестова – особистим життєвим добром, високим гуманізмом по відношенню до жертв

цього світу і тяжінням до керованого людиною за допомогою Бога світлого “хаосу” (де всілякі закони і зло винищуються самою людиною).

“Головна мета творчості Л. Шестова полягала у тому, щоби створити анти-систематичну філософію” [375, с. 212] – вважає Г. Груца. З цим твердження можна погодитися, адже в своїх поглядах Л. Шестову напрочуд легко вдається водночас бути несистематичним і непослідовним, суперечливим і безрезультатним, неабстрактним і неконцептуальним. Беручи до уваги кореляційність як метод, він намагається залишатися в межах фрагментарного і афористичного, парадоксального й абсурдного, суперечливого і відкритого, конкретного і метафоричного мислення.

Філософія Л. Шестова і дійсно є глибоко особистісною; вона відображає болісний духовний шлях цього мислителя, шлях, пов’язаний, насамперед, з його релігійними пошуками, своєрідним “рухом всупереч”, “боротьбою з С. К’єркегором”. Для нього очевидним є примат віри над знаннями: віра ненгаче кличе усе на свій суд. Більш того, віра визначає і спосіб буття людини, особистості. Хоча, на думку М. Бердяєва, “Л. Шестов не зміг для самого себе вирішити головну проблему: головною для нього була віра, ... він шукав віру, але не виразив самої віри” [17, с. 230]. Водночас, філософія Л. Шестова й екзистенціальна. Тому, що в її центрі стоїть проблема людського “Я”, стихія самобуття людини. “Розум веде до необхідності, віра веде до свободи” [250, с. 35] – ось сенс етичного ірраціоналізму Л. Шестова. У цьому і полягає важливе для Л. Шестова протиставлення Афін як символу поклоніння раціональним істинам (у тому числі і в сократівській філософії) та Єрусалиму як своєрідної “емблеми” біблійної сфери одкровення.

Висновки. Таким чином, неприйнятність традиційних заспокійливих теологічно-філософських пояснень спонукала Л. Шестова розглядати людське буття крізь призму таких понять, як відчай, трагедія, жах, самотність. Саме ці, негативні, риси, як вважав Л. Шестов, були визначальними і в релігійному екзистенціалізмі С. К’єркегора. Одначе, “... Негативність філософії С. Кіркегора не є “негативністю” визначення, до

якого ми звикли у звичайному, традиційному, метафізичному розумінні і цього терміну, і цього поняття. “Негативність” у даному випадку це не *можливе як нездійсненне, а неможливе* (реальність у самозреченні) як *актуалізація потенційної духовності*, актуалізація буття у самоздійсненні людської істоти” [158, с. 112]. Тому і розуміння екзистенціалізму класичного як філософії, що має абсолютно песимістичний характер, філософії негативного плану, це просто або парадокс нерозуміння її сутності та призначення, або ж просто її тривіальне спрощення і вульгаризація. Нерозуміння Шестовим цієї площини екзистенціальної філософії і, зокрема, спадщини С. К’єркегора не дало йому змоги побачити в ідеях останнього предтечі нової, живої гуманістичної моральності та етики. Й залишили його у переконанні, що С. К’єркегор є проповідником “жорстокого християнства”.

Безперечним є і той факт, що Л. Шестову не вдалося до кінця вірно прочитати сенс “непрямих висловлювань” С. К’єркегора, в яких останній начебто “драматизує внутрішнє, просто тому, що воно не може бути адекватно виражене через поняття”.

Л. Шестов розумів філософію С. К’єркегора буквально й вибірково, не заглиблюючись в осмислення його непрямого дискурсивного методу, який був покликаний воскрешати стародавні біблійні тексти у новаторській авторській манері, актуалізувати потенційну духовність, творити фундамент “нового християнства”. Тому для Л. Шестова є і неприйнятною інтерпретація С. К’єркегором канонічного християнства. “Шестовизація” філософії С. К’єркегора та “ніцшевізація” Св. Писання Л. Шестовим спонукає і сьогодні багатьох дослідників його релігійний екзистенціалізм перейменовувати в “онтологічний персоналізм”, “релігійну міфологію” або ж “релігійний волюнтаризм”.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

- Шевченко С. Л. Л. Шестов versus С. Кіркегор: до проблеми інтерпретації канонічного християнства / С. Л. Шевченко // Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. – К.: “ІНТАС”, 2011. – Вип. 51. – С. 46 – 55 [218];
- Шевченко С. Л. Специфіка інтерпретації Л. Шестовим екзистенціально-теологічних поглядів С. К’єркегора / С. Л. Шевченко // Українське релігієзнавство, 2015. – № 74 – 75. – С. 71 – 83 [225];
- Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

2.2. Європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології

2.2.1. Експлікація гайдеггерівської методології в “антропологічному обертанні” трансцендентального томізму Карла Ранера

Сучасна доба демонструє нам не тільки принципові зміни у соціокультурному житті, але також і у житті релігійному. В наш час більшість людей не спроможна відшукати потрібні їм цінності у суспільному житті, й тому вони часто звертаються до релігії у своїх пошуках моралі та смислу існування. До релігії, яка завжди була певним орієнтиром у особистісному виборі моральних і загальнолюдських ціннісних домінант.

Неоднозначність взаємодії культурних традицій християнства і екзистенціалізму можна розглянути й на прикладі ідеї осучаснення релігійної свідомості, запропонованої в трансцендентальному неотомізмі Карла Ранера, видатного теолога та філософа минулого століття. Так званий антропологічний поворот в теології католицизму на європейському континенті в першу чергу пов’язується з постаттю та ідеями К. Ранера. Саме завдяки синтезу теологічних скрижалей католицизму з екзистенціальними ідеями цим мислителем й була здійснена чи не найсміливіша спроба трансформувати традиційну католицьку доктрину і неотомізм відповідно до нових культурних умов життя Західної Європи. Стосовно цього експерименту й дотепер точаться гострі дискусії поміж теологами, філософами та культурологами, які досліджують історію розвитку християнської теології у ХХ столітті. Для багатьох з них теологія К. Ранера перетворилася на символ осучаснення католицької церкви: “... трансцендентальний томізм є конструктивною спробою переосмислення спадщини схоластики та сучасної філософії в контексті християнської антропології” [74, с. 70 – 71].

Теологія неотомізму приймає тезу філософії екзистенціалізму з приводу первинності існування, але відкидає ідею необхідності дискредитації розуму для легітимізації трансцендентного.

У пошуках нових смислів К. Ранер звернувся до відомих традицій християнства та різних напрямків християнської філософії. У своєму вченні німецький мислитель прагнув поєднати схоластичний інтелектуалізм з ірраціоналізмом, іманентизм з трансценденталізмом, й відійшов при цьому від класичних понять і термінів “вічної філософії”. Загалом його положення можна характеризувати і як антропологічні, оскільки він у своєму вченні намагається розкрити християнські істини для сучасної людини як такі, що співпадають з її світобаченням, що відповідають її світорозумінню, потребам та інтересам. Йдеться вже не про мову схоластики, а про “мову любові, співстраждання і надії”. Тобто, – про домінуючу роль екзистенціалізованого антропологічного, або ж персоналістичного ірраціоналізму у католицизмі ХХ століття.

Такий підхід з огляду на історичний контекст наближає ідеї Карла Ранера і до ідей Августина, який стверджував, що пізнання Бога можливе тільки шляхом безпосередньої інтуїції, духовного заглиблення, що є можливими тільки завдяки Божественному просвітлінню. Саме Божественне просвітління тлумачилося як надприродний акт особистості Бога, який осягає тільки обраних. Пошуки благодаті вважалися в християнстві одним з найголовніших шляхів для вдосконалення людини і заслужити цю благодать була спроможна тільки та людина, яка шукала Бога не розумом, а усіма зусиллями власної душі, добром свого серця.

На думку К. Ясперса, “якщо світ є творінням Божим, тоді все, що є, стає гідним пізнання як Божественне творіння – не тільки розумне, що має міру і число, але і все інше, з чим доводиться зтикатися у досвіді; всіляке явище і всіляка його незначна особливість коштують того, щоби з любов’ю зануритися у їх вивчення; на світі немає нічого, щоб це не потрібно було

знати та досліджувати. За словами Лютера, Бог є присутнім навіть у нутрощах блохи” [265, с. 61 – 62].

Згідно К. Ранеру, абсолютні цінності християнської релігії – трансцендентний Бог, вічні християнські норми, інституційні характеристики релігії – постійно спустошуються, постають недіяльними у сучасному суспільстві. Завданням теології, на його думку, і є осучаснення християнської релігії, розкриття її зв'язку з історією, з культурними, соціальними та психологічними аспектами, збільшення їхньої духовної наповненості.

К. Ранер почав розробляти “трансцендентальний метод”, який, за його твердженням, повинен був би слугувати теоретичним підґрунтям для створення найвпливовішого варіанту християнської антропології. Безперечно, К. Ранер використовує принципи томістської метафізики, але, водночас, і критикує ці принципи, прагне реформувати цю метафізику загалом, але – не знищити її. Погляди К. Ранера відрізняються від поглядів інших теоретиків католицизму не лише систематичністю, цілісністю, реалістичністю у гносеології, але й особливою зацікавленістю проблемами буття, створенням коцептуальності Божественного.

Головним завданням новітньої теології, за К. Ранером, є пояснення співвідношення релігійної віри і повсякденності, яке відповідає вирішенню проблеми смислу людського життя. Метафізика томізму, як стверджував він у своїх працях, містить у собі антропологічний початок, але його необхідно доповнити сучасною, смисложиттєвою (екзистенційною) проблематикою [513].

Поряд з метафізикою томізму К. Ранер досліджує й ірраціоналістичну традицію християнської філософії. Він зазначає, що однобічність філософії класичного екзистенціалізму полягає у тому, що екзистенціалізм пояснює релігійну віру через емоції людини, а екзистенціальна філософія неспроможна пояснити об'єктивність Бога, вічності, абсолютність буття. В зв'язку з характеристикою розуміння Бога в концепції Томи Аквінського,

К. Ранер зазначає, що “екзистенціалізм, з одного боку, тяжіє до духовного споглядання, а з іншого – до агностицизму і релятивізму” [513, с. 34 – 38].

Нова концепція християнської філософії мусить, на його думку, об'єднати й інтелектуальну, й екзистенціальну тенденції, а на ґрунті такого синтезу й виникне нове розуміння християнства, у якому гармонійно будуть поєднуватися два рівні людського життя – духовний і матеріальний. Так виникає ранерівська “теологія Бога”, яка постає і “конкретною теологією життєвої дійсності”. Саме така теологія, як це стверджує німецький мислитель, і є теологією антропологічною, історичною, життєвою, екзистенційною, теологією для людини.

Необхідно також вказати на те, що К. Ранер звертається не тільки до поглядів Томи Аквінського, але й, наприклад, до спіритуалізму Ігнатія Лойоли. Перш за все, німецького теолога цікавила ідея І. Лойоли щодо співвідношення споглядального, духовного життя і життя активного, повсякденного. В теологічних працях раннього періоду своєї діяльності К. Ранер підкреслював, що він є послідовником І. Лойоли, і тому вважає, що відхід від матеріального світу сприяє розвиткові внутрішнього світу віруючого. Але Бог не вимагає зліквідувати матеріальне, повсякденне життя, істинний християнин мусить усвідомлювати, що таке життя теж є життям від Бога. Бог знаходиться і поза світом, і водночас у ньому, тому людина, яка прагне відшукати Бога, знаходить його як у світі повсякденності, так і у власних молитвах, у споглядальному вимірі життя.

У такий спосіб, зазначає К. Ранер, і долаються протилежності між світом матеріальним і світом Божественним, а людей, які шукають порятунку, історія відсилає у зворотному напрямку, до історії світу, яка залишається таємничою, невитлумаченою, загадковою й заповідає людям виправдати себе у ній ... Глибинним підґрунтям буття людини є духовність, сама людина – це “чуттєва духовність” (К. Ранер); матеріальність, натомість, виявляється “заданим небуттям”. Тобто, людина постійно знаходиться на межі поміж буттям і небуттям, нещасною свідомістю і власним прагненням до щастя.

Німецький теолог постійно повертається до такої дуальності, яка, на його думку, характеризує стан буття людини у світі. При цьому, ми не можемо побачити негативного ставлення у К. Ранера до матеріального. Матерія у його світорозумінні – це “дім” духу, матеріальність визначає характеристики, що фундують буття людини у світі – це час і простір, одиничність, і наслідування, чуттєвість тощо.

Чуттєвість є важливим поняттям екзистенціалізованої антропології К. Ранера. Завдяки чуттєвості людина, на його думку, “контролює” характер свого “перебування у світі”, постає прихильною, або відчуженою від нього та свого оточення. Водночас, К. Ранер вважає, що чуттєвість у певному сенсі обмежує пізнавальні можливості людини, що вона позбавляє людину можливості інтуїтивного споглядання Божественного абсолюту, добра, краси. Чуттєвість, на думку К. Ранера, з одного боку, актуалізує дух людини, а з іншого – у певній мірі обмежує його. Необхідно наголосити й на тому, що ідеї К. Ранера знаходяться й у межах традицій християнської містики. Де матерія виступає не як в’язниця для духу, а як “дім його буття”.

Буття виступає у нього як те, що є, а пізнання як суб’єктивність буття, уявлення буття про себе. В такий спосіб, розум і те, що ним пізнається, виявляються одним й тим самим. Безпосереднім об’єктом пізнання є матеріальна дійсність. Коли людина фіксує об’єкт в акті судження про нього, то вона конститує саму себе в якості суб’єкта. Тоді, зазначає К. Ранер, у кожному акті пізнання об’єкту і самосвідомості водночас надається й буття, виникає можливість сформулювати питання про буття як таке. Буття пізнається завдяки особливим духовним актам – “передбаченням”, і, отже, знати предмет необхідно у його відношенні до чогось більшого, іншими словами, у відношенні до буття. В акті пізнання буття відбувається й пізнання його нескінченності.

Передбачення буття закладено в людині завдяки абсолюту, стверджує К. Ранер, а сам абсолют виступає межею, яку прагне подолати людський розум. Людина, як це вважає німецький мислитель, спроможна пізнати Бога, людина

запитує про буття і тому ставить питання про абсолютну основу світу, й про свою власну основу. Таємниця буття переживається людиною містично, виступає як особливе надраціональне пізнання.

У своєму розумінні релігійної віри К. Ранер спирається на традиції обґрунтування віри у Аврелієм Августином, Бонавентурою, згадує досвід німецького ідеалізму та філософію М. Гайдеггера. Релігійна віра, зазначає німецький теолог, є в її специфічному сенсі містичним досвідом, переживанням таємниці буття. Ця таємниця буття висвітлюється в історії, у якій людина усвідомлює власну граничність та власні можливості. Така історичність пояснює постійний діалог людини з Богом, людина постає співучасником Боголюдської драми історії. “Вивчення творів Августина, – наголошує С. Здіорук, – дає нам підстави підсумувати, що жодна форма суспільної свідомості не може претендувати на ту роль, яку виконує в силу своєї суті релігія в етносоціальному поступі, а саме: задоволення трансцендентних потреб людини” [66, с. 302].

Спираючись на ідеї Августина, К. Ранер шукає вихід з того стану людства, який, на його думку, є духовно обмеженим. Адже в суспільстві, як стверджує цей мислитель, все більше і більше розповсюджується неувага, інертність щодо головних питань буття, фактично, зникає спрага до пізнання сутності речей; через це нівелюються всі уявлення людей, життєві перспективи зводяться до практичних завдань і поверхового бачення речей. Світ для людства від певного часу неначе втратив свою глибинність, зникли зміст та насиченість людського життя, будь-яке звернення до совісті не має сенсу, воно гине у безмежній порожнечі, у тотальному ніщо.

Й багато хто з теологів, як стверджує це К. Ранер, у цій ситуації виявилися дезорієнтованими, не змогли заглибитися у проблеми осучаснення релігії, у проблеми релігійної свідомості, у проблеми віри в позбавленому духовності світі. Тому і своє завдання К. Ранер вбачав у тому, щоби проаналізувати ситуацію з огляду на проблеми духовного життя та екзистенції. І якщо для М. Гайдеггера (принаймні, у його праці “Буття і

час” [205]), смисл світу закладається спочатку лише “проектом розуміння буття”, який походить від самої людини, то у праці “Вступ до метафізики” [204], він наголошує на тому, що цей сенс з’являється “тільки коли запитувально-історична людина приходить до себе самої та набуває самості (Selbst).

Індивідуальність (Selbstheit) людини означає наступне: буття, яке відкривається їй, вона повинна перетворити на історію і в ній ствердити себе. Індивідуальність не означає, що всьому передує деяке “я” і деяка одиничність. В такий же спосіб, людина не є “ми” і спільність” [204, с. 220 – 221].

У цьому плані можна побачити і єдність підходу К. Ранера і М. Гайдеггера щодо ролі людини в історії та її становлення в історії. Становлення людини К. Ранер трактує як шлях людини до Бога, але як шлях не лише через молитву, а крізь повсякденну працю, творчі зусилля, моральнісні вчинки. Молитва, на його глибоке переконання, не є тотожною обрядовості церкви, а істинна віра – це, перш за все, стан душі людини, її спосіб життя, її доля. Тобто, віра конститується життям людини. “Напевне, – стверджує С. Здіорук, – мав рацію датський теолог і філософ Сьорен К’еркегор, коли твердив, що “віра – найбільша і найважливіша з усіх справ”. Та коли людина переймається нею в тяжких муках, то витруїти віру в ній практично неможливо” [66, с. 302].

Як вже зазначалося вище, в основі метафізики пізнання К. Ранера лежить теологічна антропологія, яку він розвиває під впливом трансцендентального томізму Ж. Марешаля у діалозі з екзистенціалістською філософією М. Гайдеггера. Спробуємо детальніше проаналізувати вплив останнього на погляди К. Ранера.

У праці “Дух у світі” К. Ранер приймає за відправну точку власної рефлексії у метафізичному смислі вихідну позицію, запропоновану М. Гайдеггером: К. Ранер вважає, що метою роздумів над фундаментальним запитанням про значення буття, яке порушив й Гайдеггер, є апріорні умови

можливості сприйняття його людською свідомістю. Оскільки нескінченний Абсолют не може увійти у людську свідомість у вигляді об'єктивного знання, вираженого в чуттєвій інтуїції або концепті, він може бути показаний людині лише “необ'єктивно”, як “реальність, яка хоча і не може відобразитись об'єктивним, концептуальним знанням, тим не менш, сприймається інтелектом як справжня в його апіорному прагненні до самовдосконалення через інтенційне сприйняття реальностей, ситуація інших, не таких як він сам” [460, с. 540].

Хоча здається, немов-би гайдеггерівська думка не залишає місця для ідеї Бога, зазначає К. Ранер, однак сам М. Гайдеггер підкреслював, що його аналіз не говорить що-небудь “за” чи “проти” можливості Бога. Тому німецький теолог і стверджує, що неможливо на підставі ідей гайдеггерівської онтології сказати напевно, додасть це метафізиці “смислу, що є радикально атеїстичним або глибоко релігійним” [512, с. 137].

К. Ранер не намагається проаналізувати думку М. Гайдеггера з християнської точки зору, але він дійсно доволі змістовно пояснює, що мається на увазі в припущенні про те, як слід розуміти тезу М. Гайдеггера щодо остаточного завершення філософії: атеїстично або релігійно. Остаточний варіант гайдеггерівської онтології, на його думку, стане атеїстичним у тому випадку, якщо останнім словом його антропології буде “ніщо”. З іншого боку, К. Ранер стверджує, що філософія М. Гайдеггера могла б стати й фундаментом для глибоко релігійного світогляду, якщо б аналітика *Dasein* на її завершальній стадії виявить нескінченність абсолюту як перше апіорі людської трансценденції і відкриє справжню долю людини у виборі поміж вічним небуттям і вічним життям перед Богом.

У цьому випадку гайдеггерівська аналітика людини як історичного суцього, як “конечного творіння” і темпорального суцього, на глибоке переконання К. Ранера, надає можливість відсилання до Одкровення. Схвилювати людину, звільнити її від влади чистої ідеї і кинути у власне існування та історію, як це робить М. Гайдеггер, означає підготувати її до

сприйняття екзистенціального, історичного факту – божественного Одкровення, до відкритості “Богу Авраама, Ісаака та Якова”, – стверджує цей німецький теолог.

К. Ранер припускає, що саме філософія релігії може показати те, що людина за самою її внутрішньою природою – потенційний слухач можливого Одкровення Бога в історії.

Ранерівська інтерпретація буття людини базується на трьох судженнях екзистенціалізованої антропології, які становлять і сутність його філософії релігії:

1) “людина – дух (характеристика, яка описує її цілісне буття як людини), і, таким чином, має вухо, відкрите для будь-якого слова, що може виходити з вуст Вічного” [511, с. 67];

2) “людина – це те екзистентне суще, яке постало у вільній любові перед Богом і його можливим Одкровенням ... (і яке) слухає мову або мовчання Бога тією мірою, якою він відкриває самого себе у вільній любові до цього послання божественних слів або мовчання” [511, с. 108];

3) “людина – те екзистентне суще, яке повинно чути історичне Одкровення Бога, дане в історії і, можливо, в людській мові” [511, с. 161].

Ці три положення ранерівської антропології, яку вони конституують, засновані на специфічному розумінні буття, яке неначе відкривається людині через доконцептуальне, нетематичне схоплення, і, у той же самий час, утаємнено приховане від людини через її смертність.

К. Ранер стверджує, що людина за своєю природою – це дух, який здатний підтвердити існування Бога; завдяки аналогії буття, у неї є потенційна можливість для поглиблення знання про Бога: “людина – абсолютна сприйнятливність для чистого і простого буття”. У подальшому аналізі К. Ранер стверджує, що хоча буттю властива прозорість, його схоплення людиною з необхідністю обмежено через людську смертність.

Таким чином, К. Ранер стверджує, що М. Гайдеггер – за своєю сутністю метафізик, який прагне розробити нову, більш фундаментальну онтологію

для трансцендентального аналізу людини як такого суцього, яке з необхідністю ставить питання про буття. Проте, у своєму аналізі гайдеггерівського мислення К. Ранер доходить висновку про те, що людина все ж таки трансцендентує до ніщо. У “Слухачеві слова” також зроблена спроба екзистенційної аналітики буття людини, яка так чи інакше запитує про буття. Аналогічно М. Гайдеггеру, К. Ранер стверджує, що людина здатна поставити питання про буття, тому що у людини вже є розуміння буття як такого. Як і М. Гайдеггер, він вважає, що буття, яке людина попередньо осягає, радикально відмінне від усього суцього. Але, на відміну від М. Гайдеггера (як він його розуміє), К. Ранер підкреслює, що ультимативний сенс буття не зводиться до ніщо, цей сенс є Богом, який схоплюється у спрямуванні всієї людської природи до чистого і абсолютного буття. Бог становить не тільки об’єкт діяльності людини, але що набагато значущіше, – умову її можливості. Як поєднання тіла і духу людина володіє потенційною можливістю отримати Одкровення від Бога, якщо воно буде представлене. Таким чином, людина, за К. Ранером, – це потенційний “слухач” божественного слова.

Тим самим К. Ранер запитує про “сущє як сущє” (*ens qua ens*), так само як Арістотель і Св. Фома. Різниця з традицією полягає тільки в тому, що він засновує своє вчення на різновиді екзистенціалізовано-антропологічного аналізу. Утім, і це не означає, як вважає К. Ранер, що якщо ми приймаємо гайдеггерівський аналіз, потрібно залишити проблему Бога і філософію релігії, радше необхідно продумати їх на більш фундаментальному рівні. Адже для К. Ранера “людський дух як такий є бажанням, пориванням ...” [514, с. 250]. К. Ранер пояснює цю тезу завдяки зверненню до свого поняття *Vorgriff* (передчуття), тобто, визначеності чи очікуванні душою буття, яке хоча і є усвідомленим, але має доконцептуальний, необ’єктивний та нетематичний своєрідний характер. Будь-яке апостеріорне знання є об’єктивацією та тематизацією цього [514, с. 142].

Висновки. Таким чином, стає зрозумілим, що К. Ранер застосовує екзистенціалізовані “трансцендентальний і антропологічний метод теології” для того, щоби зробити людський досвід ключем до всіх богословських смислів у “трансцендентальному досвіді”, тобто, універсальному, апіорному та ідеальному досвіді, який є умовою для будь-якого іншого людського досвіду. Бог у його вченні сприймається завдяки посередництву акту інтелекта, вкоріненого в любові. “В світі, в якому повсюдно лунають заклики до єднання з Богом” (“дивовижним, екзистенціальним”), – писав К. Ранер, – відповідальність теології в тому, що вона повинна супроводжуватися трансцендентальною рефлексією, яка постійно продовжується, на структурних умовах можливості спасіння” [483, с. 894].

Аналіз трансцендентного досвіду, за К. Ранером, передбачає, що дорефлексивний досвід Бога представлений в усьому людському досвіді. Виходячи з даного положення, К. Ранер ставить собі за мету переінтерпретувати догмати церкви, завдяки чому вони набувають й екзистенційного змісту у термінах універсального людського досвіду. Тому, на думку К. Ранера, можливість спасіння закладена Богом в людському досвіді як такому; і, вона може бути реалізована без знання історичного християнського Одкровення, і без експліцитної віри в Христа, завдяки “анонімному християнству”.

Отже, змістовно співпадаючі моменти філософії гайдеггерівського екзистенціалізму й ранерівського екзистенціального томізму є результатом не випадкової конвергенції, а взаємодії, яка має складний і неоднозначний характер.

Всупереч “класичному екзистенціалізму”, в екзистенціалізованому томізмі К. Ранера розум не заперечується за допомогою протиставлення йому ірраціональної першопричини, а доповнюється за допомогою першопричини позараціональної, за допомогою віри. В історичному плані його “екзистенціалізована антропологія” та “екзистенціалізована релігійна етика” виступають у якості головного компонента та аспекту реформованого таким

чином католицизму. Життєва сила релігії інтерпретується тут у якості результату безпосередньої зустрічі з Богом. І якщо теологія й дотепер має можливість для пояснення Божественної природи, але вона залишатиметься порожньою, якщо не буде поновлювати власний зміст постійним, новим релігійним досвідом. Такий підхід, на думку німецького мислителя, надає можливість для реформування церкви, осучаснення її доктрин, а віра – отримує нову можливість введення людини до вічності через реальне і безцінне сьогодення, реалізуючи християнську надію на майбутнє.

Власне К. Ранер й намагався таким чином навчити нащадків, як використати “світську серйозність” (екзистенціалізм) у якості джерела оновлення теології, не ставлячи при цьому під загрозу авторитет усієї християнської традиції.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

2.2.2. Модернізація православ'я Миколою Бердяєвим та проблема тлумачення екзистенціальної природи духовного

Миколу Бердяєва вважають одним з засновників екзистенціалізму, хоча сам він себе ніколи не називав і не зараховував до представників екзистенціалізму (як це робив, наприклад, Ж.-П. Сартр)⁵, а його життєвий та творчий шлях розпочався у Києві й завершився у Франції (в містечку Кламар під Парижем). М. Бердяєв розмежовував поняття екзистенціальної філософії та екзистенціалізму. Про це читаємо в його працях: “Для мене тепер зрозуміло, що я завжди належав до того типу філософії, яку нині називають “екзистенціальною” (Екзистенціальними філософами я вважаю не Гайдеггера і Ясперса, а блаженного Августина і Паскаля, Кіргеґардта і Ніцше)” [13, с. 97].

В умовах розвитку тенденції до духовної деградації людства та переосмислення значення феномену “релігійності” значущість поглядів М. Бердяєва лише посилюється. Насамперед, актуальність його поглядів для сьогодення полягає у їх міждисциплінарному характері⁶ та спрямованості на розкриття духовного начала в людині через її спонукання до творчості.

⁵ “Модний сьогодні філософ Сартр, талановитий і дуже характерний для нашого часу, по суті є рабом об’єктності, світу речей, світу феноменів, який немає реальності в собі. Глибока істина є в тому, що реальність залежить від творчої активності людини. Але Сартр хоче думати, що за тим, що з’явилося, немає нічого, немає таємниці”, – пише про філософію французького екзистенціаліста М. Бердяєв [14, с. 355].

⁶ “Релігія може обійтись без філософії, джерела її абсолютні і самодостатні, але філософія не може обійтись без релігії, релігія їй необхідна як пожива, як джерело живущої води. Релігія є життєдайною основою філософії, релігія живить філософію реальним буттям” [15, с. 19], – наголошував М. Бердяєв у праці “Філософія свободи”.

Проте сьогодні усе ж мало висвітленою залишається і проблема концептуального змісту, методологічних та ідейних підвалин екзистенціальної діалектики М. Бердяєва, яка світоглядно у певному розумінні суттєво вплинула на релігійне життя православної громади. Окреме місце у цьому процесі відіграла й інтерпретація ним екзистенціальної природи духовного. У цьому сенсі М. Бердяєв, на наше глибоке переконання, найадекватніше переосмислює та презентує глибинну сутність к'єркегорівських інтенцій у ХХ столітті, створюючи при цьому власну “екзистенціальну антропологію”, “екзистенціальну есхатологію” та “екзистенціальну етику”.

У ХХ столітті М. Бердяєв воістину перетворився на “К'єркегора для православ'я”, коли почав розвивати та застосовувати екзистенціальну діалектику як метод перевитлумачення основних постулатів християнства, стверджуючи при цьому, що: “... Я вірю лише в метод екзистенціально-антропоцентричний і духовно-релігійний, якщо, втім, це можна назвати методом” [14, с. 254].

М. Бердяєв фактично не використовував поняття “екзистенція” у своїй філософії, але неодноразово наголошував на тому, що “дух не є буття, дух є свобода, дух є творчий акт, який відбувається в глибині того, що зараз називають Existenz” [16, с. 74]. Поняття “екзистенції” М. Бердяєв, насамперед, асоціював з духовністю та свободою людини. Це свідчить й про те, що він до певної міри переймає і розвиває к'єркегорівське розуміння екзистенції. Датський мислитель, як відомо, прагнув завдяки осмисленню і зображенню негативних та трагічних станів людського існування підштовхнути людину у її самосвідомості до духовного переродження, до здобуття нею автентичності людського буття. М. Бердяєв (на відміну від Л. Шестова), маючи на увазі С. К'єркегора, й наполягав на тому, що “досвід негативності позитивний” [16, с. 51].

У нарисі “Основи релігійної філософії”⁷ Бердяєв аналізує такі поняття як пізнання, віра, свобода, людина, творчість тощо. Вони у його філософії є головними у визначенні місця людини в світі. Роздуми мислителя при цьому мають не академічний, науковий характер, а екзистенціальний. Так, звертаючись до проблеми пізнання, М. Бердяєв викладає власне розуміння дефініції філософії. Для нього “філософія є самостійною сферою духовної культури, і зіставляти її належить не з іншими науками, а з наукою, як іншою сферою культури, з релігією, з мистецтвом, з моральністю. Філософія є філософія, вона має свою самотню природу. І вона вічно залишається функцією духу, вона ніколи не заміниться наукою” [18, с. 169].

М. Бердяєв витлумачує християнський світ як духовне братство, яке спілкується в духовно єдиному спогляданні Христа Спасителя. З огляду на це, він розглядає філософію у нерозривному зв'язку з релігією. “Філософія має самотню природу, але це не означає, що вона відірвана від джерел духовного життя. Філософія завжди мала релігійні витoki. Філософія не служниця теології, вона вільна. Але вільним шляхом іде вона до релігійних джерел життя. Вона є знанням, яке ґрунтується на духовному досвіді. Духовне життя передує філософії. Філософське пізнання є спів-буттям в самому духовному житті, воно всередині життя, життя не протистоїть йому, воно саме є життям” [18, с. 170].

Пізнання для мислителя виступає творчим актом, завдяки якому творчо трансформується і перетворюється буття. Як він сам доводить, “пізнання має творче значення тому, що джерело його не в мені як індивідуальній психологічній істоті, а в людині як онтологічній істоті, в Людині-Логосі, яку я можу розкрити в собі. Пізнає людина, і не може пізнання звільнитися від людини, стати не людським. Але пізнає не психологічна людина і не тільки логічна, пізнає онтологічна людина.

⁷“Нарис написаний приблизно в 1930-ті роки і являє собою блискучий синтез бердяєвських ідей” [18, с. 169], – зазначено редактором в примітці до видання.

Пізнає людина через свою глибину, занурена в глибину божественного життя. Немає абсолютної грані, що відокремлює людину від цієї божественної глибини. Істинне пізнання – боголюдське. Пізнання є творчим шляхом, яким буття приходить до самосвідомості, виходить з темряви. У бутті є ірраціональне начало, темна безодня. Шлях пізнання є шляхом просвітлення цієї темної безодні, подолання ірраціонального начала не раціоналізмом, а світлом Логосу” [18, с. 172].

Власне кажучи, саме онтологічна людина, коріння якої сягають глибини божественного буття, як це наголошує М. Бердяєв, має право на творче пізнання. “Але ця онтологічна, духовна, а не природна людина відкривається шляхом очищення, шляхом аскези і жертви, шляхом подолання нижчої природи і досягнення духовної свободи. Свобода людини повинна звернутися до світу ідей, до світу сенсу. Це не дається легко і безпосередньо. Для природної, психологічної людини цей світ закритий” [18, с. 173]. Тому, на думку М. Бердяєва, справжній філософ повинен пробудити в собі духовну людину, щоб творче пізнання стало для нього можливим. Мислитель наполягав, що самий устрій людської свідомості не можна розуміти статично, а теорія пізнання обов’язково має бути динамічною. Така динамічність, насамперед, пов’язується М. Бердяєвим з релігійною вірою, її духовним потенціалом. Тобто, він, як і Пауль Тілліх, але раніше за нього пише про “динаміку віри” [докладніше див.: 183].

Віра, згідно з М. Бердяєвим, є найсуттєвішим явищем в духовному житті людини, від якого змінюється структура свідомості. “Віра і знання не протилежні один одному і не виключають один одного, – вони позначають лише різні моменти духовного шляху. Віра є переворотом у духовному житті, після якого свідомість звертається до іншого світу. В основі віри лежить таємниця свободи. Бог відкривається лише вільним, в Його одкровенні немає примусовості і необхідності. Віра є спрямованістю духу, що розчищає шлях до предмету вищого знання. У вільному акті віри розривається пелена, що відокремлює нас від інших світів. Пізнавальний прорив від нісенітничі видимого світу до сенсу, прихованого в невидимому світі, можливий лише через акт віри. У щаблях свідомості немає

еволюційної безперервності. Перехід до вищих щаблів свідомості відбувається через катастрофу, переродження, відродження” [18, с. 174 – 175].

Про віру як не заперечення знання, а його доповнення услід за М. Бердяєвим пише і його послідовник і представник сучасної екзистенціальної теології Говард Слейт [докладніше див.: 555; 556].

Поряд з вірою М. Бердяєв екзистенціально інтерпретує й релігійні поняття благодаті та одкровення. Традиційно визначаючи благодать як дію релігійного об’єкта на релігійний суб’єкт, М. Бердяєв уточнює: “благодать не протилежна людській свободі, вона не є примусом, вона є таємничим переродженням зсередини самої свободи, яка сама по собі може породити зло і приректи людину на вічне блукання і бездоріжжя. Релігія є, насамперед, одкровенням, одкровенням Божества. Але Божество не тільки відкривається, воно також і приховується. Завжди залишається невичерпна таємниця божественного світу. І різною мірою ми долучаємося до цієї таємниці. Звідси неминуча відмінність між езотеричним і екзотеричним” [18, с. 176].

Одкровення, вважає філософ, не можна розуміти наївно реалістично, хоча на відомих рівнях релігійної свідомості його так і розуміють. Одкровення, на його думку, “є катастрофічною зміною свідомості, руйнуванням кордонів, які здавлюють свідомість в обмеженому світі. Одкровення здійснюється не на поверхні об’єктивно-предметного світу, воно відбувається в глибині духу, воно йде з найглибших надр буття.

Одкровення має духовну природу. Воно відбувається в духовному світі, і тому воно відбувається не тільки в людській душі, а й у душі світу, в космосі. Бо в духовному світі немає тієї роз’єднаності і перебування за межами свідомості, яка існує в світі психічному та фізичному. Одкровення передбачає не тільки трансцендентність, але й іманентність. Трансцендентний Бог не міг розкритися людині, якщо б людині не було іманентно притаманне божественне начало. Він не міг би розкритися каменю або кущу дерева. Але дух, який з’єднує людину з глибиною божественного життя, був ніби вилучений з людини і спроектований зовні, в трансцендентну далечінь. Людина відпала від власного духу. Їй залишена

була лише душа і тіло. І як психофізична істота, вона виявилася замкнутою монадою, ізольованою від духовного життя, що належить їй за первородством, за богоподібністю” [18, с. 176–177].

Утім, на вищих рівнях свідомості дух, у відповідності до бердяївського концепту, повинен бути повернений людині, має стати їй іманентним. “Тоді богосвідомість перестає бути виключно трансцендентною, вона поєднує трансцендентизм з іманентним. Так і бувало на вищих рівнях духовного життя. Так було у великих містиків. Такою була потаємна течія в християнстві. Догмати формулюють істини релігійного досвіду, соборного релігійного управління. Але природа догматів символічна, а не наївно-реалістична. Релігійне пізнання можливе лише через символізм, а не через поняття. Лише символ пов’язує два світи і говорить про невичерпну таємницю світу божественного. Символізм – не ідеалістичний символізм, який символізує лише суб’єктивні переживання, а реалістичний символізм, який символізує саме буття, – відповідає більш глибокій, більш духовній свідомості” [18, с. 177].

У екзистенціально-містичному переосмисленні релігійних понять та релігії загалом, і їхнього значення для людини, М. Бердяєв використовує категорію “міфу”. “В основі релігії, в основі християнства, – на його глибоке переконання, – лежить первинний міф. Міф цей повинен бути усвідомлений релігійною філософією. Релігійне життя є рухом від Бога до людини і від людини до Бога. Релігійний першофеномен є подвійним одкровенням – одкровенням Бога в людині і одкровенням людини в Богові. І тому істинна, повна і досконала релігія є релігія Боголюдини і Боголюдства. У людині відкривається Бог і божественне. Всі релігії сповіщають про цю велику подію. Нова складність і вся трагічність релігійної долі людства визначається тим, що є інші сторони в релігійному процесі. Не тільки Бог повинен відкритися в людині, але і людина повинна відкритися в Богові. Але на одкровення Бога людині має бути відповідь одкровення людини Богу. Є людська туга за Богом, але є і Божа туга за людиною. Бог є найбільша ідея, найбільша тема, найбільша туга людини. Людина ж є найбільша ідея, найбільша тема, найбільша туга Бога” [18, с. 178], – читаємо у творах мислителя.

Таким чином, екзистенціально-містичний гностицизм та реалістичний символізм стали тими методологічними засобами, завдяки яким М. Бердяєв переосмислює та перевитлумачує основні постулати православної догматики. Для мислителя “Бог є те, що не може бути виражене. Це і є одкровення Духа”. Бог для нього не є авторитетом – “Пантократором”, а досконалою любов’ю. І це зближує його погляди з ідеями К’єркегора (особливо, викладеними у праці останнього “Справи любові” (1847)). Екзистенціальне і духовне є фактично синонімами для обох мислителів.

У своєму вченні М. Бердяєв послідовно виступає й проти ідеї пекла, яка, на його думку, принижує гідність свободної творчої особистості: ““Злі” створюють пекло для себе, “добрі” ж створюють пекло для інших”. Сам цей постулат він відносить до традиції західноєвропейського християнства. “Сходу, – на його думку, – була переважно притаманна ідея всезагального спасіння, Заходу ж – ідея пекла”.

Мислитель прагне переглянути традиційну християнську теологію, вважаючи її занадто репресивною і нелюдською, такою, що робить Бога відповідальним за світове зло. Й для цього використовує поняття “безосновного” (Ungrund), щоби походження зла виводити з нього, а не з Бога.

Своєрідною є й інтерпретація М. Бердяєвим христології, радше не у контексті персоналізму, а у контексті екзистенціальної антропології. Так, він наголошує, що “через Христа – досконалого Бога і досконалу людину починається рух людини до Бога, одкровення людини у відповідь. Це одкровення у відповідь має стати одкровенням людської творчості, в якому людина стане співучасником Божого світотворення. Творіння світу не закінчилося. Воно закінчується в людині і через людину. Нове завершальне одкровення може бути одкровенням про людину як центр космосу. Його не можна чекати зверху, воно повинно спалахнути всередині людини, всередині духовної, а не душевної людини” [18, с. 180].

Критерієм реалізації феномену “одкровення у відповідь”, на думку М. Бердяєва, виступає свобода, яка “закладена в першооснові буття”.⁸ Для нього “релігійне питання про свободу не є традиційним, шкільним питанням про свободу волі, це питання незрівнянно більш глибоке”. “Я вільний, коли визначаюся з глибини свого я, коли не примушує мене ніщо, яке йде від не-Я. Христос повинен бути прийнятий вільно, віра в Христа є актом волі. Бог чекає від людини свободної любові. Не тільки людина чекає від Бога свободи, а й Бог чекає від людини свободи. Примусове звільнення неможливе” [18, с. 181].

Людська свобода для М. Бердяєва виступає передумовою віри. Адже “в основі віри лежить акт віри. Віра не може бути отримана від авторитету. Визнання авторитету є вже щось вторинне. Для того щоб хто-небудь і що-небудь було для мене авторитетом, я повинен визнати це авторитетом і прийняти це. Мій духовний досвід, моя санкція передує авторитету. Ухваленню авторитету передує акт свободи. Джерело авторитету насамперед у суб’єкті, а не в об’єкті. Благодать є таємничим примиренням людської свободи і божественної необхідності.

Релігія розп’ятої правди є релігією свободи. Розп’ята правда нікого не гвалтує і не примушує, вона не з’явилася в світ в образі сили, вона звернена до свободи людини. Свобідно, подвигом свободи повинна впізнати людина в

⁸ Поняття “Ungrund” Бердяєв запозичив у німецького містика Я. Бьоме. С. А. Титаренко слушно доводить, що М. Бердяєв “першість Безосновного утверджує тільки в екзистенціальному плані, відмовляючись його вирішувати як онтологічне питання генезису Божественного. Один з мотивів введення Божественної двоскладності людини виникає через спробу вирішення проблеми теодицеї. Бог не відповідальний за зло, яке створює людина, оскільки людина має другу складову, яка походить від Безосновного. Саме Безосновне як невизначене, як абсолютна потенція може виступати за певних умов джерелом зла. Оскільки Безосновне виступає самостійною першоосновою і воно не залежить від Бога, остільки Бог не в силах запобігти злу” [191, с. 234 – 235].

Розіп'ятому, розтерзаному і приниженому свого Бога, свого Спасителя і Спокутувача. Цим навіки утверджена велика свобода духу. Нескінченна Божа любов виражена була в Голгофській жертві, але жодного силування до Істини не йшло від неї” [18, с. 182 – 183]. Тому християнство М. Бердяєв й витлумачує як релігію свободи⁹.

Розмірковуючи над сутністю та призначенням “людини трансцендентальної”, М. Бердяєв, насамперед, звертається до Ісуса Христа. “Доля Христа втілює немовби людську долю, взяту у божественній її глибині. І догматичний розвиток може бути лише розкриттям христології людини. Людина – мікрокосм, не дрібна частина всесвіту, а цілий всесвіт, в неї закладені всі складові частини всесвіту. Людина є також мікротеос. Вона належить двом світам, двом порядкам: природному і божественному. Людина не тільки тілесна і душевна істота, але й духовна істота” [18, с. 187].

М. Бердяєв зауважує, що саме у Христі духовно відновлюється творча природа людини, а не в сучасних гуманізмі та гуманістичній антропології¹⁰.

⁹ “Дух людський повинен бути свободним в ім'я Боже. Воля Божа в тому, щоб людина була свобідною. Не формально, а матеріально розуміє християнство свободу. Свобода входить у зміст християнської релігії, християнство є релігія свободи. Християнство обґрунтовує свободу совісті не так, як обґрунтовує її формальний лібералізм. Лібералізм ні в що не вірить, нічого не обирає, він не хоче знати ніякої істини. Тому він є формальною вимогою. Це є ствердженням того, що Богові потрібні лише свободні, що Бог вимагає від людини подвигу свободи, що розіп'ята правда звернена до свободи духу. Дихання Духу, Який дихає, де хоче, є подихом свободи. Християни повинні бути нетерпимі до заперечення і зневажання свободи духу” [18, с. 185].

¹⁰ “На шляхах гуманістичного самоодкровення людина відпала від духовного центру життя і прийшла до дурного самоствердження. Піднялася не духовна людина, а природна людина. І творити вона стала не в ім'я Боже,

Варто сказати й те, що і екзистенціальна христологія, і екзистенціальна антропологія М. Бердяєва принципово відрізняються від їхніх канонічних взірців. Покликання людини і завдання її життя, які вичерпуються лише спокутою гріха, порятунком від загибелі, М. Бердяєв категорично заперечує. Він не сприймає повернення людини лише до того первісного стану, в якому вона була до гріхопадіння. Це означало б, як зазначає Бердяєв, заперечувати онтологічний, космогонічний і антропологічний сенс з'явлення Христа. Акцентування церкви лише на спокуті, на його глибоке переконання, не є Божим планом світового процесу. Це уявлення, “пригніченої гріхом людської свідомості”, на думку мислителя, є застарілим. Адже світовий процес і розвиток людини в ньому не може відбуватися і сприйматися за взірцем “судового процесу між Богом і людиною”. Бердяєв, натомість, намагається довести, що “світовий процес є світотворенням, яке продовжується, восьмим днем творіння”. Адже, на його думку, “творіння світу не завершено, воно продовжується в людині і через людину. І з'явлення Боголюдини в осерді світового процесу є не тільки з'явленням Спасителя і Спокутувача, який

а в ім'я своє. Цим підірвала людина свої творчі сили, перестала черпати з духовного першоджерела творчості. У гуманізмі розкривається згубне самопротиріччя. Якщо немає Бога, немає буття вищого, аніж людина, то немає і людини, то людина розкладається, розпадається на частини, позбавлена начала, яке організовує і сполучає. Людина спустошується. Вона може бути наповнена лише вмістом надлюдським, Божественним. Релігія людства, обожнення людини виявилось небезпечним і згубним для самого буття людини. Гуманістична антропологія не компенсувала християнського одкровення про людину. Якщо неповна, убога антропологія святоотцівська, то антропологія гуманістична ущербна, самосуперечлива і самозгубна. Не можна затвердити образ людини, виправдати і обґрунтувати її творче покликання, побачивши в ній лише скороминуще явище природного світу, відкинувши її духовну природу, відірвавши її від божественних джерел” [18, с. 188 – 189], – читаємо у М. Бердяєва.

прийняв на себе гріхи світу і жертвовною кров'ю своєю очистив від гріха". Це, як стверджує мислитель, є також і "новий момент у творенні світу", це – "з'явлення Нового Адама, одкровення благодатної любові, невідомої Першо-Адаму". Таким чином, на його думку, саме й – "настає новий світовий еон. Творіння світу вступає у Христі в нову фазу" [18, с. 189].

Істина, на його думку, може відкритися і в мирському житті (творчій геніальності, яка, на його глибоке переконання, крокує поряд зі святістю) – а істинна основа духовного життя, стверджує він у своїх працях – це не лише досвід смирення, але й досвід натхнення, екстазу (творча діяльність).

Виникнення "нової релігійної свідомості", за М. Бердяєвим, передбачає спирання на містику як вияв вищої духовної свободи, підґрунтям нової церкви – проголошує нові духовні істини, а не нову церковну ієрархію, ритуали, організованість та впорядкованість, новий "соціоморфізм". Постійне постулювання церквою того, що Бог вдихнув душу в людину під час її створення, як наголошує М. Бердяєв, не допускає християнства духа, утворення Церкви духу. У його екзистенціальній антропології центральне місце займає, з одного боку, людина, а, з іншого, – Ісус Христос. Тому часто його називають й філософом Нового Завіту, тоді як Л. Шестова – оспівувачем Старого Завіту.

Над християнством, як вважає М. Бердяєв, тяжіють старозавітні, юдаїстичні стереотипи, які постулюють рабське відношення сучасної йому людини до Бога (відношення, якого, на думку мислителя, у своїй філософії не зміг остаточно позбутися Лев Шестов – *С. III*). І тому, домінуючі сьогодні християнська антропологія і космологія, згідно з його визначенням, все ще залишаються старозавітними. Новозавітна ж антропологія та космологія, на думку мислителя, привідкриваються лише в містиці і в християнській теософії. Творчість стає засобом преображення людини гріховної в людину духовну. М. Бердяєв аргументує це наступним чином: "центральною для християнської свідомості нашої доби є запитання про взаємовідносини творчості і спокути. Релігійний, духовний досвід не вичерпується тільки досвідом спокути, досвідом смирення і покаяння. Досвід творчого підйому і екстазу є також духовним, релігійним

досвідом. І шляхами цього досвіду людина прямує до Бога. Досвід спокути і досвід творчості – різні етапи одного і того ж духовного шляху. Таким чином, у традиційну теодицею він вносить суттєвий й надзвичайно важливий елемент – елемент творчої свободної діяльності людської істоти, яка вивищує її над світом та своїм існуванням, істоти, яка є абсолютно несхожою з традиційно-християнським уявленням щодо людського створіння, покірного й унеможливленого божественною силою до зміни своєї “рабської та гріховної” сутності.

Справжня духовна творчість, на думку М. Бердяєва, жертвна за своєю природою, вона є зреченням від благ цього світу, подоланням самовдоволення і самообмеженням. У справжньому творчому екстазі людина виходить за межі свого обмеженого психологізму. Коли пройдено шлях покаяння, смирення і послуху, коли подальший рух на цьому шляху загрожує омертвінням і згасанням духу, тоді повинен розпочатися шлях творчості, переконаний М. Бердяєв. І в творчому потрясінні людської істоти – “згорає гріх”. Й релігійне питання про творчість, як стверджує він далі, не було ще поставлено у всій своїй гостроті історичною, релігійною думкою. Проте, “воно не є питанням щодо виправдання творчості, воно є питанням про виправдання творчістю” [18, с. 190].

У своїй філософсько-богословській концепції М. Бердяєв пояснює релігійну творчість як необхідну не людині для справи її спасіння, але, насамперед, Богу для “завершення справи творіння у свободі і любові”. Тому творчість, як стверджує він далі, далеко не призначена лише для спасіння. Філософ ставить питання таким чином: “Чи тільки спасіння хоче Бог від людини?” Й надає наступну відповідь: “Релігійний досвід не є тільки досвідом спасіння від загибелі, але є також досвідом творчого звернення до Бога, досвідом віддачі Богу творчого надлишку. Творчість є справою людською, але щоб реалізувати творчість у релігійному сенсі слова, в людині має пробудитися божественне начало, вона повинна стати духовною людиною. Справжня творчість можлива лише з глибин духу, з свободи, а не з необхідності. Творчість постає немовби творчістю з нічого, бо вона не є творчістю з чого-небудь детермінованого. Творчість стає приростом в бутті, а не перерозподілом світової енергії” [18, с. 191 – 192].

Виходячи з цього, поряд зі святістю як проявом найвищої духовної природи людини, М. Бердяєв пише про людську геніальність. Він запитує: “Якби всі йшли шляхом святості, то не було б у світі геніальності, не було б мистецтва, філософії, припинилася б будь-яка творчість. Виграла б від цього справа Божого Царства?” [18, с. 193].

Геніальність, як слушно зауважує С. А. Титаренко, М. Бердяєв “вважав рівнозначною святості”. Для того, щоби узгодити свою позицію з християнством, писав цей дослідник, М. Бердяєв й стверджував те, що “святість звернена на себе, на самоперетворення, а геніальність – на навколишній світ. Отже, вона більш жертвна, а жертвність – головна християнська ознака” [191, с. 242].

Тлумачення Бердяєвим людського пізнання і віри як динамічної форми людського буття, як певної спрямованості людського духу, зближує його погляди не лише з ідеями С. К'єркегора, але й з систематичною теологією П. Тілліха. Православ'я М. Бердяєва, зокрема, його екзистенціальна есхатологія та екзистенціальна етика, перетворились й на предмет дослідження й подальшого розвитку у працях представника сучасної екзистенціальної теології з Нового Світу – Говарда Слейта (його праці “Час, існування і доля: філософія часу Миколи Бердяєва” (1988) та “Особистість, дух і етика: етика Миколи Бердяєва” (1997) давно стали бестселерами на американському континенті). Інтерпретація М. Бердяєвим атеїзму як діалектичної форми богопізнання знайшла своє продовження та розвиток і в ідеях іншого американського релігійного мислителя – Мерольда Вестфалія.

Висновки. Таким чином, М. Бердяєв спробував переглянути традиційну християнську ідеологію і в православ'ї, і в католицизмі, і, навіть, у протестантизмі, намагаючись “олюднити” її, протиставивши “догмату Христа” – “догмат людини” (таємницю її божественної природи¹¹), Богу-

¹¹ Не через дихотомію “Бог – людина”, а через екзистенціальний зв'язок “людина – Ісус Христос”. В екзистенціальній христології Бердяєва роль

авторитету – Бога досконалої любові, христологічному одкровенню – антропологічне одкровення, зіпсованості та гріховності людини – зіпсованість та гріховність світу (“зло світу”), подоланню пристрастей в людині – ототожнення пристрасті з духом, як найвищого стану людської душі, занепалій вірі в людину – творчу силу людини, ідеї пекла – ідею всезагального спасіння¹², досвіду смирення – досвід натхнення, екстазу (творчої діяльності), новим церковній ієрархії, ритуалам, організованості та впорядкованості – “нову релігійну свідомість” з новими духовними істинами.

Переконаність М. Бердяєва у тому, що необхідно не пояснювати світ, а змінити його, насамперед внутрішньо, в духовному сенсі, змінивши себе, виступає лейтмотивом і його екзистенціальної етики. Заклики до відмови від “історичного православ’я” та здійснення революції в сферах моралі та релігії свідчать про приналежність мислителя до когорти тих філософів та теологів¹³, які готували та передбачали ціннісну та релігійну реформацію у наш час.

людини значно підвищується за рахунок розкриття її божественної природи (зокрема і в іпостасі святого та генія). Виходячи з цього, мислитель називає людину співтворцем “нового” духовного світу (як внутрішнього, так і навколишнього) поряд з Богом.

¹² С. Б. Кримський дуже виразно про це пише, вважаючи М. Бердяєва “першим європейським мислителем, який виступив проти ідеї Пекла, як уявлення про сумірність людських гріхів з вічними муками. ... Тут не оминати підозри, що прибічники Пекла – це ті, хто бажають пекла для інших. Одначе такої підозри достатньо, щоб змінити традиційне тлумачення Старого Завіту, отримати новий стимул до формулювання етичних канонів духовності ХХ століття. Перспективу такого формулювання і розробляв М. Бердяєв” [87, с. 6 – 7].

¹³ До них, безумовно, належать і С. К’єркегор, і Л. Шестов, і Д. Бонхьоффер, і К. Ранер, і П.Тіллїх й інші представники релігійного

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Модернізація православ'я Миколою Бердяєвим та проблема тлумачення екзистенціальної природи духовного / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 3–4 (151–152). – К., 2016. – С. 190–203 [233];

– Шевченко С. Л. Особливості визначення і дослідження релігійно-філософської спадщини М. Бердяєва / С. Л. Шевченко // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 2016, číslo 5, ročník XIII, s. 137–144 [235];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

2.2.3. Екзистенціальний екзистенціалізм та екзистенціалізм академічний в теології Жака Марітена

Досліджуючи розвиток та подальшу долю екзистенціалістського мислення у наш час, вітчизняний дослідник К. Ю. Райда ствердив, що його аналіз можливий лише у тому випадку, якщо класичний екзистенціалізм буде розглядатися не тільки з огляду на його онтологічні, логічні, або ж гносеологічні особливості, але і з огляду на його специфіку у якості особливого типу мислення, особливої (певним чином зміненої) форми свідомості та специфічного типу духовної діяльності агентів такого мислення. У своїх працях він й висвітлив той варіант розвитку класично-екзистенціалістських ідей, який отримав визначення культурологічних синтезів класичного екзистенціалізму з різними галузями філософії та гуманітарними науками на кшталт екзистенціальної антропології, екзистенціальної феноменології, екзистенціальної аксіології, екзистенціальної психології, психоаналізу та психотерапії, екзистенціальної соціології тощо. У науковий обіг науки було введено безліч нових імен зарубіжних авторів, праці яких і уособлювали ці нові напрямки розвитку класично-екзистенціалістських ідей. Екзистенціальна теологія з прізвищами її засновників та адептів, зокрема, прізвищами Дж. Маккуоррі, Г. Слейта, М Вестфалю та інших у цьому випадку також були представлені українській інтелектуальній спільноті [153].

Від цього моменту науковий аналіз екзистенціальної теології дістав додаткове спрямування: вона могла досліджуватися і у якості феномена постекзистенціалістського мислення, як один з культурологічних синтезів класичного екзистенціалізму з теологією (і ця площина, безумовно, є площиною історико-філософською), і у площині філософії релігії – що є предметом релігієзнавчого аналізу.

Разом з тим, дослідження класичного екзистенціалізму і, зокрема, екзистенціалізму релігійного у якості особливої форми духовної діяльності

призвело українського вченого й до висновку про необхідність розмежування екзистенціалістської традиції на екзистенційну, широко представлену у вітчизняній науці та релігієзнавстві, та екзистенціальну, яка, на його думку, і уособлювала тенденцію до збереження психоемоційного та духовного елементів у релігійно-філософському мисленні. Екзистенційна традиція розуміння класично-екзистенціалістських ідей, натомість, висвітлювала їх лише у ракурсі онтологічного аналізу дихотомії “сутність – існування” і не давала можливості зрозуміти новітню трансформацію форми існування класичного екзистенціалізму. Свій висновок К. Ю. Райда зробив і на підставі аналізу теоретичної позиції багатьох закордонних дослідників екзистенціалізму та авторів екзистенціалістських текстів, зокрема, і текстів Жака Марітена, який слідом за М. Бердяєвим, що першим почав відокремлювати класичний екзистенціалізм від екзистенціальної філософії, розмежував класичний екзистенціалізм на екзистенціалізм академічний та екзистенціалізм екзистенціальний. Оскільки ця позиція вчення Ж. Марітена є доволі важливою з огляду і на предмет нашого дослідження, спробуємо тут зупинитися та проаналізувати її більш докладно.

Головним завданням творчих пошуків Жака Марітена було інтегрування сучасної йому релігійної філософії у парадигму мислення, започатковану ідеями св. Фоми Аквінського. Ж. Марітен, безумовно, – неотоміст. Однак префікс “нео” і з’явився завдяки особливому впливу екзистенціалістських ідей на теологічну практику не лише Ж. Марітена, але й Е. Жильсона, К. Ранера та інших католицьких мислителів ХХ століття. В контексті теології томізму для поглядів Марітена й Жильсона характерне їхнє оформлення у “нову онтологію” з її категоріальною дихотомією сутності та існування, буття і становлення, які, до речі, й розглядалися у якості відображення альтернативності пізнання божественної і світової реальності за їх потенційного взаємосполучення й взаємовпливу.

Окрім онтологічних проблем у своїх релігійно-філософських побудовах Ж. Марітен також безпосередньо торкається й питань смислу людського

існування, духовного самовтілення людської особистості, осмислення людиною свого призначення у світі, тобто, екзистенційних та екзистенціальних проблем. Свою філософію Марітен називає інтегральним гуманізмом, але, оскільки він вважає себе послідовником ідей Ф. Аквінського, додає до цього визначення ще й поняття “екзистенційний”, вважаючи, що легко припустити наближеність інтегрального гуманізму до екзистенціалізму якщо не у висновках, то, принаймні, у постановці проблем.

У праці “Стислий трактат про існування та існуюче” (1947) Ж. Марітен доводить, що слово “екзистенційний” отримало сучасне звучання, особливо в Німеччині, насамперед, під впливом К’єркегора. Як зауважує Марітен, багато філософів того часу – від Ясперса і Габрієля Марселя до Бердяєва і Шестова – тією чи іншою мірою визнавали свою належність до екзистенціалізму. Французький теолог, відзначаючи популярність слова “екзистенціалізм” у ХХ сторіччі, звертає увагу і на слова Сартра, який свого часу зауважив і те, що це визначення “вже взагалі нічого не означає”. Для Марітена ж саме по собі поняття “екзистенціалізм” було “хорошим і навіть відмінним”. Адже, на його думку, щодо томістської філософії це визначення було придатним настільки, наскільки у даному випадку можна було застосувати й слово “реалізм”. Свої власні погляди Марітен визначав поняттям “критичний реалізм”, на що звертали увагу, вивчаючи його методологічний підхід до осучаснення томізму, дослідники його творчості [74, с. 116].

У Марітена є два принципово різних тлумачення сутності поняття “екзистенціалізм”. В одному випадку, він утверджує у якості такої сутності примат існування, але такий, що припускає і зберігає природність буття у існуванні, а у мисленні перемогу не лише інтелекту, але і інтелігібельності. Це те, що французький філософ розглядає, як справжній екзистенціалізм. У іншому випадку, ним стверджується примат існування, але такий, який руйнує або скасовує природне начало, демонструючи найвищу поразку інтелекту і інтелігібельності. Це те, що він розглядає як “апокрифічний екзистенціалізм”, або ж той самий сучасний для нього екзистенціалізм, який,

на його думку, вже взагалі “нічого не означає”. “Ще б пак! Адже, усуваючи сутність або те, що задається актом існування (*esse*), ви усуваєте водночас саме існування, або *esse*, бо ці два поняття корелятивні і нероздільні. Такий екзистенціалізм сам себе пожирає” [123, с. 9], – стверджував французький мислитель. Марітен тут має на увазі, насамперед, так званий атеїстичний екзистенціалізм: “Без сумніву, у автора “Буття і ніщо” (Книга Ж.-П. Сартра “Буття і ніщо” (1943) містить засадничі ідеї його феноменологічної онтології людського існування – *С. III*) є набагато більше підстав пов’язувати себе з філософом *cogito*, ніж він вважає. ... Існування без суті, суб’єкт, позбавлений сутності: ми від початку потрапляємо в область немислимого” [123, с. 10]. Для Марітена це означає відсутність *fair play* (чесної гри), і розцінюється у якості найбільшого недоліку цієї філософії. А твердження “існування передує сутності” Марітен тлумачить як досить двозначне: “Оскільки воно могло б означати щось справжнє – а саме, що акт передує потенції, що моя сутність самою своєю присутністю у світі зобов’язана моему існуванню і що її інтелігібельність виникає з Існування у чистому акті, – тоді як в реальності воно означає зовсім інше: а саме, що існування нічого не актуалізує, що я існую, але являю собою ніщо, що людина існує, але немає ніякої людської природи” [123, с. 10].

На думку Марітена, представники атеїстичного екзистенціалізму “жертвують разом з будь-якою сутністю етично загальним, жертвують із задоволенням невігласів, не відаючи, що творять, а не так, як К’єркегор – з тугою і болем, розуміючи його цінність. ... вони уявляють, буцімто мораль позбавляє від моральної свідомості, і замінюють своїми золотими правилами цей рухливий і тонкий орган...” [123, с. 40].

У працях самого Марітена йдеться не про екзистенційний, а радше про екзистенціальний характер морального судження, істинність якого вимірюється правильно орієнтованим вольовим динамізмом суб’єкта. У неотомізмі (екзистенціалістському інтелектуалізмі) Марітена чільне місце відводиться поняттям “суб’єкт” та “суб’єктивність” у їх не співмірності з

концепцією наукового об'єктивізованого пізнання. Як стверджує Ж. Марітен, “суб'єктність як суб'єктивність, неконцептуалізована, вона є безоднею, дослідити яку неможливо і, яка недоступна ідеї, поняттю або образу, будь-якому типу науки, інтроспекції, психології чи філософії. Та й як може бути інакше, якщо врахувати, що будь-яка реальність, яка пізнається за допомогою понять, ідей або образів, досягається як об'єкт, а не суб'єкт? Суб'єктність як така, по суті, вислизає з області того, що ми знаємо про самих себе через ідеї” [123, с. 45].

Одна справа, на думку французького мислителя, знати Бога як трансцендентне вище Я, і зовсім інша – самому з усім своїм знанням, зі своїм існуванням, зі своєю плоттю і кров'ю вступити у живий зв'язок, в якому створена суб'єктність стикається віч-на-віч з трансцендентною суб'єктивністю і, тремтячи і люблячи, шукає в ній порятунку [123, с. 47].

Тому, звертаючись до проблем спілкування поміж людьми, Марітен зазначає, що: “Бути пізнаваним в якості об'єкта, бути відомим іншим, бачити себе очима ближнього означає бути відторгненим від самого себе і розбитим (приголомшеним) у своїй самототожності” [123, с. 49].

У розподілі екзистенціалізму на екзистенціалізм екзистенціальний та академічний Марітен, насамперед, звертається до поглядів Серена К'єркегора. Французький теолог наголошує, що “завдяки болісному духовному досвіду К'єркегор відкрив сучасній філософії істину, яка, без сумніву, завжди була відома святим і уважно розглядалася теологами, але залишалася далеко за межами філософії, істину, яку сучасна філософія не могла зрозуміти і яка її дезорганізувала” [123, с. 49]. Проте, жертва Авраама, страждання Іова та його ремствування на Бога та інші біблійні образи к'єркегорівської філософії, як стверджує це Ж. Марітен, – усе це раптом проникло в сучасну релігійну філософію, похитнуло її самовпевненість і порушило її спокій. Правда, ненадовго. Остання швидко отямилася. І тут Марітен пише про два стани духу людини, які докорінно відрізняються один від іншого: стан пошуку причин (теоретичної

всезагальності, або самозречення в ім'я пізнання) та стан спасіння своєї унікальності (драматичної одиничності, або ж найвищої боротьби за своє спасіння). Перший з них, на думку Марітена, властивий академічному екзистенціалізму, інший – екзистенціалізму екзистенціальному, “як пережитому чи здійснюваному акту. У цьому саме і полягали значущість його свідoctва, могутність його руйнівної сили і цінність його інтуїції. Екзистенціалізм К'єркегора, Кафки, Шестова, Фондана, – на думку мислителя, був за своєю сутністю вираженням та протестом релігійного порядку, болісною тривогою віри, криком суб'єктності, яка благає свого Бога, і, водночас, відкриттям особистості в її смуткові за ніщо, яке являє собою небуття в існуючому, “тріщину в існуючому” [123, с. 74 – 75].

Нещастям цього (екзистенціального, або ж “духовно позначеного” і “теоретично невихолощеного” екзистенціалізму), як стверджував це Ж. Марітен, й було те, що він виник і розвивався у лоні філософії, невіддільної від тієї філософії, з якою він перебував у непримиренному конфлікті. “Наполегливо утримуваний філософією, яку він хотів вразити в саме серце”, екзистенціальний екзистенціалізм “мав би стати жертвою удава. Сучасна філософія повинна була прийняти його, зробивши предметом свого розгляду, “переварити”, асимілювати, оновити завдяки йому старий каркас своїх застарілих понять. Повинен був з'явитися *філософський*, або *академічний*, екзистенціалізм, екзистенціалізм як позначений акт, як машина, що формує ідеї, як апарат виготовлення тез” [123, с. 75]. “Зойк, що долинав з глибини безодні, став філософською темою”, – зауважував Ж. Марітен, – Все, що було сутнісно пов'язане з вищою боротьбою за своє спасіння, з устремлінням молящого і станом віри, з неминучістю зникло. Душа була видалена; заклик до Бога, ілюзія або відчай від надлишку надії, очікування дива, почуття жертвності і відчуття гріха, духовна тривога, вічна гідність існуючого, велич його волі, спорудженої на руїнах його природи, були з необхідністю вилучені. Ніщо в існуючому було замінено на ніщо існуючого [123, с. 76]. “Моральна трагедія поступилася місцем софістичній метафізиці” [123, с. 77].

Таким чином, ми бачимо, що Ж. Марітен прагнув показати, по якій чіткій логічній кривій філософсько-релігійна думка рушила від екзистенціалізму екзистенціального до екзистенціалізму академічного, від екзистенціалізму віри до екзистенціалізму атеїстичного.

Щоправда, Ж. Марітен говорив і про інші форми екзистенціалізму, зокрема, про християнський екзистенціалізм, напевно, маючи на увазі, погляди свого співвітчизника Габріеля Марселя. Останній називав свою філософію “неосократизмом”, щоб убезпечити себе від гніву верхівки католицької церкви. “Цей християнський екзистенціалізм, – стверджував Ж. Марітен, – добре себе зарекомендував і приносить нам важливі відкриття. Проте, я не вірю, що він, так само, як і будь-яка інша філософія, що відмовляється від інтелектуальної інтуїції буття, коли-небудь зможе прийти до метафізики у власному розумінні слова, розумно обґрунтованої, чітко сформульованої і здатної служити мудрості так само, як і знанню” [123, с. 77].

Обидва філософи, і Марсель, і Марітен при створенні своїх концепцій намагалися не порушувати унормування католицької традиції, яка навіть за свідченням енцикліки Іоанна Павла II “Fides et ratio” (“Віра і розум”, 1998) практично протягом усього ХХ століття залишалась канонічно незмінною: “...Папа Пій XII застерігав в енцикліці *Humani generis* від помилкових ідей, заснованих на тезах еволюціонізму, екзистенціалізму та історизму. Понтифік ясно вказав, що ці вчення не були створені і проголошені богословами, але народилися “поза вівчарнею Христовою”; він же додав, що ці помилки не слід просто відкидати, але необхідно їх критично оцінювати” [502]. Це, власне, й скрупульозно робив Марітен.

У своїх міркуваннях щодо сутності філософії екзистенціалізму Ж. Марітен ставив ще одне дуже важливе запитання, яке стосувалося інтенцій мислення Великого Данця. “Але якщо дійсно мислення К’єркегора і його ставлення до світу, насамперед, і по суті своїй, релігійні, то, можливо, правильніше було б говорити, – стверджував Ж. Марітен, – що

екзистенціалізму К'єркегора надавало життєдайності щось більше, ніж інтуїція примату існування. Що ж саме?" [123, с. 77].

Для самого Ж. Марітена і ракурсі розуміння ним інтенційності мислення Данця, цим фактором була "спрага хвилюючої свободи, про яку сповіщає Євангеліє" [123, с. 78], а не прагнення до теоретично-філософських спекуляцій. Й запитування Ж. Марітена у даному випадку має ще значно глибший смисл, який полягає у тому, що традиційний постулат "існування передує сутності", яким зазвичай характеризують екзистенціалізм, насправді не є визначальним, як це вважав Ж.-П. Сартр у своїй феноменологічній онтології існування. І в принципі Ж. Марітен був правий у своїх висновках. До того ж, після намагань Ж.-П. Сартра поширити своє розуміння на сутність філософії, яка була ним визначена як філософія екзистенціалізму (зокрема, й на філософську практику М. Гайдеггера), німецький філософ взагалі категорично заперечив приналежність свого вчення до екзистенціалізму.

Тому Ж. Марітен критикує, з одного боку, вади академічного екзистенціалізму (до якого відносить Гайдеггера та Сартра), а з іншого, – нарікає на занадто категоричне несприйняття розуму К'єркегором та Шестовим: "Вони впали в найбільшу оману, фатальну для їхніх вчень, – зазначав він у своїх працях. – Їхня помилка, що мала далекосяжні наслідки, полягала у переконанні, що для звеличення трансцендентного необхідно знищити розум, тоді як насправді необхідно принизити його перед творцем, і, тим самим, врятувати його. Навіть якщо першу помилку зробив Гегель, який стверджував, що філософія – його філософія! – є Наука, що відкрила, нарешті, таємницю добра і зла, то і в цьому випадку не можна пробачити Шестову ототожнення розуму зі Змієм..."

Ані К'єркегор, ані Шестов, – на думку Ж. Марітена, – не приділили належної уваги містикам (і тут простежуємо вплив Миколи Бердяєва, з яким він товаришував та часто дискутував. – *С. III.*), вони невблаганно, і досить банально, помилялися стосовно них. Однак, саме досвідом містиків і їх заповзятістю вони надихалися, самі того не усвідомлюючи. Якщо ми

спробуємо визначити їх справжнє місце у королівстві духа, то нам потрібно буде звернути увагу не на філософію, а на те апофатичне споглядання, у якому Бог пізнається як непізнаваний, і в світлі якого їхні зусилля і боротьба знаходять своє найбільш істинне значення” [123, с. 79].

Звертаючись до академічного екзистенціалізму, Ж. Марітен переконує у тому, що цей екзистенціалізм відкинув все те, що становило смисл філософської практики “першого покоління екзистенціалістів”. Так, на думку французького теолога, навіть “М. Гайдеггер, якому притаманне почуття доречності, нещодавно відрікся навіть від самого слова “екзистенціалізм”. У першому розділі свого короткого нарису я відзначав те завзяття, з яким атеїстичний екзистенціалізм намагається пристосувати людину до стану “марної пристрасті”. За різного роду оборонними спорудами, які створює кожна окрема система, залишається центральна інтуїція академічного екзистенціалізму – абсолютно проста і зрозуміла інтуїція nihil (ніщо – *С. III*), з якого ми походимо, і до якого ми прагнемо ...” [123, с. 80].

Атеїстичний екзистенціалізм, як це вважав Ж. Марітен, є філософією, він володіє реальним, хоча і невиразним і оманливим досвідом свободи, але духовний досвід і трансцендентні апперцепції не становлять його сильної сторони. Водночас, французький філософ зазначав, що атеїстичний екзистенціалізм також залишається залежним від теології – від перевернутої теології – *а-тео-логії*, по відношенню до якої він залишається наймитом [123, с. 81]. “Якщо ми хочемо подолати жахіття буденного існування, існування в світі “*он*” (гайдеггерівського “*das man*” – *С. III*), яке в сучасних умовах зводить нанівець уяву кожного з нас, якщо ми хочемо прокинутися в нашій екзистенційності, нам слід читати М. Гайдеггера, але ми, звичайно ж, зробимо краще, якщо будемо читати Біблію. Поведінка патріархів, Мойсея, Давида, Іова і Єзекіїля перед обличчям Бога, – зазначав французький теолог, – навчає нас тому, що є *особистісне існування*, існування Я. Саме тому, що вони перебувають під всемогутньою десницею того, хто їх створив, вони не соромляться за своє існування, не соромляться свого імені [120, с. 17].

З праці ж Ж. Марітена “Релігія і культура” також дійсно випливає, що осердям гуманізму його вчення насправді є суттєво екзистенціалізована теологічна метафізика [121].

Показово, що римський папа Павло VI у своїй енцикліці “Щодо прогресу народів” (“*Populorum progressio*”, 1967) цитує праці Марітена, у яких, зокрема, йдеться і про поняття “повного гуманізму” або “інтегрального гуманізму”. Єдино істинним у цьому випадку й визнається гуманізм, спрямований до Бога¹⁴.

Відповідно до позиції християнського гуманізму, трагедія гуманізму класичного полягає не в тому, що він був гуманістичним, а в тому що він був антропоцентричним, у тому, що він ізолював розум, і в тому, що він був орієнтованим на ілюзорний міф про деякий Град людини-бога замість того, щоб звернутися до ідеалу Града особистості, створеного за образом та подобою Бога.

Своїм корінням інтегральний гуманізм сягає середньовічного теоцентричного гуманізму, у якому стверджувалося, що витоком людської цінності є людське прагнення до Бога. Говорячи про інтегральний гуманізм, Ж. Марітен постулював необхідність створення цивілізації нового типу, в

¹⁴ У своїй праці “Інтегральний гуманізм” Ж. Марітен дійсно протиставляв гуманізм теоцентричний гуманізму антропоцентричному, наголошуючи на тому, що: “Перший тип гуманізму визнає, що Бог є центром людини, він передбачає християнську концепцію грішної людини, яка здобуває спокуту, і християнську концепцію благодаті і свободи...”

Інший тип гуманізму виходить з віри у те, що сама людина є центром людини і, виходячи з цього, всіх речей. Він передбачає натуралістичну концепцію людини і свободи.

Якщо ця концепція хибна, то зрозуміло, що антропоцентричний гуманізм заслуговує назву негуманного гуманізму, і що його діалектика повинна розглядатися як *трагедія гуманізму*” [119, с. 70 – 71].

межах якої б християнська віра поєднувалась з визнанням автономії світських інститутів, секуляризація яких ще не призвела до небезпечного змішування поміж світськими та релігійними установами.

Ж. Марітен прагнув інтегрувати саме первинні релігійні організації, зважаючи на багатовимірність й багатозначність європейського гуманізму. Разом з тим, він доводив, що інтеграція не передбачає критичного ставлення до традицій гуманістичної думки та культури. Він високо оцінював й особистісне начало в гуманітарному й релігійному мисленні, закони життєдіяльності людини, які були задані гуманістичною культурою з часів Ренесансу. Але індивідуалізм і антропоцентризм новітнього європейського гуманізму для Ж. Марітена були неприйнятними.

Історичний розвиток світського європейського гуманізму, на думку французького мислителя, у кращому випадку відсунув релігійні підвалини на другий план, в гіршому – просто їх забув. виправити цю ситуацію, на думку Ж. Марітена, спроможний лише гуманізм теоцентричний. Тому він й закликав сучасників і нащадків з глибокою відповідальністю ставитися до руйнівних наслідків “атеїстичного” гуманізму, “гуманізму без Бога”.

В концепції свого “інтегрального гуманізму” Марітен чільне місце відводив проблемам осмислення культури, вирішення яких він розумів як одну з вершин на шляху людства до досконалості. Мислитель був упевнений у тому, що “християнство має оживити культуру”: “Те, що релігія Христова повинна наскрізь пронизати культуру, важливо не тільки з огляду на необхідність спасіння людських душ і їхнє призначення: в цьому відношенні християнська цивілізація виявляє себе дійсно по-материнськи, як священна наставниця, що забезпечує земний добробут і розвиток різноманітних видів природної діяльності відповідно з належною увагою до вищих інтересів і глибинних покликань людської душі” [121, с. 54 – 55]. Не випадково і Микола Бердяєв вважав, що “Марітен першим увів томізм у культуру” [13, с. 265].

Такий “новий гуманізм”, на думку Ж. Марітена, не вимагає, щоби люди

жертвували собою заради раси, класу чи нації, заради їхнього розвитку чи процвітання; він вимагає найкращого життя для людей і конкретного блага для співтовариства людських особистостей; він закликає до смиренної істини, до братерської дружби, до їх втілення – ціною постійного напруження сил і певної бідності (тут Марітен має на увазі “економіку достатку” – *С. Ш.*) – в соціальному устроєві і в структурах суспільного життя; лише прямуючи таким шляхом, цей гуманізм зможе зростити людину в спільноті і перетворитися на героїчний гуманізм” [119, с. 56].

Таким чином, філософські погляди Ж. Марітена на природу людини, християнство, гуманізм та культуру за своєю сутністю є релігійно-екзистенціальними. У своїй праці “Про християнську філософію” Ж. Марітен писав про те, що думка, яка відвертається від божественного світла, виявляється переповненою предметами, спрямованими до занепаду, “які вже не є предметами, *пережитими* в процесі мислення, бо вони відтепер дійсно спорохнявіли і розклалися під натиском все більш нерозторопного розуму” [122, с. 154]. Що у цьому випадку можна в будь-який вирішальний момент у житті сучасного раціоналізму виявити *матеріалізацію* істин і понять, що походять від християнства. А потім відбувається і явище зворотного порядку, коли “позбавлене об’єктивного управління і підкріплення, яке воно саме ж і викликає, християнське натхнення, якоюсь мірою позбавлене розуму, спустошить – тим глибше, чим воно буде величніше – поле раціональних побудов” [122, с. 154]. І це, на думку Ж. Марітена, різною мірою стосується і Бьоме, і Якобі, і Шеллінга, і К’еркегора, і Ніцше, праця яких, на глибоке переконання французького мислителя, “була сповнена прекрасних намірів і має величезне значення” [122, с. 154].

Запозичуючи категоріальний апарат Гайдеггера і Гадамера, сучасні томісти також модифікують і ту картину людського буття, яка склалась у працях Марітена. Смысл історії, зрозумілий в екзистенціально-герменевтичній перспективі, ніколи не даний в завершеній формі, на їхню

думку, підлягає постійному уточненню [48, с. 170]. Неотомізм Марітена, як це вважають сучасні дослідники його теології, є втіленням успішного поєднання раціонально-філософських ідей з істинами богослов'я, яке спирається на екзистенційні, моральні та ціннісні установки сучасної людини. “Марітен був головною силою католицької думки протягом майже століття”, – вважає Д. В. Кір'янов [74, с. 115]. По суті, його “екзистенціальний томізм” синтезував в собі багато ідей з феноменології, екзистенціалізму, герменевтики, персоналізму та інших напрямків філософії ХХ століття, надаючи їм власне релігійну перспективу.

І ця перспектива знаходить своє втілення у сучасному релігійному мисленні і теології. Папа Іоанн Павло II, наприклад, у вступі до енцикліки “Віра і розум” [352], що називається “Пізнай самого себе”, в розділі IV “Про співвідношення віри і розуму” пише про “Трагедію протистояння віри і розуму”, а розділ VI “Взаємодія богослов'я та філософії” звертає увагу на проблему відповідності віровчення Церкви вимогам філософського розуму, аналізу різних типів філософських роздумів і т. ін.: “Догматичне богослов'я повинно вміти висловити універсальний смисл таємниці Триєдиного Бога і домобудівництва спасіння як у вигляді оповіді, так і, насамперед, у вигляді аргументів. Воно повинно це зробити за допомогою критично сформованих понять, які зрозумілі всім, бо без участі філософії неможливо пояснити такі богословські питання, як, наприклад, мова, що описує Бога, особистісні відносини в Трійці, творче діяння Бога у світі, зв'язок Бога і людини, сутність Христа, який є істинним Богом і істинною людиною. Те саме можна сказати про різні питання з морального богослов'я, де використовуються такі поняття: моральний закон, совість, свобода, особиста відповідальність, провина та інші поняття, визначення яким надаються у сфері філософської етики.

Говорячи про християнську філософію, стверджується у цьому офіційному церковному документі, ми маємо на увазі всі найважливіші напрями філософської думки, які не виникли б без прямого або непрямого

внеску християнської віри. ... можна говорити про два аспекти християнської філософії, з яких один є суб'єктивним і полягає в очищенні розуму вірою. Будучи богословською чеснотою, віра звільняє розум від самовпевненості – типової спокуси, якій легко піддаються філософи. Таку філософію засуджували ще апостол Павло і Отці Церкви, а в більш близькому до нас часі – такі філософи, як Паскаль і К'єркегор” [352].

Канонізований від недавнього часу Іоанн Павло II у цьому документі звертається й до аргументів отців Церкви, а саме висловлювань св. Августина, засвідчуючи неподільність віри та розуму, теології та філософії: “Віра сама по собі є нічим іншим, як згодою розуму. (...) Розмірковує усякий, хто вірує – і, віруючи, розмірковує, і, розмірковуючи, вірує. (...) Якщо віра не є предметом роздумів, то її зовсім не існує”. А також: “Якщо немає згоди розуму, то немає і віри, бо без згоди розуму неможливо в що-небудь вірити” [352]. Безумовно, що в даному випадку Іоанн Павло II виступає не лише найерудованішим, найпрогресивнішим й почасти екзистенціально спрямованим понтифіком, але й інтелектуалом, практиком і теоретиком сучасного католицизму і послідовником екзистенціального томізму.

У світлі вище написаного зазначимо також і те, що маємо й певні труднощі у розумінні логіки викладу матеріалу у даному папському посланні. Зокрема, виникають запитання: чому саме поряд з Ж. Марітенем та Е. Жильсоном не згадується Карл Ранер? Чому поряд з Паскалем, К'єркегором, а також представниками східної культури В. С. Соловйовим, П. О. Флоренським, П. Я. Чаадаєвим, В. М. Лоським не згадується, наприклад, М. Бердяєв та Л. Шестов? Жодного слова у цьому документі не сказано й щодо Габріеля Марселя, відомого релігійного філософа й ревного католика, який так відчайдушно прагнув позбутися ярлика прибічника філософії екзистенціалізму. Чому, натомість, й енцикліка “*Humani generis*” (1950) Папи Пія XII, яка, на нашу думку, безпідставно засуджувала екзистенціалізм, залишається актуальною і через півстоліття?

Читання проповіді під реп-музику або ж молитви в стилі реп та інші новації введені у католицький традиціоналізм у наш час, на перший погляд, можуть видатися й найкращим варіантом молодіжного самовираження у екзистенціальному розумінні, проте вони навряд чи замінять той “крик з безодні”, про який писав Жак Марітен. Утім, можливо, що і такий “креатив” Ватикану спрямований також й на те, щоби зрештою почути “голос волаючого в пустелі”, про який свого часу писали численні представники релігійного екзистенціалізму.

Висновки. Таким чином, до підґрунтя теології, філософії та гуманізму Ж. Марітена в методологічному плані слід віднести ідеї Фоми Аквінського, екзистенціальну діалектику Серена К’еркегора та Миколи Бердяєва. Вплив останніх на формування поглядів Марітена, насамперед, на розуміння ним неконцептуалізованості людської суб’єктності, на нашу думку, був визначальним у процесі формування екзистенціального томізму. З іншого боку, Ж. Марітен є одним з небагатьох коректних інтерпретаторів сутності філософії класичного екзистенціалізму у розподілі останнього на “екзистенціалізм академічний” та “екзистенціалізм екзистенціальний”. Звичайно, що намагання зберігати відданість католицькій традиції спонукала Ж. Марітена й до критичного ставлення до “екзистенціалістів” через категоричне несприйняття та “знищення” розуму. Можливо звідси ми й маємо й недовершене переосмислення ним того сенсу парадоксу, абсурду, тривоги та відчаю, який був “закладений” екзистенціалістами у пояснення особистісного існування – поясненні, яке, на нашу думку, аж ніяк не знищувало, але певним чином й доповнювало спроможності “логічного розуму”, надавало йому повноцінності у тлумаченні феномену екзистенції. І в цьому, мабуть, полягає головна відмінність ідей Ж. Марітена від інтенцій “експериментальної психології”¹⁵ К’еркегора, яка й була спрямована на

¹⁵ “... Сьорен розповідає нам, що батько вже в дитинстві свідомо розвинув у ньому два вміння, які пізніше для нього, як мислителя, були дуже

духовне переродження людини, людської спільноти та культури. І в цьому також проявляється універсальність ідей К'єркегора, які виходять за межі конфесійного розмежування, на відміну від ідей Марітена, функціонуючих у межах традиційної та осучасненої християнської культури католицизму.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Екзистенціальний томізм Жака Марітена: особливості тлумачення у наш час / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 1 – 2(139 – 140). – К., 2015. – С. 112 – 126 [223];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

важливими. Ці два вміння він називав фантазією й діалектикою. (...) Розкрити і надхнену ще раніше батьком силу уяви К'єркегор поступово, свідомо методично, розвивав далі. Згодом він стане майстром у зазначеній сфері, яку називатиме “експериментальною психологією”, маючи два об’єкти для своїх досліджень: перший – себе самого, і К'єркегор називатиме ці експерименти зі своїм внутрішнім життям “внутрішньою мандрівкою всередині своєї свідомості”; і другий – своїх близьких, за якими він якнайпильніше спостерігатиме” [117, с. 16 – 17] – пише І. Маланчук

2.2.4. Екзистенційні витоки “безрелігійного християнства”

Д. Бонхьоффера

У сучасних підручниках з релігієзнавства подеколи стверджується, що унікальність християнської етики полягає в її універсальному характері, оскільки вона жодним чином не обмежена обсягом християнської спільноти, а, радше, слугує підвалиною загальнолюдської моралі, що міститься в Біблії. Зрозумілим є і те, що християнська етика передбачає філософський розгляд моральності, який безпосередньо спирається і на духовний досвід християнства.

Зробити релігію ваговою для сучасної людини, розв'язати духовну дилему нашого часу усіляко намагався і один з найбільш видатних релігійних мислителів ХХ ст. Дітріх Бонхьоффер. Сьогодні ми стали свідками здійснення багатьох його передбачень. Світ, як він і передбачав усе більше і більше перетворюється у нехристиянський і, навіть, нерелігійний. Але глобальна масова культура та споживацький світогляд не надають відповіді на запитання про сенс і мету життя. А це означає, що бонхьофферові проповіді, його вчення та поетичні твори набувають нового звучання, допомагають поєднати прагнення людей до свободи їхньої особистості з усвідомленою відповідальністю, культурне різноманіття з духовною глибиною, любов до людини з вірою в Бога.

Тому у цій частині дослідження ми зупинимося на встановленні зв'язку вчення щодо “безрелігійного християнства” Д. Бонхьоффера з екзистенціальною філософією; по-друге, на проблемі ціннісних засад людського буття у так званому “повнолітньому” світі; по-третє, на визначенні ролі та вагомості концептуальних положень його теології для культури сучасного християнського світу.

Відразу підкреслемо, що у поглядах німецького теолога прослідковуються доволі неоднозначні судження щодо екзистенціалістської традиції релігійного мислення. В листах з в'язниці до свого близького друга

й однодумця Е. Бетге Д. Бонхьоффер писав, що екзистенціальна філософія та психотерапія, на його переконання, доводять впевненій, задоволеній і щасливій людині, що в дійсності вона нещасна й перебуває у відчаї, і просто не бажає помічати цього; що вона перебуває в тяжкому становищі, про яке не підозрює, і з якого її могли б вивести лише вони. Утім, проста людина, повсякденне життя якої минає у праці та сімейних клопотах (ну й, звичайно, розвагах), зазвичай залишається осторонь цих проблем. І у неї “немає ані часу, ані бажання займатися своїм екзистенційним відчаєм і аналізуванням свого, нехай і непоказного щастя в аспектах “злиденності”, “турботи” та “нещастя”” [26, с. 239 – 240].

Д. Бонхьоффер був і не повністю переконаним у тому, чи потрібно насправді протиставляти старозавітному благословенню хрест, як це, на його думку, робив С. К’еркегор. “У результаті, – як стверджував він у своїх нотатках, – хрест чи страждання перетворюються на певний принцип, а от звідси-но і виникає нездоровий методизм, що позбавляє страждання характеру конкретної реалізації божественного Промислу” [26, с. 276].

Утім, у своїх намаганнях відновити занедбане релігійне “я” Д. Бонхьоффер, так само як і свого часу С. К’еркегор, прийшов до серйозного зіткнення між справжністю “буття у Христі” та етикою суспільства. Його міркування, так само як і міркування С. К’еркегора, зрештою, і засвідчили розбіжність сенсу духовного самоздійснення особи у сучасному для них суспільстві з моральними цінностями цього суспільства.

Подібну позицію Д. Бонхьоффера знаходимо і по відношенню до екзистенціальної (систематичної) теології П. Тілліха, зокрема, у порівнянні концепцій “самоодкровення Божого в Христі” й “нового буття у Христі”. Центральний для Реформації принцип “виправдання вірою” трансформувався П. Тілліхом у принцип “виправдання сумнівом”, у той час, як Д. Бонхьоффер називав таке виправдання “нерелігійною інтерпретацією біблійних понять” [26, с. 262].

Доречно підкреслити і те, що й сам П. Тілліх релігію, яка поєднує в собі універсальні і конкретні аспекти, називав “... релігією конкретного духу” [588, с. 87].

Цілком можливо, що Д. Бонхьоффер і був правий у тому твердженні, що “... Тілліх намагався витлумачити розвиток самого світу (проти його волі) в релігійному ключі, надати йому форму за допомогою релігії. Не можна відмовити Тілліху в хоробрості, але світ скинув його з сідла і на самоті помчав далі” [26, с. 241].

Однак, попри уся критичність зауважень Д. Бонхьоффера щодо екзистенціалізованої теології, безперечним залишається і факт безпосереднього зв'язку його філософсько-теологічних поглядів з екзистенціалізмом. Прояснити сутність цього зв'язку допоможе більш детальніший аналіз концепції “безрелігійного християнства” Д. Бонхьоффера та порушеної в ній проблеми ціннісних основ людського буття у “повнолітньому” світі.

Особливість розгляду даної проблеми полягає в тому, що мислитель не теоретизував з приводу неї, а дивився на те, що саме показує практика життя. На думку Бонхьоффера, приналежність віруючих до християнства визначається не їхньою вірою, а їхніми справами, їхньою “участю у стражданні Бога в житті цього світу”. “Мене постійно хвилює питання про те, – писав мислитель, – чим є для нас сьогодні християнство і ким є Христос? Давно минув час, коли людям все можна було розповісти словами (будь то теологічні міркування або благочестиві промови); пройшов також час зацікавленості внутрішнім світом людини і совістю, а отже, і релігією взагалі. Ми наближаємося до абсолютно безрелігійного періоду: Люди просто вже не можуть залишатися віруючими. Навіть ті, хто чесно називають себе “віруючими”, в дійсності зовсім не такі: мабуть, під своєю “релігійністю” вони розуміють дещо інше” [26, с. 199 – 200].

Тому Д. Бонхьоффер й спробував звернутися до застосування спрощення інтерпретації християнської догматики. Спрощення у абсолютно

екзистенційному та екзистенціальному напрямку. Християнство почало інтерпретуватися Д. Бонхьоффером як вчення, що здатне перебудувати земне життя людей, і як таке, що реалізується в безпосередній поведінці людей. Зразком такої поведінки був проголошений Ісус Христос. Причому, на його думку, Ісус закликав не до нової релігії, а до нового життя. "... Христос творить з нас не якийсь тип людини, – доводиив німецький теолог, – але просто людину. Християнином людина стає не в релігійному обряді, а приймаючи участь у стражданнях Бога в мирському житті" [26, с. 267].

"Наше відношення до Бога не є "релігійним" відношенням до вищого, могутнього, всеблагого створіння, – стверджував він у своїх працях, – це не справжня трансцендентність, наше ставлення до Бога є новим життям в "існуванні для інших" у причетності до буття Ісуса. Не безкінечні, нездійсненні завдання, але ближній, причому кожного разу той, хто поруч, – це і є трансцендентність. Бог в образі людини!" [26, с. 282 – 283] – таким чином Д. Бонхьоффер й розривав стосунки з трансцендентністю християнської теологічної догматики, застосовуючи при цьому класично-екзистенціалістське поняття "Іншого", "існування- для- інших" тощо.

Справжнє християнство, за Д. Бонхьоффером, вимагає подолання розриву поміж божественним, трансцендентним і земним, людським. Фігура Христа як боголюдини нібито втілює в собі єдність цих двох світів. ... Дійсність Христа, писав Д. Бонхьоффер, "містить у собі дійсність світу. Намагатися бути християнином без того, щоб бачити і пізнавати світ у Христі, означає заперечення божественного одкровення" [286, с. 62]. Сутність "безрелігійного християнства", як пояснював це німецький теолог, – це слідування Христу в гущині життя. Причому, він протиукладав таке християнство втечі зі світу до церкви, або ж в індивідуальну духовну діяльність.

Д. Бонхьофферу зрештою вдалося піднятися над рівнем звичайного розуміння людського існування; до того ж він чинив у житті саме так, як й навчав. Його остання книга "Етика" залишилася незавершеною, тому що він

був страчений у нацистській в'язниці. У цій своїй праці Д. Бонхьоффер стверджував, що: “Етика – це смілива рішучість говорити про те, як образ Ісуса Христа втілюється в нашому світі, говорити не абстрактно і казуїстично, не догматично і не суто спекулятивно” [286, с. 62]. Власне до цього, як ми у цьому переконались раніше, й прямували усі попередники та створювачі екзистенціальної етики й екзистенціальної теології, починаючи від С. К’єркегора й завершуючи П. Тілліхом.

Звичайно, що замінити релігію етикою не можна. І це прекрасно розумів німецький мислитель, тому й не пропонував звести християнство тільки до християнської етики. Слідування за Христом в сучасному світі, всупереч його бездуховності, стверджував він, – це більше ніж етика. Й сьогодні багато прихильників світоглядної та релігійно-філософської позиції Д. Бонхьоффера вбачають у цьому взірць показового втілення, або ж уособлення християнської духовності та релігійної мужності. І дійсно, у багатьох своїх висловлюваннях, які дуже нагадують висловлювання С. К’єркегора, Д. Бонхьоффер підкреслював, що і Св. Павло, який робив акцент на благодаті, і Яків, що говорив про значимість добрих справ у людському житті, доповнюють один одного: благодать і вчинки повинні бути єдині. Немає віри без добрих справ, і немає добрих справ без віри. Добрі справи реабілітують людину, її думки і справи: але все це передбачає віру, бо все починається з віри, і тільки слухняна віра, завдяки якій здійснюються добрі справи, рятує людину перед обличчям неунікненності долі. Реабілітація людини відбувається в божественному акті виправдання, а реабілітація антропології – у християнському розумінні людини. Єдино вірним та виправданим ставленням до інших у своєму оточенні (і, насамперед, людей слабких, немічних), вважає Д. Бонхьоффер, буде любов, тобто, бажання зберігати спільність з ними. Адже, на його думку, й сам Бог не зневажав людей, а перетворився на людину заради них. “Богослов’я – це у своїй сутності етика, і при цьому конкретна” етика: воно спрямоване на дію, вважав Д. Бонхьоффер. Проте, будь-яка етика, й особливо етика християнська

не може бути лише етикою принципів і норм сформульованих абстрактно, а потім застосованих до певної конкретної ситуації. Мета її – не пізнання добра і зла (фарисей – людина, яка знає що таке добро і зло), а розрізнення волі Божої в сенсі вчинення конкретного вчинку. І у даному випадку ми вочевидь маємо проповідь того, що у сучасному світі, на думку німецького мислителя, шлях розвитку християнського мислення – це шлях екзистенціалізації теологічної аксіології, екзистенціалізації християнського етичного мислення.

Етика принципів, як стверджував він у своїх працях, абстрактна і не пов'язана з реальністю: вона раз і назавжди фіксує те, що добре, і те, що погане. Етика, якою керуються християни, стверджував Д. Бонхьоффер, конкретна і запитує про конкретну заповідь Божу “тут” і “тепер”, “серед нас” і “для нас”. Таким чином, німецький теолог й відмовився від етики І. Канта та заснованої на природному законі етики католицького спрямування. Концепція етики як конкретної заповіді, з якою Христос, начебто, звертався до нас “тут” і “тепер”, в “конкретній ситуації”, – це у вченні Д. Бонхьоффера не лише явне навіювання лютеранства або християнської містики, але й гайдеггерівського вчення щодо причетності до світу, пов'язаності зі світом, запозиченим з досвіду ранніх гностиків.

Тому відправним моментом, аргіогі християнської етики німецький теолог вважав і не принцип, і не норму, а, насамперед, історичну подію, подію примирення світу з Богом у Христі. Тоді й головна проблема етики формулюється запитанням про те, як саме Христос надає форму світу? Христос, що, на думку Д. Бонхьоффера, є не вчителем моральності в сенсі ліберальної теології. Адже Він – Творець, і функція християнської етики полягає у формуванні, співформуванні або ж уподібненні: Христос не дає нам етичних програм, але створює з Собою Церкву, а в Церкві і християн як нове людство, щоб через них здійснилося співформування з Ним світу.

Етичний принцип, що часто-густо формулюється у вигляді певної перестороги, заборони та заповіді, дозволяє людям бути дорослими перед обличчям Божим, оскільки Він “пропонує нам свободу”, писав німецький

теолог. Одначе, на його думку, потрібно подолати тип мислення, де “думка поширюється у двох сферах”, де розмежовані і протиставлені священне і профанне, простір християнський і світський, духовне і тимчасове. Відокремити мирський простір від простору Христа означає, згідно Д. Бонхьофферу, звести реальність Христа до якоїсь часткової реальності. Його ж християнська концепція етики покликана утримувати разом реальність Бога та світу: “В Ісусі Христі реальність Бога увійшла в реальність світу” [286, с. 164]. Христос – це “так”, сказане світу, християнська етика – це так, сказане світу: творінню, примиренню, спокуті: “Це так творінню, становленню, зростанню, цвітінню, плодам, здоров’ю, щастю, здібностям і праці, цінностям, успіху, величі і честі, одним словом, розвитку життєвих сил. І це “ні” запереченню земного життя у всіх його аспектах” [286, с. 185]. “Полемічна єдність” “так” і “ні”, згідно мислителю, допомагає вийти за межі помилкових альтернатив між компромісом і радикалізмом, між секуляризмом і сектантством, поміж ліберальним протестантизмом і чернецтвом.

Стиль теологічного мислення Д. Бонхьоффера, манера його аргументації, на нашу думку, також знаходяться у рідності екзистенціалістської традиції, формуються за принципом дихотомії “так” і “ні”, за принципом заперечення об’єктивістського мислення. Разом з тим, Д. Бонхьоффер на противагу поглядам Ф. Ніцше зазначає, що його етика – це не етика віталізму, яка живе одним лише намаганням утвердження життя, і не етика відмови, яка живе одним тільки “ні”, а етика відповідальності, яка живе напругою поміж земними і небесними цінностями. “Життя, яке ми отримуємо від Христа у вигляді “так” і “ні”, сказаних нашій екзистенції, – стверджував Д. Бонхьоффер, – вимагає у відповідь життя, що приймає і об’єднує це “так” і це “ні”. “Відповідальне життя” – це життя, що проживається як відповідь на життя Ісуса Христа (на “так” і “ні”, виголошені про нас самих). Моральніше життя, що проживається відповідально: отже, відповідальність – це всезагальне завдання життя” [286, с. 188].

Д. Бонхьоффер так визначає дві риси, що характеризують відповідальне життя: зв'язок з Богом і людиною і, крім того, з особистісною свободою: “Може бути, як мені сьогодні здається, – саме поняття Церкви дає можливість прийти до усвідомлення сфери свободи (мистецтво, освіта, дружба, гра)? Тобто, варто не вилучати “естетичне існування” (К’еркегор) з сфери Церкви, а саме в ній-то і обґрунтовувати його по-новому? Я впевнений у цьому...” [26, с. 154]. Оскільки це зв'язок з Богом і людиною, він приймає форму представництва і відповідності реальності. Навіть людина, яка живе без особливої відповідальності, людина, яка просто живе своїм людським життям, репрезентує людину взагалі, все людство. Але представництво було прожито у всій своїй інтенсивності Ісусом Христом, який як Син Божий став людиною саме для того, щоб репрезентувати людство, бути представником всіх людей. Християнин теж, подібно Христу, живе своїм моральним життям, тобто, репрезентує все людство: відповідальність – це представництво.

Крім того, діяти відповідально, впевнений німецький теолог, означає діяти відповідно реальності. Відповідальна людина здійснює вчинки не в ім'я якоїсь ідеології, і вона не підпорядковує реальність собі, але узгоджує свої дії з реальністю та діями інших людей. Моральний вчинок, погоджений з Христом, бере до уваги факти. Це “реалістична” поведінка, це відповідальний, і отже, відповідний реальності світу вчинок. Відповідальне життя, прожите у представництві і відповідності до реальності, означає також “солідарність з людським гріхом” в сенсі “визнання провини”.

Моральна християнська свідомість не прив'язана до якихось принципів – це свідомість, звільнена Христом для солідарності з іншими. Крім того, відповідальність, вочевидь, передбачає свободу і надає змісту цій свободі, що виражається в ризику конкретного рішення. У цьому міркуванні про християнську етику Д. Бонхьоффер розширює обрій традиційного лютеранського протестантизму до розуміння християнського життя як “існування заради світу”, а потім як “існування заради секулярного світу”, тобто, заради світу у всій його повноті, бо все, на його думку, належить

Христу. Це бонхьофферівське “für die Welt sein”, як інтерпретація гайдеггерівського “in der-welt-sein” інтерпретується і як “велике нововведення у лютеранстві”, оскільки стверджується, що секулярний світ є ключем до розуміння Христа і морального значення Його послання.

Для Д. Бонхьоффера примирення з Богом виступає фундаментом (він називає його просто “реальністю”) реальності світу, як втіленні Бога в Ісусі Христі. Ця реальність, а не, скажімо, суверенне, автономне людське “я”, є онтологічною основою для реконструйованої християнської етики. Це підстава для християнського морального становлення, проникливості та діяння. Тому інтерпретує християнську етику Д. Бонхьоффер ще й як “реалізацію в нашому світі божественної і космічної реальності, яка дана в Христі” [286, с. 195]. Але хто цей Христос, і яка його природа у визначенні характеру мирської “реальності”? У листах з в’язниці, Д. Бонхьоффер називає Ісуса Христа “Людиною для інших”. “Але це формулювання оманливо просте, – зауважує Л. Расмусен, – і якщо воно не розуміється в більш широкому спектрі творчості Бонхьоффера, воно саме по собі не розкриває реляційного розуміння всієї реальності, яку Бонхьоффер бачить в Ісусі” [516, с. 216].

Сповідуючи етику відповідальності, Д. Бонхьоффер переконував, що християнська етика на абсолютно новій основі необхідна теперішньому поколінню людей. Потрібно чимало зусиль для того, щоб відстежувати тему відповідальності як центральне поняття цієї нової етики. Справа у тому, що збереглися лише проекти ключових понять і порад щодо створення цієї нової етики від Д. Бонхьоффера. Однак, починання Д. Бонхьоффера залишаються плідними й корисними досі. Він попереджав, що нащадки потребуватимуть нової етики відповідальності задля відвернення загрози зникнення самої реальності. Причину руйнування всіх зв’язків, любові, шлюбу, дружби, вірності мислитель виводив, власне, з втрати людьми “моральної пам’яті”: “... Немає ніякої сталості, ніщо не міцне. Все ефемерне, швидкоплинне. А такі цінності, як справедливість, істина, краса, взагалі всі великі надбання,

потребують часу, сталості, “пам’яті”, в іншому випадку вони вироджуються” [26, с. 160 – 161].

Отже, поряд з визначенням ідей Д. Бонхьоффера у річищі “неопротестантського екзистенціалізму”, вони набули популярності і в традиційному християнському середовищі завдяки палкому благочестю, його відданості Христу та закликам до готовності християн постраждати заради Христа, заради ствердження християнських цінностей самого автора. І це, безумовно, суттєво зближує його філософсько-теологічну позицію з позиціями С. К’еркегора, М. Бубера, Г. Марселя, К. Ясперса, М. Бердяєва та інших, подібних до нього мислителів. І хоча релігійна термінологія Д. Бонхьоффера виглядає євангелічною, все ж таки сутність його вчення засвідчує й тенденцію використання та ствердження певних ідей та принципів екзистенціального мислення.

Висновки. Творчість Д. Бонхьоффера була нерозривно пов’язана з його реальним життям та трагічним досвідом боротьби з фашизмом, перебуванням у в’язниці і концентраційних таборах, передчасною загибеллю за власні ідеї. Це був життєвий досвід, досвід трагічний і героїчний, оскільки його ідеї та переконання не розходилися з його діями та вчинками. У своїх творах Бонхьоффер вів постійний діалог з К’еркегором, полемізував з представниками діалектичної теології, критикував ліберальну теологію. Він сповідував та передбачав антропологізацію християнського вчення в майбутньому, намагаючись довести, що справжнє християнство вчить не лише дотриманню християнами благочестя, показної релігійності та церковних обрядів, але і тому, як стати та бути людиною на землі. І сьогодні ця теза є актуальною як ніколи, оскільки в сучасному “повнолітньому” світі формування “безрелігійного християнства” не є дивиною, а реальністю, яка знаходиться у протистоянні з тенденцією нівелювання усталених цінностей під тиском глобалізації та інформаційно-комп’ютерної трансформації світу. Й хоча теологія Д. Бонхьоффера завжди знаходилася в процесі співвіднесення віри та історичного контексту, наразі можна говорити й про

вихід його теологічних ідей в теології поза межі історичного періоду його особистого існування. Зокрема, це стосується його висновків про те, що приналежність віруючих до християнства визначається не лише їхньою вірою, але й їхніми справами, проявляється в “існуванні – для-інших” за взірцем самого Христа, вимірюється, зрештою, відповідальністю кожного індивіда перед собою та світом. Тому й творчість цього німецького протестантського мислителя, на наше глибоке переконання, цілком справедливо можна назвати одним з найяскравіших європейських взірців християнської теології.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

2.3. Концептуальна трансформація ідей класичного екзистенціалізму в теологічному напрямку. Становлення екзистенціальної теології

2.3.1. Теологічна концепція Дж. Маккуоррі та екзистенціалізм. Синтез та інновації

У післявоєнний період в Європі серед філософів та богословів, які намагалися віднайти підґрунтя для переоцінки віри у світі, що став, за словами Д. Бонхьоффера, напрочуд невіруючим, перш за все, вирізнялися дві ключові фігури – Мартін Гайдеггер, як один з тих, кого у свій час віднесли до когорти засновників екзистенціалізму, та Рудольф Бультман, який прийняв екзистенціалістську філософію як основу для нового підходу в інтерпретації Нового Завіту, назвавши його “деміфологізацією”.

Джон Маккуоррі і був одним з перших небагатьох фахівців-теологів, які тлумачили, аналізували й трансформували ідеї М. Гайдеггера та практику з деміфологізації релігії Р. Бультмана. Згодом Дж. Маккуоррі перетворився на поважну та знану персону світового масштабу, ідеї якого наприкінці століття стали відомими на усіх континентах, і почали багато в чому визначати нове обличчя сучасної теології. Сьогодні про нього пишуть як про провідного і найбільш плідного у творчому відношенні богослова ХХ століття, який намагався бути посередником між християнською вірою і сучасною культурою, зокрема, філософією екзистенціалізму [313; 369; 391; 474; 509].

Зазнавши безпосереднього впливу ідей С. К’єркегора, М. Гайдеггера та Р. Бультмана, Дж. Маккуоррі у своїх працях [447 – 451] намагався довести, що криза віри, яка супроводжувала ХХ століття, ймовірно, завершиться новим зверненням людини до вищих сил у ще більш індивідуалізованому варіанті, аніж це було раніше. На думку Дж. Маккуоррі, у масовому суспільстві, де відчуженість і прохолода у стосунках людей є звичайним

вихідним станом, гуманізм, як і свобода, багато в чому виявляються лише каталізаторами егоцентризму.

У своїх міркуваннях Дж. Маккуоррі відштовхувався від трьох основних положень: по-перше, від того, що людина є місцем благодаті, що закладена в саму сутність людського існування й породжує прагнення “пошуків” Бога; по-друге, від того, що Бог, як втілення священного Буття, загалом є милостивим до людини; по-третє, від того, що буття та автентичне існування саме і є божественним актом самовіддачі. Ці ідеї були відображені у його працях “У пошуках людяності: теологічний і філософський підхід” (1982 р.), “У пошуках Божества” (1984 р.) та “Ісус Христос в сучасній христологічній думці” (1990 р.). Ці книги мають фундаментальне значення для розуміння сутності мислення Дж. Маккуоррі і змісту співвіднесення у цьому мисленні божественного та людського буття.

Своє дослідження теологічного мислення Дж. Маккуоррі розпочав з “аналізу буття у світлі віри”. З своєрідного “аналізу існування з інструментами феноменології у світлі віри і одкровення”. За його допомогою Дж. Маккуоррі намагався приготуватися до належного онтологічного опису Буття, у якому, на його думку, “Бог є не істотою, а Буттям для себе, тим, що дозволяє істотам бути”. У цьому, звичайно, був не лише відгомін, але й певне наслідування традиції гайдеггеріанства.

Усе це, у свою чергу, засновувалося на переконанні шотландського мислителя у тому, що метод і зміст в теології є невідокремлюваними одне від одного.

Розглядаючи зв'язок між теологією і філософією, Дж. Маккуоррі зазначив, що філософія є ближчою до теології, аніж усі інші науки. Спираючись на віру, яку вона й обґрунтовує, теологія роз'яснює поняття про Бога, людину і світ. Але і філософія впродовж усієї своєї історії займалася тими ж проблемами, проте, залишала осторонь віру. У наш час, з жалем констатував Дж. Маккуоррі, “поміж теологами і філософами панує підозра й

взаємна стриманість, оскільки кожен пам'ятає, якої шкоди було нанесено його науці іншою стороною” [451, с. 179].

Утім, його остаточним висновком був висновок про можливість встановлення між філософією та теологією “нормальних взаємовідносин”. І теологія, з огляду на потребу встановлення таких взаємовідносин, на його думку, може багато чого запозичити саме від зв'язків з екзистенціалістською філософією та феноменологією.

Для Дж. Маккуоррі був очевидним той факт, що екзистенціалізм – це не тільки “вірна”, істинна філософія, але і – що не менш важливо, найбільш придатна для з'ясування не лише контенту, але й сенсу Нового Завіту; що це філософія, яка найкращим чином роз'яснює людині сутність її буття і має неабияку схожість з думками біблійних пророків.

Пояснюючи цю позицію Дж. Маккуоррі, одна з дослідниць його теологічної спадщини, Дж. Морлі, відзначала й ідею першопочаткової переваги філософії над релігією, і те, що, на думку шотландського мислителя, “... екзистенціалізм пропонує чудові можливості для інтерпретації релігії і теології” [474, с. 2].

Дж. Морлі повсякчасно відстоювала позицію, згідно з якою філософія Дж. Маккуоррі є своєрідним процесом балансування поміж екзистенційною проблематикою та онтологією. І це, на її думку, є вкрай важливою особливістю вчення Дж. Маккуоррі, який намагався, по-перше, продемонструвати недоліки екзистенціалізму, а, по-друге – сподівався відшукати та внести корективи у цю ситуацію таким чином, щоби вагомість богослов'я не була приниженою, але й надалі залишалася б дохідливо обґрунтованою й, відповідно до сучасних реалій, сформульованою.

У своїй статті “Паломництво в область теології” Дж. Маккуоррі дійсно характеризував свою працю в період з 1953 до середини 1960-х років, як “її екзистенціалістську фазу”. Праці того періоду, зокрема, монографії “Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеггера і Бульмана” (1955 р.), “Сфера деміфологізації” (1960 р.), “Дослідження християнського

екзистенціалізму” (1966 р.)¹⁶ й були присвячені аналізу екзистенціалістської філософії, яка розглядалася автором у якості можливого засобу оновлення та трансформації християнської теології.

К. Ю. Райда, який уперше у науковій історико-філософській літературі застосував поняття екзистенціальної теології і у зв’язку з поняттям постекзистенціалістського мислення [153, с. 34 – 44], появу монографії Дж. Маккуоррі “Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеггера і Бульмана” пов’язав саме з початком концептуального оформлення цього феномену. “З появою цієї книги (мається на увазі книга Дж. Маккуоррі, присвячена порівняльному аналізу ідей М. Гайдеггера та Р. Бульмана – *С. Ш.*), – стверджував вітчизняний дослідник, і розпочалося концептуальне оформлення його екзистенціальної теології [153, с. 36].

На той час перед Дж. Маккуоррі дійсно постала своєрідна дилема. По-перше, він був стурбований тим, що теологія має якимось чином розглядатися більш дохідливо, але це загрожувало їй й необґрунтованою спрощеністю: тому він, по-перше, почав досліджувати значення екзистенціалізму (можливість його застосування) для з’ясування основних онтологічних припущень богослов’я. По-друге, він зважив і те, що християнську віру потрібно було б сформулювати відповідно до сучасної ситуації, і тому розпочав обґрунтовувати використання екзистенціалістської термінології для “підживлення богословської мови”. І у цьому Дж. Маккуоррі почав спиратися на постулати М. Гайдеггера. Можна стверджувати і те, що існує певна подібність філософствування обох мислителів, чи, радше, спадкоємність у розвиткові та взаємозв’язку їхніх ідей. Адже, як М. Гайдеггер, так і Дж. Маккуоррі, вирішували проблеми

¹⁶ Вперше ця книга була опублікована у 1965 році і в основному складалася з ранніх статей автора, які й були присвячені своєрідному аналізу філософії екзистенціалізму, яка в подальшому мала стати засобом оновлення та трансформації християнської теології.

онтології завдяки інноваціям, зробленим за допомогою екзистенціалістського мислення. Так ранні роботи обох філософів, які, поза усяким сумнівом, були “екзистенціалістськими” з огляду на методологію і їхній зміст, лише кількома аспектами відрізнялися у спробах розв’язати онтологічні питання (для М. Гайдеггера таким питанням була сутність буття, для Дж. Маккуоррі – дихотомії буття – Бог). У дослідженні буття людини – для М. Гайдеггера – її автентичність існування – екзистенції, яка стоїть в просвітку буття, для Дж. Маккуоррі – людське буття з “відродженою” вірою тощо.

Цілком ймовірно, що саме переклад праці М. Гайдеггера “Буття і час” (один з найперших і найбільш вдалих перекладів англійською мовою), здійснений Дж. Маккуоррі, й спонукав останнього залучити екзистенціалізм до трансформації християнської теології. Практиці застосування “багатьох філософських категорій, використаних в цій книзі, – згадував Дж. Маккуоррі, – я зобов’язаний працям Мартіна Гайдеггера. Як мені здається, його спосіб філософствування і концепції, які він розробив, можуть стати підґрунтям для життєздатної філософської (“природної”) теології двадцятого століття, і можуть бути використані в подальшому для артикуляції і з’ясування сенсу християнської істини в сучасний спосіб” [451, с. XIII].

Свою ж теологію Дж. Маккуоррі визначав як дослідження, у якому завдяки участі у відображенні релігійної віри, здійснюється спроба виразити зміст цієї віри найбільш зрозумілою і когерентною, доступною мовою. В “Принципах християнської теології” він виділяє шість чинників, які заслуговують особливої уваги для вирішення поставлених ним завдань. До них належать – досвід, одкровення, Св. Письмо, традиції, культура та розум [451, с. 4].

Досвід посідає перше місце в означеному Дж. Маккуоррі переліку не тому, що він домінує над іншими чинниками, як це, зазвичай, прийнято у так званій емпіричній теології, але й тому, що, як вважає мислитель, певний досвід життя не лише передує релігійній вірі, але й вмотивовує її. У сфері

досвіду кожна людина прагне відшукати “смысл”, який становить зміст віри, й служить її закономірним вираженням [451, с. 5]. А явища дійсності втілюються в смислах, які є складовими не лише окремого особистого досвіду, але й загального досвіду, що належить усьому людству. У цій площині, на думку філософа, найвагоміші онтологічні претензії мають бути виставлені християнству. Адже первинною модальністю досвіду є релігія, а християнство – лише одним з її історичних утворень.

Дж. Маккуоррі звертається до досвіду, який, на його думку, є запорукою істинної, а не формальної реальності. Його переймає саме те, що стосується даної реальності, а не те, що тримає в собі – “безповітряний світ чистого мислення”.

Запозичуючи ідеї П. Тілліха, Дж. Маккуоррі намагався сформулювати і те, що вважав особливістю релігійного досвіду, а саме – можливість співвіднесення у цьому досвіді свідомості віруючого з реальністю. На його думку, існує конфлікт між трансцендентністю та іманентністю Бога. Проте, погодившись з наявністю трансцендентного, кожен у власному людському досвіді зможе відшукати ключ до феномену існування Бога. Завданням теології, на думку Дж. Маккуоррі, і є допомога людині у здійсненні її бажання сприйняти божественну трансцендентність не як відсторонений та самотній ідеал, а як – певну трансцендентну активність Бога у розумінні його здатності долати наявне буття заради створення нових цілей. Сам мислитель зазначає, що у цьому випадку “... мав на увазі конкретний релігійний досвід, і такий досвід, безумовно, важливий. Але теологія спирається на увесь спектр людських переживань, і, особливо, це стосується світського знання, коли багато людей можуть не мати ніякого явного релігійного досвіду. Теологи звернули увагу на те, що можна було б назвати “релігійними аспектами” в повсякденному досвіді. Зокрема, релігійний досвід містить, так би мовити, елементи, які потім можуть бути визнані як дифузно присутні в широкій області досвіду, такі, як усвідомлення конечності, свободи тощо ...” [451, с. 6].

Ключ до вірного розуміння досвіду, на думку Дж. Маккуоррі, й міститься у феномені синтезу релігійного досвіду та світського знання, у синтезі релігійного та повсякденного досвіду.

Під час розбудови богослів'я, як це намагався довести Дж. Маккуоррі, обов'язково повинен підтримуватися належний баланс поміж двома його формоутворюючими чинниками, а саме – поміж досвідом і одкровенням. Тому Дж. Маккуоррі і розглядав “одкровення” як джерело богослів'я, а також як головну категорію богословської думки. Мислитель обстоював необхідність і вагомість правильного розуміння ідеї одкровення, адже зазвичай воно сприймається як певний подарунок у вигляді долученості до чогось утаємниченого, божественного; проте, якщо розглядати його крізь призму повсякденного досвіду, то одкровення починає поставати саме як “рух крізь людину до людини”.

Отже, у кожному конкретному випадку Дж. Маккуоррі й намагався звести смисл феномену, або релігійного явища, його поняття до екзистенційного рівня, проінтерпретувати цей смисл у зрозумілій та очевидній для людської істоти парадигмі її повсякденного досвіду. “... І в примітивних, і в архаїчних релігіях особливо, божественне, як вважають, виявляє себе в природі. На більш складному рівні природа замінюється історією та особистісними відносинами, як локус, якому божественне розкриває себе, а в деяких випадках досвід одкровення повністю інтеріоризований, і божественне виникає в глибині людського розуму” [451, с. 7].

В контексті екзистенціалістського розуміння реальності дещо відмінні від традиційних значень дістають й скрижалі богословської символіки теологічного вчення Дж. Маккуоррі. “Св. Письмо само по собі не є одкровенням, – стверджував він у своїх “Принципах ...”, – але воно є одним з найважливіших засобів, завдяки якому громада віри дістає відкритий доступ до того першопочаткового одкровення, на якому ця спільнота була заснована” [451, с. 9].

Для Дж. Маккуоррі розкриття цього першопочаткового одкровення у нашому сучасному досвіді здійснюється через ствердження єдності та співвідношення Св. Письма з досвідом святих в “громаді віри”. Тоді Св. Письмо неначе “оживає” і продовжує набувати в нових, сучасних умовах священного змісту першопочаткового одкровення. Мається на увазі той стан, коли ми говоримо про “натхнення” від Св. Письма, пише Дж. Маккуоррі. Подібне “натхнення” виявляється, на його думку, не в словах (це не “словесне натхнення”), воно виникає і функціонує впродовж усього життя людського вірування у суспільстві. Дж. Маккуоррі наголошує і на тому, що у цьому стані наша увага переважно спрямована на близьких. Але й у стосунках між близькими людьми також виникають складнощі, оскільки досвід сучасних поколінь не узгоджується з минулим класичним одкровенням, даним в Св. Письмі попередній християнській спільноті. Однак, філософ упевнений, що сьогодні повне розуміння цього співвідношення можливе лише у випадку, коли представники християнської спільноти сформулюють нове, правильне й “чітке уявлення про структуру життя за вірою”.

Св. Письмо, яке, на думку Дж. Маккуоррі, спрямоване на розкриття даного, наявного буття (екзистенції) в первісному одкровенні, покликане забезпечувати стабільність і навіть певний вид об’єктивності на противагу примхам індивідуального досвіду. “Св. Письмо для співтовариства виступає важливим чинником у підтримці стабільності і відчуття продовження ідентичності в самій громаді” [451, с. 10]. На думку мислителя, Св. Письмо разом з традицією повинно забезпечувати захист першопочатковому одкровенню від суб’єктивістських ексцесів.

Водночас, мислитель застерігає й від абсолютизації Біблії як головного і єдиного чинника богослов’я, яке формує смисл людського буття: “... Переконавання, що Біблія є непогрішимою ... вмирає в деяких частинах християнського світу. Як стверджувалося вище, Біблія не є самим одкровенням. Християнське одкровення виявляється в людині, а не в

книзі” [451, с. 10]. Тому, як вважає Дж. Маккуоррі, критичне вивчення Біблії, і визнання того, що і інші чинники є вагомими в богослів’ї, зрештою додає більшої вірогідності біблійному вченню і не суперечить раціоналістичним доктринам. І таке критичне ставлення до традиції, на його думку, відображає власну відповідальність християнської спільноти перед “образом Біблії”.

Подібну інтерпретацію в теології Дж. Маккуоррі дістають і інші біблійні поняття, зокрема, поняття “традиція”, “культура”, “розум” тощо. Дж. Маккуоррі постулює думку й про те, що традиції вже давно стали “яблуком розбрату” в християнській теології. Адже католики вирішили, що одкровення у Христі було передане їм як в Св. Письмі, так і в традиції, а протестанти визнають тільки Св. Письмо. ‘В даний час, – підкреслює теолог, – здавалося б, що багато протестантів готові визнати деяку позитивну роль традиції ... традиція не конкурент Св. Письму, вона є його необхідним доповненням” [451, с. 11]. На думку Дж. Маккуоррі, християнське богослов’я не може більше існувати в руслі попередньої традиції, але це в жодному разі не означає відмову від Св. Письма. Адже заперечення фундаментальних християнських доктрин, відмова від віросповідань та інші подібні заходи не можуть врятувати християнську теологію, бо вони уособлюють відмову від історії і, отже, становлять пряму загрозу для збереження ідентичності спільноти (як християнської, загалом, так і європейської, зокрема). Але якщо сама традиція стає мертвою, то ми отримуємо жорстко фіксоване богослов’ям виродження релігійної віри, що є так само шкідливим, як і будь-який жорсткий бібліцизм.

Необхідність нової інтерпретації Біблії спонукали Дж. Маккуоррі шукати дієві засоби для трансформації християнства відповідно до вимог сучасної доби. І цим засобом для філософа стала “культура” як наступний формоутворювальний фактор його вчення: “Якщо богослов’я повинно бути зрозумілим, воно повинне використовувати мову культури, завдяки якій воно втілюється в життя” [451, с. 13], – читаємо у його працях. У даному випадку погляди Дж. Маккуоррі знову є надзвичайно близькими тілліховій концепції

“теології культури”: “... Якщо попит на актуальність і зрозумілість задовольнити, то завжди буде існувати небезпека порушення автономного і навіть суб’єктивного характеру першопочаткового одкровення, але це ніщо у порівнянні з іншою небезпекою – ізоляцією одкровення від усіх контактів з швидкозмінюваними формами світської культури, що зробить його інкапсульованим і відрізнаним від усього іншого в житті. Вона не повинна довести неможливість віднайдення шляху між цими небезпечними крайнощами. Але це краще за все можна зробити, якщо ми чесно визнаємо культурний фактор в богослов’ї, і спробуємо впоратися з цілковитим усвідомленням своїх можливостей. Якщо ми намагатимемося виключити цей чинник, то він буде працювати несвідомо, бо це неминуче” [451, с. 15].

Останнім фактором, яким завершується логічна послідовність (досвід, одкровення, Св. Письмо, традиції, культура) теології Дж. Маккуоррі, став розум. “... Ми можемо відкинути відразу крайнє богословське положення, яке намагається виключити людський розум взагалі, і пропонує покладатися винятково на біблійне одкровення. Таке ставлення видається рівноцінним відмові від будь-яких претензій на те, що теологія є інтелектуальною дисципліною” [451, с. 15], – зазначив Дж. Маккуоррі у своїх “Принципах...”. У даному випадку він і мав на увазі необхідність конструктивного використання розуму в теології, проте використання не його дедуктивної аргументації, а, радше, певного “творчого стрибка”, завдяки якому розум здатний інтегрувати певні фрагментарні елементи в єдине ціле. На думку теолога, “це можна було б назвати “архітектонічною” функцією розуму” [451, с. 16].

Зрештою, Дж. Маккуоррі й констатував, що в теології іноді раціональні чинники можуть розширити наше розуміння істинної віри, й тому людство ніколи не повинне відмовлятися від ідеалу розумної релігії.

У праці “Принципи християнської теології” (1966 р.), яка принесла Дж. Маккуоррі світову славу, він намагався створити таке вчення про Бога, яке б перетворилось на посередника поміж істинною християнською вірою та

сучасним концептуальним полем раціонального мислення. У цій книзі він також прагнув гармонізувати екзистенціалізм і ортодоксальне християнське мислення, й сформулювати при цьому вичерпну інтелектуальну апологію християнської віри. Не менш важливим він вважав й “розширення контактів християнства з іншими світовими релігіями ... для нової відкритості та щедрості духу з боку християн щодо інших великих світових релігій”. “Я відповідно, – пише він у цій праці, – намагався уявити істинну християнську теологію на шляху мужності, який і приведе до такої відкритості” [451, с. XIII].

Утім, найхарактернішою особливістю маккуоррівських “Принципів...” було все ж таки прагнення сформулювати вчення щодо Бога навколо гайдеггерівського та сартрового поняття “буття”. У першій частині книги Дж. Маккуоррі, формулюючи свою “екзистенціально-онтологічну” природну теологію, спирається на праці Ж.-П. Сартра і, особливо, М. Гайдеггера. Англійський мислитель вбачає сутність екзистенціалістського мислення в тому, що воно в аналізі людського існування створює онтологічний плацдарм для розвитку ідеї Бога як “святої істоти”.

Висновки. Таким чином, Дж. Маккуоррі своєрідно продовжив процес розвитку екзистенціалістського мислення у межах християнської теології, який, зрештою, й завершився концептуальною трансформацією цього мислення у тренді екзистенціальної теології. Така ж назва була винесена й на шпальта його найбільш відомої монографії. Погляди мислителя залишаються актуальними в контексті розгляду проблеми загальнолюдських цінностей, їх еволюції та зміни пріоритетів новітнього суспільного розвитку. Творчість шотландського богослова також засвідчує, що в умовах кризи сучасної християнської культури представникам екзистенціальної теології належить чільне місце серед мислителів, які прагнуть не тільки адаптувати християнство до реальної ситуації сьогодення, а й за його допомогою здійснити ціннісну, духовну реанімацію західного суспільства. Синтез теології та екзистенціалізму, який ще у ХХ ст. мав неабияку практичну

значущість для подальшого їхнього оновлення, і у нашу добу Постмодерну та глобалізації вочевидь сприяє збереженню християнства як найвідомішої культурної парадигми, яка відповідним чином систематизує моральне життя суспільства.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Ідентичність людини в сучасних умовах: роздуми над ціннісними пріоритетами екзистенціальної теології Дж. Маккуоррі / С. Л. Шевченко // Наукові записки. Серія “Філософія” – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”. – Вип. 10. – 2012. – С. 13 – 24 [219];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

2.3.2. Ідеї М. Гайдеггера та Р. Бульмана в інтерпретаціях Дж. Маккуоррі

У даному підрозділі йтиметься про вплив класичного екзистенціалізму, зокрема, ідей М. Гайдеггера на теологію та філософію Рудольфа Бульмана та Джона Маккуоррі. Вплив, який визначив особливості методологічної стратегії цих мислителів у інтерпретації біблійних текстів та християнства у ХХ столітті.

Метою цього підрозділу є, по-перше, аналіз методологічних засад теологічного мислення Дж. Маккуоррі та його критичної рефлексії над творчістю М. Гайдеггера та Р. Бульмана; по-друге, спроба критичного осмислення поглядів самого Дж. Маккуоррі у його “екзистенціалістському” та “постекзистенціалістському” періодах діяльності, відповідно презентованих такими його працями, як “Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеггера і Бульмана” (1955) та “Принципи християнської теології” (1966).

До найбільш “корисних” сподвижників власних ідей Дж. Маккуоррі також відносив К. Ранера (“найбільш проникливого студента М. Гайдеггера”), і К. Барта, і Е. Бруннера, і П. Тіліха, а також і багатьох інших відомих теологів ХХ століття. Констатував він і те, що завдяки К. Ранеру лідерство в екзистенціалізації теології у другій половині ХХ ст. перейшло до римо-католицьких мислителів. Саме К. Ранеру, на думку Дж. Маккуоррі, вдалося напрочуд тонко показати напруженість своєрідної діалектики богослів'я, яка, на його думку, й полягала у дихотомії поміж розумом і вірою, традицією і новизною, авторитетом і свободою.

Поряд з К. Ранером для Дж. Маккуоррі взірцевою постаттю у справі екзистенціалізованого розуміння теології залишався Р. Бульман, хоча ідеї останнього англійський богослов розглядав доволі критично (згідно з ідеями екзистенціально-герменевтичної теології Р. Бульмана, викладених ним у прці “Новий Заповіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного

благовістя”, наукові знання про світ і людину в ньому суперечать уявленням, що містяться в Біблії, зокрема, у Новому Заповіті. Уникнути цього парадоксу, на думку Р. Бульмана, можна лише шляхом “деміфологізації” християнства, тобто, шляхом екзистенціально-герменевтичної інтерпретації біблійних текстів. Він стверджував, що оскільки те “міфічне вбрання, у яке вдягнуте християнство”, зовсім не відповідає його сутності і залишається лише засобом його подання, завданням теолога і вбачалося виявлення глибинного змісту, іманентного джерела біблійних текстів. “Потрібно, – писав Р. Бульман, – екзистенціально інтерпретувати дуалістичну міфологію Нового Заповіту” [28, с. 96]).

Людина ж, натомість, писав Дж. Маккуоррі, зможе зрозуміти саму себе, тільки якщо вона вийде за межі самої себе, й нагадував при цьому слова Р. Бульмана: “Питання про Бога і питання про себе є ідентичними” [447, с. 375 – 376].

Тому й Бог, у відповідності до Дж. Маккуоррі, не є звичайною істотою серед інших істот у світі, а, радше, самою можливістю для існування. Бог є силою, що “дозволяє бути”. І ця його теза повною мірою співвідносилася з визначенням П. Тілліха з його “Мужності бути”, у якій ця сила вважалася граничним станом людського буття, буття, у якому цей дозвіл, власне, і реалізовувався, набуваючи при цьому нової актуальності.

Саме завдяки гайдегтерівській екзистенційній аналітиці буття, стверджував Дж. Маккуоррі, була виявлена структура буття людини, виявлено саме те, чим її сутність відрізняється від буття об’єктів в природі.

Для Дж. Маккуоррі поняття “основа буття” корелювалася з поняттями концепції пізнього М. Гайдегера, який у інтерпретації його змісту перейшов від онтологічної диференціації “Буття і часу” до розуміння буття як присутності, як того, що, насамперед, лише “має місце” в екзистенції людської істоти.

Дж. Маккуоррі попередньо розглядає питання про те, як можливе пізнання буття. На його думку, буття неможливо досліджувати об’єктивно,

так само, як ми досліджуємо окремі речі в природі. Зустріч людини з буттям не може розглядатися і як особиста зустріч Я з Ти, хоча особистісний досвід ближчий до досвіду Одкровення, аніж суб'єкт-об'єктний зв'язок людини з неживими предметами. На думку Маккуоррі, ми ніколи не зможемо говорити про буття так само, як ми говоримо про речі серед інших речей і навіть про іншу людину. “Але самі ми існуємо, – зауважує Маккуоррі [449, с. 101], – і тільки завдяки нашій причетності до буття ми можемо щось мислити про нього або називати його. Тільки на основі саморозкриття буття і його “відданості” нам ми можемо дещо дізнатися про нього. Таким чином, якщо ми говоримо що-небудь про буття, ми говоримо також щось і про самих себе”.

Отже, питання про буття – не теоретичне в тому сенсі, що воно не задається ззовні відстороненим спостерігачем, це питання екзистенційне у тому сенсі, що його задає людина, залучена у проблеми буття, людина, для якої буття, як сказав Гайдеггер, є суперечністю. Людина приймає рішення про своє власне існування, оскільки вона має здійснити вибір між відкритими можливостями. Але розуміння свого власного буття нездійсненне без розуміння буття як такого. Таким чином, в мисленевих конструкціях Дж. Маккуоррі до онтологічного питання призводить саме питання екзистенційне.

Використовуючи гайдеггерівське протиставлення онтичного та онтологічного, Дж. Маккуоррі, так само як і М. Гайдеггер, відрізняє й буття від сущого. Буття, на його думку, знаходиться по той бік усього сущого і не може підпасти під жодну категорію, оскільки буття є джерелом усього сущого і усіх категорій.

Дж. Маккуоррі відхиляє й можливість ототожнення буття з абсолютном, оскільки вважає, що, хоча буття може повністю включати в себе усе суще, саме воно лежить по той бік сущого, і є “значно ультимативнішим”.

Суб'єкт-об'єктне бачення, властиве метафізиці, так само як і у М. Гайдеггера, відкидається в інтуїтивному схоплюванні буття, стверджує

шотландський мислитель, й лише останнє, на його думку, здатне призвести до істинної онтології.

Дж. Маккуоррі визнавав і те, що М. Гайдеггер завжди доволі зрозуміло висловлювався щодо свого розуміння Буття, про те, що буття не є Богом, але вважав, що більш детальне вивчення концепції німецького філософа надасть можливість з'єднати ці два поняття у релігійному розумінні. “Забування буття”, яке М. Гайдеггер вважав найхарактернішою особливістю прозахідної культури, на думку Дж. Маккуоррі, виявило себе не тільки у виникненні позитивістської цивілізації, але й у теологічній тенденції думати про Бога радше як про суще, аніж як про буття. Тому й не дивно, що у філософії М. Гайдеггера, як це зауважував Дж. Маккуоррі, буття прагне замінити Бога і зосереджує в собі ті його атрибути, які традиційно приписувалися Богу.

Найбільш розгорнуто експлікація екзистенційно-онтологічного методу М. Гайдеггера представлена у маккуорівській праці “Принципи християнської теології”, де з самого початку серед низки розглядуваних понять (досвід, одкровення, св. Писання, традиції, культура) певне місце відводиться й дослідженню розуму. Філософ категорично заявляє про те, що: “... ми можемо відкинути відразу крайнє богословське положення, яке намагається виключити людський розум взагалі, і покладатися виключно на біблійне одкровення. Таке ставлення видається рівноцінним відмові від будь-яких претензій на те, що теологія є інтелектуальною дисципліною” [451, с. 15].

Доречним буде й уточнення того, що Дж. Маккуоррі у даному випадку мав на увазі саме конструктивне використання розуму, завдяки якому дослідник здатен йти до мети, вибудовувати знання, або ж блокувати певні системи ідей не лише за допомогою дедуктивної аргументації, але й, насамперед, за допомогою “творчого стрибку”, інтуїції, які, на його думку, й допомагають інтегрувати фрагментарні елементи знання в єдине ціле. “... Це можна було б назвати “архітектонічною” функцією розуму, і, здавалося б, мало щось спільне з естетичною чутливістю” [451, с. 16].

У цій праці мислитель використовує й описовий метод, який нічого не доводить, але надає можливість побачити у чому ж укорінена віра, у чому полягає її мета. За допомогою цього методу встановлюється зв'язок між секулярним і теологічним мисленням. Він “визначає основні поняття теології і досліджує умови, які уможливають будь-яку теологію” [451].

Звичайно ж, що у контексті таких роздумів Дж. Маккуоррі не зміг оминати й одну з найвиразніших спроб побудувати діалог поміж філософією і теологією на засадах екзистенційно-теологічного мислення, представленого працями Р. Бульмана.

У передмові до своєї книги “Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеггера і Бульмана” Дж. Маккуоррі зауважив, що “...Мета даної праці – зробити певний внесок у розуміння впливу екзистенціалістської філософії на сучасну богословську думку” [448, с. IX]. Взаємопов'язаність ідей М. Гайдеггера та Р. Бульмана і склали предмет дослідження цієї праці шотландського мислителя.

Наголошуючи на важливості ролі поєднання теології та онтології (філософії) в концепції Р. Бульмана, Дж. Маккуоррі писав, що перш ніж приступити до інтерпретації того, що міститься в християнській вірі, Р. Бульман звернувся до вивчення передумов богословського мислення. І віднайшов ці передумови також за допомогою філософії екзистенціального типу.

Так само, як і у випадку з Дж. Маккуоррі, вирішальний вплив на формування концепції Р. Бульмана мали ідеї М. Гайдеггера. Так само, як і у концепції Дж. Маккуоррі, екзистенціалізм був оцінений Р. Бульманом не як спекулятивна філософія, але як система реального аналізу та розуміння людського існування.

Так само, як і у випадку з Дж. Маккуоррі, екзистенціалізм був “помножений” Р. Бульманом й на специфічне розуміння феноменології, яке також було певним запозиченням з гайдеггерівської філософської

спадщини¹⁷. Р. Бультман, на думку Дж. Маккуоррі, був в авангарді когорти теологів, теологічну практику яких визначили проблеми людського існування. Згідно з настановами Р. Бультмана, кожен теолог зобов'язаний керуватися системою базових понять (Begrifflichkeit), запозичених з філософії існування, а головним питанням (Fragestellung), а точніше способом запитування, має бути проблема існування людини у її кореляції з Богом [448, с. 13].

Р. Бультман розумів теологію як роз'яснення змісту віри і наближення останньої до усвідомленого людиною знання про Бога. Теологія розглядалася ним як своєрідна феноменологія віри за допомогою якої усе те, що мається на увазі у християнській вірі, опредметнюється у наявній системі мислення. Крім того, дослідження віри, на його думку, повинно здійснюватися з позиції самої віри.

Р. Бультман, так само, як К. Барт, був орієнтований у своєму мисленні на віру, яка бере свій початок у християнському одкровенні [448, с. 5 – 6].

Необхідно зазначити, що будь-яке дослідження має свої передумови, своє а ріорі. Це стосується і теологічного дослідження, як і будь-якого іншого. Ці передумови визначають поле дослідження, базові поняття, напрям і навіть у деякому розумінні – результат. І у даному випадку ми стикаємося з певною проблемою, адже для розгляду людини як такої, що може мати відношення до Бога, необхідним є й попереднє розуміння буття людини. Таке до-теологічне визначення буття людської істоти, що може й не належати

¹⁷ Для М. Гайдеггера ж, феноменологія присутності завжди була “...герменевтикою в одвічному значенні слова, що означає заняття тлумаченням. ... В цій герменевтиці настільки, наскільки вона онтологічно розроблює історичність присутності як онтичну умову можливості історіографії, укорінюється те, що може бути названим “герменевтикою” тільки в похідному сенсі: методологія історіографічних наук про дух”¹⁷ [205, с. 37 – 38].

самій теології, мусить бути з нею безпосередньо пов'язане. Згодом і Дж. Маккуоррі зазначить, що онтологічний (філософський) аналіз завжди передуює онтичному. З огляду на це, він також нагадував наступні слова М. Гайдеггера: “Теологія шукає більш первинного, визначеного сенсом самої віри і такого, що залишається всередині неї, тлумачення буття людини до Бога. Вона починає потроху знову розуміти прозріння Лютера, що її догматична систематика знаходиться на “фундаменті”, який сформувався не з первинного віруючого запитування і концептуальність якого для теологічної проблематики не тільки недостатня, але приховує і спотворює її” [205, с. 10].

Р. Бультман прийняв цю передпозицію М. Гайдеггера. Перш ніж інтерпретувати зміст християнської віри, він зробив паузу, щоби розглянути передумови теологічного мислення. Для нього ці передумови прояснювалися саме за допомогою філософії екзистенційного типу, оскільки ця філософія проблему Буття пов'язала з екзистенцією людської істоти.

Таким чином, Р. Бультман й знайшов “правильну” філософію та філософську методологію, вважаючи, що екзистенційна філософія, яка особливим чином аналізує людську екзистенцію, прояснює й базові теологічні поняття.

Вплив екзистенціалізму на теологію Р. Бультмана, як ствердив це Дж. Маккуоррі, не був лише зовнішнім впливом [448, с. 8].

З'ясовуючи специфіку бультманівського екзистенційного підходу до теології, шотландський мислитель відзначив, що шлях німецького теолога до Біблії, його запитання та відповіді передбачали висвітлення реальних проблем екзистенції. Він запитував про Бога, але про такого Бога, стверджував Дж. Маккуоррі щодо Р. Бультмана, який є, насамперед, важливим для екзистенції. Глибини буття в Бозі можуть бути незвіданими, але, водночас, знаходитися й поза значенням для нас, і у цьому випадку в усій своїй неприступності вони не повинні бентежити сучасне теологічне мислення.

У екзистенційному підході до теології людина та її буття є центральними темами усього контексту теологічного мислення. Положення Нового Завіту у цьому випадку інтерпретуються з огляду їхньої значущості для існування конкретної людської істоти, і це є вихідним пунктом бультманівської концепції деміфологізації.

Ключове значення таких постулатів було проілюстроване Р. Бультманом за допомогою інтерпретації смислу послання св. Павла. Ця інтерпретація, на думку Дж. Маккуоррі, дозволила б говорити і про нове розуміння Бога, але Р. Бультман, натомість, почав вести мову про нове розуміння існування людини за умов екзистенційно зміненого ставлення до Бога [448, с. 10 – 11]. І це означало не тільки те, що людина просто перебуває у світі, але й те, що вона певним чином пов'язана зі світом у своїй екзистенції.

Р. Бультман, на його думку, завдяки екзистенційному аналізу буття людини показав, як життя у вірі, що є дарунком Бога, запропонованим у керигмі, сприяє “здійсненню її справжніх намірів у житті”.

Загалом, Дж. Маккуоррі визначав значущість праць Р. Бульмана за трьома параметрами. Першим з них був екзегетичний розгляд і розуміння терміну σῶμα (тіло). Це один з кількох виразних онтологічних термінів у Новому Завіті, і Р. Бультман розумів його еквівалентно гайдегерівському поняттю “буття-в-світі”. Наступним був параметр апологетичної єдності. Він стосувався порівняльного аналізу та узагальнення сенсу історичних вимірів людської екзистенції так, як вона була представлена у вченні св. Павла, і так, як вона виглядає у сучасному світі. При цьому й архаїчні уявлення про єврейське коріння, або ж вчення про гностичне походження (від влади демонічних сил), екзистенційно тлумачаться таким чином, що стають значущими для сучасної людини. Третім параметром були міркування про логічність, узгодженість думки у ситуації, де Р. Бультман демонстрував різні значення концепції св. Павла у межах систематичного розуміння буття людини стосовно Бога та світу.

Утім, не можна не визнати те, що Рудольф Бультман приступив до деміфологізації Нового Завіту з щирим наміром зберігати вірність його провозвістю. Дехто, правда, вважав, що він у своїх міркуваннях мав би піти далі. Адже якщо мову Нового Завіту можна переважно охарактеризувати як міфологічну і символічну, навіщо тоді зупинятися на унікальності хреста? Серед цих критиків методологічної й теологічної практики Р. Бультмана був і Карл Ясперс, який вважав, що екзистенційний аналіз хоча і здатний відкрити для людини релігію, але не спроможний представити їй християнство.

Існували й певні розбіжності поміж концепціями Р. Бультмана та Дж. Маккуоррі. Зокрема, поміж тим, як саме Дж. Маккуоррі розумів можливість онтологічного обґрунтування теології та подібним розумінням Р. Бультмана. Німецький мислитель, наприклад, стверджував у цьому зв'язку, що теологія повинна прагнути до звільнення керигми від невідповідної термінології, так щоби вона могла бути адресована людській екзистенції. Тоді онтологічним співіснуванням стає одинична есхатологічна подія народження Ісуса Христа, яка проривається у людське життя й оновлює його щомиті.

Для Дж. Маккуоррі ж прагнення теології були зосереджені однаковою мірою і на керигмі, і на формуванні інтелектуально обґрунтованої думки, покликаної встановити безперервну послідовність поміж вірою і загальним досвідом людського буття.

Керигма, на думку Р. Бультмана, може з'явитися тільки у формі, яка створюється розумінням екзистенції. Дж. Маккуоррі, погоджуючись в цілому з такою інтерпретацією, пропонує також теологам усвідомити, що мова у даному випадку йде про філософське тлумачення теологічного розуміння. Строго кажучи, якщо керигма розкривається в структурній відповідності до подібного розуміння, мова вже не йде про теологію, а про “до-теологічне або онтологічне розуміння, яке може самостійно зберегти основу, на якій вибудовується теологічна структура” [цит. за: 80, с. 178].

Водночас, у проблемі співвідношення екзистенціалізму та біблійної думки Дж. Маккуоррі поділяв і позицію П. Тілліха, у відповідності до якої ми ніколи не зможемо повністю увійти у світогляд біблійних письменників, оскільки часовий проміжок, що розділяє їхні та наші думки, сягає приблизно двох тисяч років.

Тим не менше, схиляючись до думки Е. Тісельтона [190, с. 199], буде справедливо вважати, що незважаючи на деякі крайнощі, той позитив, що міститься у ідеях Дж. Маккуоррі та Р. Бульмана і, зокрема, їх методологічна позиція щонайменше заслуговують на ретельний аналіз.

Р. Бульман, як стверджував це Дж. Маккуоррі, зробив християнську інтерпретацію людини зрозумілою й сучасній філософській думці, а, з іншого боку, залишився при цьому й вірним Новому Завіту. І це Дж. Маккуоррі вважав найціннішою частиною роботи Р. Бульмана. І якщо говорити з теологічних позицій, то очевидним позитивом й оцінкою прогресу теології є спроможність роз'яснення її постулатів та повне розуміння її головних постулатів й символізму. І тут методологічна практика Р. Бульмана і Дж. Маккуоррі дійсно межує зі справжньою теологічною далекоглядністю.

Так Дж. Маккуоррі використав епістемологічний досвід М. Гайдеггера, його розуміння мови як “дому буття” і вийшов за межі класичного екзистенціалізму, який у пошуках означення існування індивіда не переходив межі інтерперсонального, поєднуючи їх тільки з “діалектикою” духовного життя відокремленого і “герметичного” Я [153, с. 38 – 39].

Висновки. Дж. Маккуоррі, намагаючись забезпечити краще розуміння сучасної теології, звертається до творчості М. Гайдегга та Р. Бульмана. Завдяки дослідженню екзистенціалістського мислення та застосуванню екзистенціалістської термінології та методології у своїй теології, Маккуоррі прагнув осучаснити богословську мову, відродити віру, інтерпретуючи Бога як можливість для будь-якого існування або ж “силу, що дозволяє бути”. Саме людське існування інтерпретує Маккуоррі, спираючись на гайдеггеріанську фундаментальну онтологію та екзистенціальну аналітику

буття, у співвідношенні з буттям як таким. Шотландський мислитель, з одного боку, спирається на екзистенціалістську методологію в тлумаченні теологічних питань, а з іншого, не відмовляється від конструктивного використання розуму задля визначення принципів функціонування християнської теології у наш час. Поєднання Маккуоррі цих двох підходів свідчить про намагання раціоналізувати і оптимізувати екзистенціальну теологію та екзистенціалістське мислення загалом.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Філософсько-методологічна стратегія Р. Бульмана та Дж. Маккуоррі в теологічному мисленні / С. Л. Шевченко // Ауспіція. Рецензований журнал для суспільних та гуманітарних наук. Міжнародний чесько-український випуск, 2014, № 5-6, с. 118 – 123 [222];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

2.3.3. Специфіка філософсько-релігійної і теологічної позиції

П. Тілліха

Сучасне суспільство впритул зіткнулося з проблемою кризи прозахідних цінностей, які були сформовані ще за часів Просвітництва – еволюційного й безумовного прогресу, гуманізму, раціональності, свободи, їх перманентною переоцінкою й напруженим пошуком нових орієнтирів існування. Але ж кожне покоління і раніше привносило нові цілі та смисли в існування людської цивілізації, продовжуючи процес безупинного розвитку світоглядних концепцій. Тому і в умовах новітньої кризи сучасної християнської культури багато мислителів вбачають у поєднанні екзистенціалізму та теології своєрідну можливість адаптації християнства не лише до реальної ситуації сучасної людини, але й трансформацію його ціннісної доктрини для його “духовної реанімації”. Чільне місце серед них посідає й постать відомого протестантського теолога й філософа – Пауля Тілліха – одного з головних архітекторів нової теологічної структури, що була зведена на руїнах ідеалістичного лібералізму.

Зазнавши безпосереднього впливу ідей С. К’єркегора та М. Гайдеггера, П. Тілліх у своїх працях (“Систематична теологія”, “Теологія культури”, “Мужність бути”, “Динаміка віри” та ін.) намагався довести, що криза віри, яка супроводжувала минулі століття, ймовірно, завершиться новим зверненням людини до вищих сил у ще більш індивідуалізованому варіанті, аніж це було раніше. А послаблення соціальних зв’язків, можливість активно жити, працювати, займатися творчістю без підтримки роду, клану, сім’ї, друзів, неминуче будуть сприяти подальшому розвитку почуття самотності і пошуку виходу з нього. Дану дилему й намагався розв’язати у своїх творах цей відомий теолог.

Н. С. Юліна, співставляючи теологію і філософію в релігійній думці США, доволі слушно зауважила, що “суперечка теології та філософії – це не лише інтелектуальна дискусія про “межеві запитання” чи переваги

раціонального або “одкровенного” осягнення буття, це також й суперечка про засоби практично-духовного засвоєння та суб’єктивно-особистісне переживання людиною світу, про характер її життєвих орієнтацій, про критерії добра та зла, справедливе та несправедливе, про джерела й цінності життя. По суті це питання про статус двох типів світогляду – світського та релігійного, а ще ширше – проблема орієнтуючих факторів культури та соціуму [255, с. 3]. У своїй праці “Теологія і філософія у релігійній думці США” дослідниця стверджувала, що християнській теології в США, маючи на увазі й творчість П. Тілліха, була значною мірою притаманна схильність до етичної і соціально-значимої проблематики [255, с. 7]. Ми також вважаємо, що такий “ухил” теологічного мислення П. Тілліха ще більш увиразнив й актуалізував його спадщину у ХХ столітті. У цьому сенсі є й доречною думка С. В. Таранова, який засвідчує, що: “... Сенсом свого життя Тілліх вважав “збереження старих цінностей та їх переклад термінами нової культури”. У цьому плані безперечно важливими для сьогодення серед інших є ідеї розуміння Буття як заперечення заперечення Буття, як повноти людської реальності в її цілісності та безконечності; трищаблева структура людської сутності; розрізнення у часі Кайросу та Хроносу; розкриття онтологічної природи любові та змісту доконечної турботи” [178, с. 82] тощо.

Пауль Тілліх небезпідставно вважається одним з найвизначніших протестантських теологів ХХ століття. Вплив його ідей на теологію, психологію, культуру, духовне життя загалом відчувається і сьогодні. Сформувавшись як релігійний мислитель у континентальній європейській теологічній традиції, він після еміграції до США репрезентував теологічні ідеї екзистенціалістського кшталту і на американському континенті. Його систематична теологія мала визначальний вплив і на розвиток американської неоортодоксії, і на розвиток окремих утворень постекзистенціалістського характеру в сучасній філософії та гуманітарних науках таких, наприклад, як екзистенціальна психологія, екзистенціальна антропологія, екзистенціальна етика, екзистенціальна теологія тощо.

Теологічну спадщину П. Тілліха завжди оцінювали і з огляду на значущість його філософських ідей. Протягом тривалого часу в підручниках, які використовувалися у вітчизняній вищій школі, ідеї та постать П. Тілліха відносили до так званого релігійного екзистенціалізму. А деякі з сучасних дослідників його теоретичну спадщину намагаються проінтерпретувати навіть у якості створювача “теологічного екзистенціалізму” [181]. Питання про те, ким насправді був П. Тілліх: представником релігійного екзистенціалізму, або ж так званої екзистенціальної чи екзистенціалістської теології, оригінальним релігійним філософом, або невдалим запозичувачем екзистенціалістських ідей знову і знову з’являються на шпальтах наукових розвідок. Тому ми іще раз пропонуємо повернутися до питання про значущість та специфіку ідей П. Тілліха, до проблеми їх класифікації та віднесення до певної традиції в системі сучасного гуманітарного знання, релігієзнавства, культури і філософії. І з огляду на це принциповим питанням є історія формування теологічної позиції мислителя й екзистенціалістської спрямованості його мислення.

Християнство в систематичній теології П. Тілліха загалом інтерпретувалося в культурному контексті як “релігія конкретного Духу”. Це визначення належало самому П. Тілліху, який саме так називав релігію, яка поєднує в собі універсальні і конкретні аспекти” [588, с. 87]. При цьому американський теолог зазначав і те, що його принципове, стрижньове запитання формулювалося наступним чином: “А чи може християнська Звістка бути пристосованою до сучасного мислення так, щоби не втратити при цьому свій сутнісний та унікальний характер?” [188, с. 15]. А ситуацію, з якою має справу будь-який теолог, П. Тілліх визначав як ситуацію “творчої інтерпретації людського існування”, як певну інтелектуальну культуру, яка витлумачує й відтворює власне соціальне середовище. Тому й теологія, на його думку, повинна була б адекватно відповідати на питання, які задає релігійна культура, оскільки теологія – це, насамперед, “методичний виклад змісту християнської віри” [188, с. 34].

“В епоху, настільки яскраво забарвлену впливом екзистенціального мислення, основоположником якого був К’єркегор, і усвідомленням історичних зв’язків християнства, – стверджував у цьому зв’язку Б. Хегглунд, – теологічна система Тілліха може здатися пережитком колишньої ідеалістичної традиції. Але за його вірою в абсолютну систему і метафізичними побудовами ховається апологетичний інтерес – представити християнство як шлях до виходу з роз’єднаності сучасного існування до усвідомлення цілісності, яке, відповідно до самої системи, відповідає найглибшій потребі людини” [207, с. 349].

Для американського дослідника Уолтера Хортон Пауль Тілліх, насамперед, є “одним з головних архітекторів нової теологічної структури, яка була зведена на руїнах ліберального ідеалізму” [400, с. 26]. Як стверджує У. Хортон, теологія Тілліха вирішує два головних завдання: інтерпретацію віковичного християнського провозвістя і намагається пов’язати його з існуючою культурною ситуацією. Для цього Тілліх, на його думку, й використовує метод кореляції, співставляючи такі поняття, як Розум і Одкровення, Буття і Бог, Існування і Христос, життя і Дух, Історія і Царство Боже. Апологетичний бік його думки формується у відповідності до екзистенціальної філософії К’єркегора, а керигматичний – у відповідності до вчення К’єркегора про парадокс [400, с. 30 – 31].

Дж. Томас також стверджує, що основним завданням тілліхового “...методу кореляції є спроба об’єднати керигматичну теологію з апологетичною” [585, с. 97].

На думку Д. Бонхьоффера, “Тілліх намагався витлумачити розвиток самого світу (проти його волі) у релігійному напрямку, надати йому форму за допомогою релігії” [26, с. 241].

У будь-якому випадку, здається безперечним те, що опис П. Тілліхом божественного життя багато в чому залежав від специфіки його онтології. Його філософсько-теологічна доктрина “нового буття”, загалом, видається нам не експлікованою з іудео-християнської традиції, а, швидше, виплеканим

самостійно філософським вченням, яке використовуючи переважно традиційні терміни, інтерпретує їх все ж таки за допомогою радикального символічного методу. Згідно з П. Тілліхом, “особистісна зустріч з Богом і воз’єднання з ним – серцевина всієї істинної релігії”. Але така позиція є дещо неоднозначною для розуміння: тілліхова інтерпретація Бога як трансперсональної або надособистісної основи буття робить пряму особисту зустріч людини з ним практично неможливою.

Для П. Тілліха Ісус Христос є не посередником або втіленням в традиційному сенсі. Він – нове буття, сполучна ланка між сутністю та існуванням. Така інтерпретація його визначає всю теологічну систему П. Тілліха, яка, за всезагальним визнанням, вибудовується на підґрунті норм “нового буття”. А от чи виправдана історично така інтерпретація - є відкритим запитанням, яке й потребує подальшого глибшого розгляду.

Важливою, на наш погляд, є обґрунтована П. Тілліхом ідея виправдання через віру в Ісуса Христа. Це свого роду психотерапія, яка вирішує важливу фундаментальну проблему – самоздійснення особистості в умовах її інтеграції до сучасного світу. В “Динаміці віри” П. Тілліх говорить стосовно абсолютної претензії християнства наступне: “Радикальна самокритичність християнства робить його здатним до універсальності тією мірою, у якій християнство підтримує цю самокритичність у власному існуванні” [183]. Виходячи з даної тези, мислитель й розбудовує власну систему екзистенціалізованої теології.

Побудова її як певної системи стає можливою завдяки запропонованому П. Тілліхом “методу кореляції”, тобто, постійному співвіднесенні між собою християнської звістки та ситуації, на питання якої ця звістка повинна відповісти. “Використовуючи метод кореляції, – стверджує П. Тілліх, – систематична теологія запроваджує наступне: вона аналізує ту людську ситуацію, яка породжує питання про існування, і показує, що символи, які використовує християнська Звістка, є відповідями на ці питання” [188, с. 65].

Образом “нового буття”, що долає демонічний механізм соціального та особистого відчуження, виступає у П. Тілліха Ісус Христос. Мислитель відкидає домінуючу концепцію класичної христологічної думки, яка походить ще від рішення Халкідонського собору, і де Христос уособлює єдність двох повних та досконалих природ, божественної і людської. Згідно з П. Тілліхом, людина в екзистенційному стані відчуження не може, навіть завдяки найбільш напруженим зусиллям, відновити гармонію поміж собою і Богом. Нові діяння, що знаходяться за межею цих прагнень, можливі тільки в силу “нового буття”, через яке єднання з Богом уже відновлене.

Аналізуючи різні форми самостійного спасіння, до яких намагалися звертатися люди в ході історії, П. Тілліх приходить до висновку, що всі вони зазнали невдачі: юридичний, аскетичний, містичний, сакраментальний, доктринальний і емоційний способи такого спасіння як приклади в історії релігії всі мають свою цінність. Однак жоден з них не виявився повністю і однозначно спроможним воз'єднати людину з Богом і вилікувати її від протиріч і конфліктів екзистенційного становища – стану відчуження. Прагнення до “нового буття”, за П. Тілліхом, є універсальним, оскільки людина зрештою долає труднощі і її навіть неоднозначні завоювання є універсальними. А універсальність християнства полягає у тому, що “різні форми, в яких проявляється прагнення до нового буття, були досягнуті в особі Ісуса як сина Божого” [188, с. 365]. Християнство підкреслює появу нової істоти в історичному процесі у вигляді особистого життя Ісуса, але термін “Христос” або “Месія”, який був запозичений з іудаїзму як символ земного життя, включає в себе як трансцендентний, або транс-історичний характер, так і історичну функцію. У своїй концепції “нового буття” П. Тілліх справедливо об'єднує горизонтальний напрямок історичного типу очікування “нового буття”, виведеного переважно зі Старого Завіту, з вертикальним напрямком неісторичного типу виведення, запозиченого переважно з еллінізму. Фундаментальним і парадоксальним твердженням християнського послання, відповідно до П. Тілліха, є те, що в постійному

підтримуванні єдності з Богом, незважаючи на його участь у всіх умовах і наслідках людського відчуження, Ісус актуалізує основи людської мужності. Його буття – є остаточним проявом “нового буття”, або відновленням єдності між Богом і людиною, і він є Христом або Месією у тому сенсі, що остаточна звістка для людей полягає у ствердженні універсальності, через яку участь кожної людини у подоланні свого відчуженого існування і якісному його перетворенні набуває стану реальної можливості.

Для П. Тілліха, “Ісус Христос є носієм нового буття, а не якимось особливим його виразом” [188, с. 394], адже “ні його слова, вчинки, чи страждання, ні те, що називається його “внутрішнім життям” зробили його Христом” [188, с. 394]. Все це лише вираження нового буття, яким є його буття і яке, таким чином, передує і перевершує всі його прояви. Воно є новим на відміну від простого потенціалу, притаманного сутнісному буттю, й, водночас, воно є новим відносно відчуженого характеру людської екзистенційності. Це актуальність, що долає відчужене фактичне існування, перетворюючи його на автентичну екзистенцію.

Для того, щоби здолати відчужене фактичне існування, Ісус Христос повинен був брати участь повністю в цьому житті, і така участь, підкреслює П. Тілліх, зображена в біблійній картині його існування. Ісус також зображений, відповідно до П. Тілліха, як учасник усіх трагічних аспектів людського існування, зокрема, його постать залучається до неоднозначності трагічної провини (відповідальність за провину тих, хто вносить свій внесок у його смерть). І чи це не означає, що у спокусах Ісуса не було фактично бажання з його боку, а він був відчужений від Бога, так само як і всі інші люди? Ні, відповідає П. Тілліх, бо є різниця між звичайним бажанням для воз'єднання з усім, частиною чого є природна самостійна людино-трансцендентність, і перекрученою хтивістю, “яка не бажає воз'єднуватися з будь-чим, але експлуатує все на користь своєї сили і задоволення” [188, с. 400]. Бажання саме по собі є виправданим, якщо його об'єкти перебувають в єдності з Богом, а не зовні або поруч з ним. Таким було бажання Ісуса,

бажання, що існувало в його сутнісній єдності з Богом. Але для Ісуса на шляху об'єктів його бажання перешкодою були заклики сатани, підкорення яким означало б перетворення цього бажання в хтивість, і цьому, Ісус, в силу його нерозривної єдності з Богом, чинив опір.

Сутність відмови Ісуса від спокус, за П. Тілліхом, полягає далеко не у випадковості. Якби це було так, “спасіння людства залежало б від рішення окремої людини” [188, с. 401]. Та рішення Ісуса не піддаватися спокусам було актом його свobodного вибору. Але свободу було вкладено у його долю. Його рішення було його вільним вибором, але це було також й реалізацією його призначення, його долею як провидінням Бога. Так само, як падіння людини не залежить від невірного рішення Адама, так і її спасіння не залежить від правильного рішення Ісуса. В обох випадках це є результатом божого творіння.

В концепції П. Тілліха доля людини визначається божественною творчістю, але через її самовизначення, тобто через її кінцеву свободу. У цьому відношенні “історія спасіння” і “історія Спасителя”, врешті-решт визначається так само, як і історія кожної окремої людини. Це відноситься і до стану відчуження, в якому людство знаходиться. Ніхто не може серйозно відстоювати абсурдну ідею про те, що універсальна причина того чи іншого скрутного становища залежить тільки від невірного рішення тієї людини, яка у нього потрапляє. Існують не невизначені, непередбачувані обставини в негативній і позитивній ситуації, а – єдність волі та долі під керівництвом Божого промислу.

Впевненості у перемозі над відчуженням, смертю, Ісусу Христу, згідно П. Тілліху, надає лише віра. Це свого роду досвід перебування у “новому бутті”, яке проявляється в Ісусі й, водночас, створює впевненість у Воскресінні Христа як певної події і Символі. Розуміючи під поняттям “нової людини” відновлену єдність Бога і людини в Ісусі Христі, П. Тілліх специфічно інтерпретує характер “спасіння”. Спасіння, пише П. Тілліх, слід тлумачити як “зцілення”, в сенсі “подолання розколу між Богом і Людиною,

людиною та її світом, людиною і її власним єством” [188, с. 433]. Це зцілення від екзистенційного відчуження, або “старого буття”, можливе лише за допомогою сили “нового буття”. Таке зцілення відбувається, відповідно П. Тілліху, протягом усієї історії людства і не обмежується лише появою Ісуса Христа. Це відбувається скрізь, де є одкровення, що розуміється як “екстатичний вияв основи буття у подіях, особах та речах” [188, с. 434].

Ісус Христос, на думку теолога, є не єдиним одкровенням, а остаточним одкровенням, і не тільки носієм “нового буття”, але і його остаточним виявом у тому сенсі, що зцілення має бути повним і необмеженим. Для тих, хто прагне стати новою істотою в Ісусі як Христі, шлях до спасіння і зцілення, відповідно до концепції П. Тілліха, пролягає крізь три стадії. Це регенерація, виправдання і освячення (У іншому розділі своєї праці П. Тілліх описує елементи порятунку через “нове буття” як примирення, воз’єднання і воскресіння [593, с. 20 – 24]). Це не три різні події, а різні аспекти однієї врятовуючої події.

Регенерація, як перший аспект спасіння, передбачає процес відродження людини або перетворення її життя за допомогою участі у владі нової реальності, як це проявляється в Христі. Регенерація, або стан, в якому людина потрапляє в нову реальність, заявляє П. Тілліх, робить можливим досвід віри, “стан буття захоплений божественною присутністю”. В стані віри, здійснюється перехід до досвіду іншого аспекту спасіння – виправдання. Всі людські спроби самопорятунку повинні потерпіти невдачу. Той, хто дивиться на себе і намагається виміряти своє ставлення до Бога крізь власні досягнення, згідно П. Тілліху, лише “поглиблює стан власного відчуження, тривоги, вини та розпачу” [188, с. 443 – 444]. Проте, мета виправдовує такий стан речей: вічний акт Бога повинен бути також отриманий людиною суб’єктивно, тобто, людина повинна визнати, що цей акт є прийнятним. І це, на думку П. Тілліха, людина в змозі зробити, чітко й повністю усвідомивши власну провину. Завдяки цьому стає можливою поява

Божої благодаті опосередковано через віру, яка сама по собі стала можливою в силу її залученості до “нового буття” у Христі.

Третій аспект спасіння, освячення, відрізняється від перших двох. Освячення є процесом, у якому спасіння насправді “працює” в історії самотійно. Це “процес, в якому завдяки силі нового буття відбувається перетворення особистості і спільноти всередині і поза Церквою” [188, с. 445]. В цьому процесі П. Тілліх вбачає вагомість та актуальність “нового буття” для перемоги над станом відчуження.

Таким чином, людське відчуження, у відповідності до вчення П. Тілліха, було подолане лише в одному особистому житті – житті, описаному у біблійному образі Ісуса. Його життя актуалізувало й можливість істотної мужності – перетворилось на взірець для людства, або показало кожній окремій людині, якою воно має бути. Хоча Ісус був, як і всі люди, кинутий у існування в просторі і часі, він не чинив, як це роблять інші повсюдно, використовуючи свою свободу, дій, спрямованих на відокремлення від Бога, чи божественної основи буття і його сенсу.

Ця христологія П. Тілліха, як підкреслюють дослідники, “виступає стрижнем усієї його теології” [67, с. 392].

Для П. Тілліха важливі не ідеї про майбутнє царство, а саме християнство з його цінностями як шлях виходу з розірваності сучасного існування, усвідомлення цілісності, яка можлива тільки в Богові. П. Тілліх бажав створити синтез культури, де гуманізм і християнство об’єдналися б в досконалій гармонії. Реінтерпретуючи есхатологію, він схилився до думки, що євангельську віру слід поєднати з ідеями соціалізму, де вона знайде духовні основи (“Вибір на користь соціалізму” [589]).

Чітко усвідомлюючи кризу цінностей у сучасному для нього християнському світі, П. Тілліх в центрі уваги своєї філософської теології ставить людські дії, їх зміст і цілі, а ідеалом у нього виступає суспільство, яке не знає розділення, яке б подолало безодню поміж світським, мирським і духовним існуванням, розрив, який є страшним за своїми наслідками як для

світської культури, так і для самої християнської віри і церкви. Діалектичність теології П. Тілліха саме у тому і полягає, щоби долати обидві крайнощі – “мирської автономії” та повністю секуляризованої культури і теології, яка відкидає присутність Бога в людському житті, самому по собі обезбоженому і, в цьому розумінні, світському.

Тому, розробляючи проблему “нового буття”, П. Тілліх важливе місце відводить питанню співвіднесення моралі та духовності. Для філософа “... Мораль – це така функція життя, за допомогою якої починає існувати сфера духу. ... це конститууюча функція духу” [189, с. 40]. Тому у своїх працях П. Тілліх намагається довести, що “... мораль у Духовному Співтоваристві детермінована благодаттю. ... а Нове Буття об’єднує мораль і культуру за допомогою співучасті у трансцендентній єдності неамбівалентного життя” [189, с. 145].

Думка П. Тілліха перетинає кордони філософії, теології і психології, його філософська теологія прагне співвіднести між собою одкровення і історичну ситуацію (“кайрос”), християнську віру і світську культуру ХХ ст. Це веде до переосмислення основоположних понять самої християнської традиції. “Бог” стає “основою буття”, “віра” – “граничною захопленістю”, “гріх” – “відчуженням від буття”, “благодать” – “прийняттям”. Центральний для Реформації принцип “виправдання вірою” трансформується у принцип “виправдання сумнівом”. Саме тут і можна побачити досвід того, що Дитріх Бонхьоффер називав “нерелігійною інтерпретацією біблійних понять” [26].

Висновки. Пауль Тілліх, безперечно, є суперечливою постаттю в сучасному богослов’ї та філософії, і його думки здобули дуже різноманітні та неоднозначні оцінки. Й усі дослідники його філософсько-релігійного спадку згодні в одному: що його не легко зрозуміти.

Ми частково схиляємося до позиції Д. Рендалла в тому, що “безпосереднім фоном філософії Тілліха є швидше онтологічні та історичні штами ХІХ століття німецької спекулятивної філософії... Але щоб виразити власну думку, Тілліх використовує і мову екзистенціальної філософії. Чи є це

найкращим варіантом для того, що він повинен був сказати, не має значення” [515, с. 132]. Однак, на нашу думку, правомірним є й те, що в контексті сміливого синтезу теології та екзистенціалізму на прикладі теології П. Тілліха, філософсько-релігійна думка минулого століття збагатилася цікавою екзистенціально-теологічною концепцією автентичного людського існування, де екзистенціалізм став засобом вираження тривоги з приводу відсутності смислу та спробою прийняти цю тривогу у людську “мужність бути собою”. Безперечно, думка П. Тілліха є “явно екзистенціальною”, якщо під цим мається на увазі, що вона безпосередньо дотична до концепцій екзистенціалістів XIX – XX століття (і, передусім, М. Гайдеггера та С. К’єркегора). Але це вже зовсім інша якість екзистенціалізованого мислення у порівнянні з антиметафізичним екзистенціалізмом С. К’єркегора, екзистенціальними мотивами Ф. Достоевського та Ф. Ніцше.

Мислитель розуміє те, що у масовому суспільстві, де відчуженість і холодність у відносинах виявляються нормальним вихідним станом, гуманізм, як і свобода, можуть обернутися й на каталізатор егоцентризму. Душа західної людини від певного часу, на його думку, переважно вже не містить в собі ані найбільшої цінності Христа, ані найбільшої антицінності – гріха у його повному втіленні, і тому – залишається “порожньою, в ній немає найнижчого і найвищого”, християнська ж культура, як наслідок, сповнена “порожнього блиску”. Тому П. Тілліх й прагне спровокувати своїми ідеями наступні покоління на пошук нового трансцендентного духовного орієнтиру, що поєднує над-раціональні рівні свідомості і не блукати у світовій інформаційній мережі, яка перетворює кожного у знівельованого безликого індивіда. З огляду на це, проблеми, порушені П. Тілліхом, набувають нового звучання й актуальності в контексті таких негативних і сучасних процесів в західному суспільстві, як криза ідетичності, переоцінка цінностей, занепад духовності тощо. Христологія П. Тілліха і, зокрема, осмислення ним феномена “нового буття”, залишаються значимою і актуальною подією для сучасної людини. Адже в своїй концепції нового буття П. Тілліху вдалося

уникнути тих крайнощів (обоження Ісуса, різноманітних “логічно доведених” нісенітниць), які були характерними для багатьох представників традиційної христологічної думки.

Намагаючись розв’язати проблему ціннісних пріоритетів автентичного існування людини в контексті трансформації її релігійного світогляду, він протиставляє сучасному моралізму – “нову” мораль релігійної високодуховної людини; реанімує традиційні, віру, любов, справедливість, свободу, людяність; попереджає про загрозу масового конформізму, який все частіше формується під впливом ідеології ліберального гуманізму в сучасних демократичних країнах.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Специфіка осмислення феномена “нового буття” у філософії П. Тілліха / С. Л. Шевченко / Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам’яті І. В. Бойченка // Зб. наук. праць. Філософські діалоги’2011. – Київ, 2011. – С. 316 – 326 [238];

– Шевченко С. Л. Особливості застосування постулатів філософії класичного екзистенціалізму в теології Пауля Тілліха / С. Л. Шевченко // Молодь, освіта, наука, культура і національна самосвідомість в умовах європейської інтеграції: Зб. матеріалів XIX Всеукр.наук.-практ.конф., Київ, 21 квітня 2016 р.; у 2-х т. / Редкол.: І. І. Тимошенко (відп. ред.) та ін. – К.: Вид-во Європейського університету, 2016. – Т. 1. – С. 184 – 185 [245];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

2.3.4. Екзистенціалістська модернізація протестантизму в теології Пауля Тілліха

Розуміння особливостей екзистенціалістської модернізації протестантизму в теології Пауля Тілліха і досі також залишається відкритою проблемою в концептуальній площині. Прояснення цього розуміння і стане метою даної розвідки. Завдання полягатимуть у спробі більш точніше представити головні аспекти та параметри приналежності теологічної та філософської концепції П. Тілліха до екзистенціалістської традиції і, по-друге, у спробі проаналізувати значення таких категорій його теології, як “мужність бути”, “тривога”, “гранична зацікавленість”, “гранична турбота”, “нова реальність” у становленні його теологічної та філософської концепцій.

До аналізу праць П. Тілліха зверталися Г. Ваганян, К. Гамільтон, О. Зоткіна, А. Кокрейн, П. Кроссер, С. Льозов, Б. Мартін, Р. Мей, Т. Ліфінцева, К. Озборн, С. Піменов, Дж. Рендалл, Дж. Томас, А. Холмс, У. Хортон, Н. Юліна та інші дослідники. Однак, зазначені нами питання і до сьогодні залишаються малодослідженими й недостатньо висвітленими у релігієзнавчій та історико-філософській літературі. Проте, деякі положення зазначених нами учених дозволяють по-новому розглянути відому традицію визначення та класифікації ідей цього визначного мислителя. І, насамперед, це стосується однозначності віднесення його ідей до філософії класичного екзистенціалізму.

“Пауль Тілліх, – наприклад, вважає Т. Ліфінцева, – неодноразово відмежовувався від “традиційного” (атеїстичного) екзистенціалізму, вбачаючи у ньому як сильний бік (можливість граничного запитування), так і слабкий (відмову від виходу до граничних рівнів буття)” [101, с. 197].

С. Піменов у цьому зв'язку зазначає наступне: “Зазвичай Тілліха визначають як екзистенціалістського мислителя, проте ... дане визначення вимагає серйозних уточнень. Вірно, що його аналіз починається з екзистенційної скрути людини, зсередини людини, вірно також, що

ключовими для Тілліха стають “тривога”, “туга”, “мужність” та інші екзистенціальні поняття, але вони є для нього, можна сказати, підготовчими, через них, і в них, відкривається вже аж ніяк не екзистенційне, а есенціальне. З подібним екзистенціалізмом навряд чи погодився б Гайдеггер або Сартр” [151, с. 22].

Схожій позиції дотримується і Ролло Мей, наголошучи у своїх працях, що на П. Тілліха “... не варто навішувати ярлик екзистенціаліста, оскільки екзистенціалізм – це певний підхід до вирішення проблем, який сам по собі не дає відповідей або не пропонує норм ...” [135, с. 89].

З іншого боку, Р. Мей відзначає й специфіку теологічної позиції П. Тілліха, для якого відомі теїстичні аргументи підтвердження “існування Бога” були, на його думку, не лише недоречними, але й такими, що швидше нагадували собою відчужене Західне мислення, у якому Бог розглядається як субстанція або об’єкт, що існує у світі об’єктів. Для Тілліха, як підтверджує це Р. Мей, подібне мислення вважалось “нікчемною теологією” [135, с. 89].

А от А. Холмс однозначно наголошує і на тому, що “Пауль Тілліх вважав себе теологом, а не філософом” [399, с. 161]. На думку дослідника, в теології Тілліха трансцендентальна феноменологія Гуссерля як метод поступилася місцем екзистенціальній (критичній – за визначенням самого Тілліха – *С. III*) феноменології людської історичності. На думку цього дослідника, “апріорні онтологічні структури Тілліха, як і екзистенціали Гайдеггера, є тимчасовими, і виникають у процесі історичного становлення. Їх необхідно відрізнити як від формально-логічних, так і космологічно-логічних категорій, які, поширюючись на людину, позбавляють її історичності і приховують сенс її буття-в-світі, а отже, і буття-в-собі” [399, с. 163].

“Біблійне Вчення про одкровення, безумовно, включає в себе екзистенціальні аспекти “для мене”, але воно не обмежується цим” [399, с. 165], – зазначає А. Холмс. І Тілліх, застосовуючи метод кореляції, у відповідь на питання про конечність існування людини, розвиває концепцію

Бога; у відповідь на питання про її самовідчуження – концепцію сенсу Христа; у відповідь на запитання про двозначний характер – концепцію феномену Духу; і у відповідь на запитання щодо двозначності історії – концепцію Царства Божого [399, с. 168]. Однак, систематичну форму методичної раціональності, не слід плутати з закритою заповненою дедуктивною системою. Спроба змусити теологію функціонувати в закритій дедуктивній системі призведе також і до перекручення правди. Ми не можемо, як вважає Холмс, дозволити собі ігнорувати концептуальне значення парадоксу і символу, так само як і більш традиційних метафори й аналогії. Тілліх, на думку А. Холмса, відкидає будь-яку незалежність космологічної думки, бо реальність не обмежується предметним буттям. Але й усвідомлює, що ця реальність не визначається лише суб'єктивним буттям. Тому Тілліх прагне за допомогою екзистенціалізму і феноменології здолати суб'єкт-об'єктне протиставлення і досягти феноменологічної пре-об'єктивізації структури свідомості: досягти рівня безпосереднього досвіду, де контраст між суб'єктивним і об'єктивним не виникає [399, с. 170].

Цікавою є й інтерпретація значення спадщини П. Тілліха Джоном Рендаллом, згідно з висловлюваннями якого, Тілліх знаходиться у класичній традиції західної культури у когорті мислителів, чії роздуми беруть початок з прадавніх греків, які, насамперед, займалися проблемою буття і мудрістю. Це і відрізняє Тілліха як теолога і від американських лібералів, чії думки були обмежені філософським ідеалізмом минулого століття, і від європейських представників керигматичної теології, які фактично уникали проблем, що їх культивували давні греки. Тілліх, на думку Рендалла, перебуваючи на межі теології та філософії, успадкував ідеї обох цих традицій і повною мірою їх переосмислив з огляду на існуючі проблеми природи світу і місця людини у ньому.

Рендалл пише й про спроможність Тілліха “проникати у символічні форми минулої філософії та теології аж до незвіданих глибин осмислення людської долі”. Він пише й про “фон його філософських ідей, переважно

онтологічний на думку Рендалла, й про те, що він також формувався під впливом історичних штамів німецької спекулятивної філософії дев'ятнадцятого століття, зокрема Ф. Шеллінга (і П. Тілліх дійсно називає Ф. Шеллінга своїм учителем), Гегеля, Фейєрбаха, раннього Маркса, Ніцше, “філософії життя”, а згодом й екзистенціалістів, насамперед, К’єркегора та Гайдеггера.

“Студіювання Шеллінга, – пише у цьому зв’язку й О. Я. Зоткіна, – підготувало Тілліха до сприйняття “філософії існування”, хоча, зрозуміло, це сприйняття у Тілліха, як і в людей його покоління, не було “книжковим”. Чотири роки – з вересня 1914 по вересень 1918 – він був капеланом в німецькій діючої армії, і в битві під Верденом пережив те, що він називав своїм особистим “кайросом”, – тобто, такий момент часу, коли Вічність входить у тимчасове існування, перетворюючи його (Карл Ясперс називав це “проясненням екзистенції” в “межеві ситуації”) ...” [67, с. 386 – 387].

Ідеї та праці цих мислителів, на думку Рендалла, забезпечили ментальність Тілліха філософською лексикою, завдяки якій він спромігся по своєму зрозуміти та інтерпретувати світ і місце людини в ньому. Для цього, як стверджує це Рендалл, Тілліх й “використовує мову екзистенціалістської філософії. Але є очевидним, що ця мова занадто складна для більшості американських філософів і теологів” [515, с. 133].

Таким чином, ми бачимо, що закордонні дослідники переважно розглядають П. Тілліха як релігійного мислителя, відомого теолога, який, використовуючи екзистенціалістські ідеї, намагався наблизити сучасні йому теологічні конструкції до проблем реального існування суспільства. Проте, серед праць, написаних П. Тілліхом, існують й праці, де теологічні проблеми розглядаються на тлі висвітлення проблем історико-філософського характеру та проблем розвитку і сутності філософії західноєвропейського екзистенціалізму. І це, вочевидь, спокушає прихильників екзистенціалістського мислення вважати Тілліха екзистенціалістським

філософом, хоча останній особисто неодноразово заперечував свою приналежність до цього філософського напрямку¹⁸.

Хоча П. Тілліх і конструював свою тео-онтологічну систему за взірцем гайдеггерової аналітики буття, проте робив це виключно на релігійній основі. Спочатку вона виявилася незрозумілою для американських теологів, які фактично до переїзду Тілліха до США у 1933 р. не були знайомі з екзистенціалізмом. Тому спочатку Тілліх був дійсно змушений знайомити американських колег з основними положеннями філософії екзистенціалізму, який він вважав “специфічно німецьким творінням” [592, с. 354]. П. Тілліх намагався переосмислити у своїх працях і засадничі поняття християнської традиції в екзистенціалістському дусі. У його теології “Бог” перетворюється на “основу буття”, “віра” – на “граничну захопленість” (або “тим, що стосується мене безумовно”, “граничною зацікавленістю”), “тріх” – на “відчуження від буття”, “благодать” – на “прийняття” [95, с. 471] тощо.

У світлі дослідження екзистенціалізації теології ХХ століття П. Тілліхом, процесу ще не повністю розкритого й висвітленого як вітчизняними, так і зарубіжними дослідниками, представляється важливим проаналізувати й таку проблему як значущість ціннісних пріоритетів автентичного існування людини в контексті трансформації її релігійного світогляду, яку намагався “спровокувати” своїми працями П. Тілліх,

¹⁸ У даному випадку в дослідницькій літературі існує відомий парадокс: адже не тільки П. Тілліх, але й Гайдеггер (якого Ж.-П. Сартр у свій час проголосив засновником екзистенціалізму) персонально відмовився від цього “звання”, й Г. Марсель, й інші мислителі, так необачно залічені до сонму екзистенціалістів, усіляко заперечували свою приналежність до цього філософського напрямку. Проте, їхнє особисте заперечення не заважало інтерпретаторам та поширювачам “екзистенціалістської слави” повсякчасно продовжувати й повсякденно збільшувати понятійну та категоріальну плутанину у цьому питанні.

охарактеризувати низку проблемних співвідношень тілліхової релігійної філософії, а саме таких як співвідношення “теологія – філософія (екзистенціалізм)”, “цінності – смисл”, “гуманізм – людяність”, “моралізм – моральність”, “віра – любов”, “одкровення – свобода”, які набувають у теології американського мислителя особливого забарвлення у світлі його екзистенційної позиції, представлені екзистенціалом “мужність бути”.

Тілліх прибув до США зрілою людиною, коли йому було вже 47 років, тобто, він був фактично сформованим у своїх поглядах і теоретичних уподобаннях мислителем, і мав за собою значний практичний досвід. За його плечима було й служіння лютеранським пастором, й перебування у діючих військах у якості капелана під час Першої світової війни, й викладання теології тощо. Жахіття війни підштовхнули Тілліха і до переосмислення власної віри – віри у доброго Бога, віри, у якій “Бог зникає в тривозі сумнівів”. Однак, головні свої праці “Мужність бути” (1952) та трьохтомну “Систематичну теологію” (1951 – 1963), які принесли йому світове визнання і стали “бестселерами”, Тілліх написав у США англійською мовою.

В своїх працях П. Тілліх окреслює низку ідей, притаманних континентальній Європі, до яких сприйнятливою стала американська теологія. І серед них виділяє головну – ідею “необхідності впровадження “екзистенціального мислення” у теологію та філософію” [187, с. 456]. Слово “екзистенціальний”, таким чином, означає мислення в сфері етичних рішень, політичного радикалізму, граничної зацікавленості, тобто, означає мислення, що відбувається з пристрасстю та захопленістю. Для мислителя “... екзистенціалізм – це вдале придбання християнської теології. Він допоміг заново відкрити класичну християнську інтерпретацію людського існування. Будь-яка теологічна спроба зробити це не набула б такої ж дієвості” [188, с. 310] ..., а “... екзистенціаліст ставить запитання і аналізує людську ситуацію, щоб теолог згодом міг дати відповідь, яка впливає не з питання, але звідкілясь іще, і не з людської ситуації як такої” [185, с. 328].

“Заново відкриваючи ті елементи природи людини, які придушувалися психологією свідомості, – упевнений філософ, – екзистенціалізм і сучасна теологія могли б стати союзниками та проаналізувати характер існування у всіх його проявах – як несвідомих, так і свідомих. Систематичний теолог не може зробити цього самотужки, йому потрібна допомога творчих представників екзистенціалізму у всіх сферах культури” [188, с. 311]. Відтак відношення між сутнісною природою людини та її екзистенційною долею – розуміється як головне питання, яке повинна поставити теологія ... сутнісна та екзистенціальна природа людини вказують на її телеологічну природу (від грецького “telos” – ціль), заради якої відбувається і до якої спрямовується її життя. Таким чином, на думку П. Тілліха, в теології повинно бути вироблено таке реалістичне вчення про людину, в якому були б урівноважені етичний і трагічний елементи її самовідчуження. Адже, “... Одна з найбільш складних проблем протестантської теології – проблема соціальної етики (включаючи політику, міжнародні відносини, економіку, освіту)” [185, с. 381].

Цікавою щодо цього постає проблема співвідношення загальнолюдських цінностей зі смыслом життя, яку порушує мислитель. Більшість філософій історії останнього століття визначали історію як таку сферу, в якій актуалізуються цінності. Складністю цієї термінології, доводить П. Тілліх, є необхідність введення такого критерію, який відрізняв би довільні цінності від цінностей об’єктивних. Довільні цінності, на відміну від об’єктивних, не підпорядковані таким нормам, як істина, виразність, справедливість, гуманність, святість. Носіями об’єктивних цінностей є особистості та спільноти. Якщо назвати такі цінності “абсолютними” (де під “абсолютним” мається на увазі те, що їх дійсність не залежить від суб’єкта, який оцінює), то творення нового в людській історії можна описати так само, як і творення нових актуалізацій цінності в центрованих особистостях. Однак якщо термін “цінність” викликає у кого-небудь сумнів, то альтернативою йому є “смысл”. Життя в смыслах, згідно з наведеними вище міркуваннями П. Тілліха, – це життя, детерміноване функціями духу та нормами і принципами, що їх

контролюють. Слово “смысл” не є, звичайно, неамбівалентним. Проте чисто логічне використання терміна (“слово має свій смысл”) трансцендентується в тому випадку, якщо говорять про “життя в смыслах”. “Якщо термін “смысл” використовується в цьому значенні, то створення нового в історії можна було б описати як створення нових і унікальних втілень смыслу. Моя схильність на користь цієї останньої термінології почасти заснована на запереченні антионтологічної теорії цінностей, – пише П. Тіллїх, – а почасти – на значимості для філософії релігії таких термінів, як “смысл життя”. Такий вираз, як “цінність життя”, не має ні глибини, ні широти “смыслу життя”” [189, с. 269].

Постулюючи автентичність “екзистенції” як найвищу цінність та сенс “нової реальності”, П. Тіллїх показує й амбівалентність гуманізму в співставленні його з людяністю. “Такий термін як arete (англ. – virtue) вказує на актуалізацію сутнісних людських можливостей. Якщо мати це на увазі, то було б правомірним прямо говорити про здійснення людських можливостей, – стверджує філософ, – а внутрішню мету praxis, спрямовану на індивідів як таких, назвати “людяністю”. Однак і використання поняття “людяності” (“гуманності”) теж проблематичне тому, що в повсякденній мові воно має різні значення, а також тому, що є й філософська конотація “гуманізму” як специфічної інтерпретації можливостей людини. Якщо мати на увазі саме цю конотацію, то людяність як мета людського praxis може бути протиставлена божественності як цілі (в сенсі “уподібнення Богові”). Незважаючи на ці небезпеки, я хотів би використовувати слово “людяність” в сенсі здійснення внутрішньої мети людини щодо самої себе та своїх особистісних відносин, причому здійснення це пов’язане зі “справедливістю” як здійсненням внутрішньої мети соціальних груп і їх взаємовідносин” [189, с. 65]. Як бачимо, спочатку здається що П. Тіллїх надає перевагу поняттю “людяність”. Але філософ дещо уточнює в подальших своїх міркуваннях ставлення до цієї проблеми: “Гуманізм – поняття ширше, ніж людяність. Ми визначали людяність як здійснення особистісного життя саме як

особистісного життя й співвіднесли її і зі справедливістю, і (в тій більш широкій перспективі, яка включає всі функції духу) з істиною і виразністю. Гуманізм і охоплює принципи, і співвідносить їх з актуалізацією культурних можливостей людини. Людність, як і справедливість, – це підлегле гуманізму поняття. А гуманізм – це позначення внутрішньої мети будь-якої культурної діяльності. Гуманізм не може піддаватися критиці в якості раціоналізму. Він взагалі не може піддаватися критиці в тій мірі, в якій він стверджує, що метою культури є актуалізація можливостей людини як носія духу. Однак, повинна бути відкинута та гуманістична філософія, яка намагається приховати амбівалентності в ідеї гуманізму. Амбівалентності гуманізму засновані на тому факті, що, в якості гуманізму, він ігнорує самотрансцендентуючу функцію життя та абсолютизує її самотворчу функцію. Це не означає того, що гуманізм ігнорує “релігію”. Зазвичай, хоча не завжди, він підпорядковує релігію людським можливостям і розглядає її відповідно – як витвір культури. Але тим самим актуально гуманізм заперечує самотрансцендентування життя, а разом з тим – і глибинність релігії” [189, с. 81].

Усвідомлюючи амбівалентність гуманізму, П. Тілліх ставить не прості запитання: “Чи ліберальний гуманізм у його формі, що переважає в більшості західноєвропейських країн, також можна вважати квазірелігією й притому не менш потужною? І це не просто теоретичне питання: мова йде про практичну спроможність Заходу протистояти натиску цих квазірелігій сьогодні” [186, с. 401]. В сучасну добу, продовжує власну думку мислитель, “... християнський універсалізм трансформувалася в гуманістичний релятивізм” [186, с. 416]. І тому: “... У зв’язку з цим ми повинні визнати, що християнство перетворилось в одну з релігій, замість того щоб залишатися центром кристалізації всіх позитивних релігійних елементів, підкорюючи їх власним критеріям. Значною мірою саме внаслідок цієї помилки християнство стало об’єктом критики” [186, с. 435]. “Хоча моральний акт як акт свободи і знаходиться по той бік прогресу, – продовжує міркувати

П. Тілліх, – проте все-таки залишається в силі питання про те, чи існує прогрес у наближенні до принципу людяності та в створенні сформованої особистості, а також у наближенні до принципу справедливості та в створенні організованої спільноти. Як в естетичній та когнітивній творчості, так і тут теж необхідно розрізняти два елементи – елементи якісний і кількісний. Лише в останньому з них прогрес можливий – тобто можливий в широті та в удосконаленні, – але ніяк не в першому. Особи, які самодостатньо втілюють принцип людяності, не залежать від мінливих умов культури – прогресивних, застарілих чи регресивних. Безсумнівно, що людяність є новим витвором і в кожному з тих індивідів, в яких вона актуалізована, і в кожний той період, в який культурна ситуація надає нові потенційності. Однак не існує прогресу від одного представника особистісної людяності до іншого, що живе в більш пізню добу. Той, хто знає, як змінювалися скульптурні зображення від найдавніших культур до сучасних, знає і приклади експресивної людяності (в термінах гідності, серйозності, спокою, мудрості, мужності, співчуття) в образах кожної доби” [189, с. 296 – 297]. Тому, на думку теолога, та трансісторична мета, до якої рухається історія, є не згасанням, але здійсненням людяності у кожній людині.

Надзвичайно актуальну проблему в контексті розглядуваного співвідношення “гуманізм – людяність” порушує П. Тілліх, а саме: проблему цілей освіти та взаємозв’язку між ними. В своїй концепції освіти він наголошує на тому, що: “... На протязі ХІХ ст. технічний ідеал освіти значною мірою підпорядкував собі гуманістичний. Гуманізм став порожнім, позбавленим творчого змісту” [185, с. 345]. “Оскільки гуманізм став внутрішньо порожнім, й таким же став гуманістичний ідеал освіти. Не дивно, що ця подвійна порожнеча, порожнеча пристосування до потреб індустріального суспільства та порожнеча культурних цінностей, відношення до яких позбавлене граничної зацікавленості, призводить до байдужості, цинізму, відчаю, розумових відхилень, дитячої злочинності, відрази до

життя” [185, с. 347 – 348]. На фоні сучасних реалій, еволюції уявлень та переоцінки цінностей, роздуми американського мислителя є вкрай важливими. Зокрема, його наголошення на тому, що людство не повинне забувати і про те, що “демократія може призвести до створення масового конформізму, який для динамічного елементу в історії і його революційного вираження набагато небезпечніший, ніж відкрито діючий абсолютизм. Царство Боже настільки ж вороже усталеному конформізму, як і негативістську нонконформізму” [189, с. 343 – 344].

Трансформація релігійного світогляду більшості європейців (й американців) у бік примітивного моралізму дає новий поштовх до глибшого вивчення творів П. Тілліха, в яких також порушується, не менш актуальна ніж попереді, проблема співвідношення моралізму та моральності. Адже, як зазначає П. Тілліх, “... Мораль – це така функція життя, за допомогою якої починає існувати сфера духу. Мораль – це конститууюча функція духу” [189, с. 40], і лише у Духовному Співтоваристві вона детермінована благодаттю. Будь-яка система моралі, позбавлена граничної зацікавленості в якості своєї основи, на думку мислителя, вироджується в спосіб пристосування до соціальних потреб, незалежно від того, чи мають вони граничне виправдання чи ні. І та нескінченна пристрасть (поняття філософії С. К’єркегора, перейняте й трансформоване П. Тілліхом в “граничну зацікавленість” – *С. III.*), яка була характерна для справжньої віри, випаровується, і її замінює раціональний розрахунок, нездатний вистояти перед наступом ідолюклонницької віри. Саме це відбулося повсюдно у Західній культурі. Поки що це приховується за тим фактом, що численні представники гуманістичної віри володіли та володіють до цього часу більшою моральною силою, аніж члени якої-небудь діючої релігійної громади. Але це – тимчасово. В цих людях ще присутня віра, гранична зацікавленість людською гідністю та особистого самоздійснення. В них присутній релігійний зміст, який, однак, може бути розтрачений наступними поколіннями, якщо віра не буде оновлена. А це можливо лише в

спільноті віри, в умовах постійного впливу її міфологічних і культових символів. П. Тілліх обгрунтовує тезу про те, що “... Культ і міф зберігають життя віри” [183, с. 212], а “... в християнській теології значною мірою може бути подоланий моралізм” [185, с. 327].

У своїй “теономній етиці” П. Тілліх, розрізняючи моралізм і моральність, протиставляє обумовленим моралізмам – безумовну моральність, моралізму авторитету – моральність ризику (“Істинна моральність – моральність ризику. Це моральність, заснована на “мужності бути”, динамічному самоутвердженні людини як людини. Таке самоствердження повинне включати загрозу небуття, смерті, провини та безглуздості. Воно ризикує собою, але через мужність цього ризику собою воно завойовує себе. Моралізми гарантують безпеку, моральність існує за відсутності безпеки, в ситуації ризику та мужності” [185, с. 339]), моралізмам закону – моральність милості, моралізму справедливості – моральність любові (“... справедливість втілюється в любові. Моралізм справедливості прагне до моральності любові. Любов... – це не емоція, а принцип життя. Творча справедливість – справедливість, що творить завдяки любові – це єдність любові та справедливості, граничний принцип моральності” [185, с. 341 – 342])). Для П. Тілліха любов – це не лише відповідь на проблему моралізму та моральності, але й її вирішення.

У своїх філософсько-теологічних поглядах П. Тілліх розглядає любов у нерозривному взаємозв’язку з вірою: “... любов – це щось більше, ніж наслідок віри, хоча вона і є необхідним наслідком; це – одна з граней того екстатичного стану буття, іншою гранню якого є віра” [189, с. 125]. “Любов включає пізнання коханого, – стверджує він, – проте, це не те пізнання, яке виникає в результаті аналізу і обчислень. Це радше співпричетне пізнання, яке в самому акті любовного пізнання змінює як пізнаючого, так і пізнаваного. Любов, як і віра – це стан всієї особистості загалом; всі функції людської свідомості, які живуть в кожному акті кохання” [189, с. 126]. Згідно мислителю, відокремлення віри від любові завжди призводить до

виродження релігії, адже “... Віра як стан граничної зацікавленості передбачає любов і визначає діяння” [183, с. 209].

Віра без любові, за П. Тілліхом, ніколи не наблизить людину до одкровення. Тому філософ упевнений, що: “... Екзистенціалізм повинен або підкоритися технічному розуму, або підняти питання про одкровення” [188, с. 105], яке є проявом “... глибини розуму та основи буття і ... вказує на диво існування і на нашу граничну турботу” [188, с. 121]. “Відповідно до коло бігового характеру систематичної теології критерій остаточного одкровення походить від того, – пише мислитель, – що християнство вважає остаточним одкровенням, тобто, зі з’явлення Ісуса як Христа. Теологи не повинні боятися приймати це коло. Це не недолік, але, радше, неминучий вираз екзистенціального характеру теології” [188, с. 137].

Невід’ємним елементом окресленого взаємозв’язку віри й любові з одкровенням є свобода: “Неможливо зрозуміти одкровення, не маючи поняття про свободу” [188, с. 182]. “Тільки той, хто володіє свободою, володіє і долею. У речей немає долі тому, що у них немає свободи. У Бога немає долі тому, що він сам є свободою” [188, с. 184 – 185] – пише П. Тілліх. І все-таки, для нього, свобода як така не є підставою існування: швидше нею є свобода в єдності зі скінченністю. Скінченна свобода – це поворотний пункт від буття до існування. На думку мислителя: “... В людині свобода сполучена з тривогою. Можна назвати свободу людини “свободою в тривозі” або “тривожною свободою” (нім. – *sich angstigende Freiheit*). Ця тривога – одна з тих сил, які і спонукають до переходу від сутності до існування” [188, с. 317].

Щоби здійснити остаточний крок до свого якісного перевтілення, вважає філософ, кожна людина повинна мати “мужність бути” – бути собою. С. Льозов, до речі, і зауважує з цього приводу, що: “... Пропонуючи читачу власне розуміння природи тривоги, Тілліх описує і шляхи її подолання. Людина долає тривогу завдяки утвердженню свого Я всупереч небуттю, тобто, завдяки тому, що Тілліх називає “мужністю бути”. ... Справа в тому,

що розроблена ним філософська категорія “мужності бути” поєднує етичну проблематику з онтологічною, охоплюючи їх і відкриваючи шлях до нового філософського синтезу. Цей синтез дозволяє автору оригінально тлумачити найважливіші явища в історії західної цивілізації” [95, с. 469 – 470]. Сам філософ же упевнений в тому, що: “... Теологічна теза про безкінечну цінність кожної людської душі є наслідком онтологічного самоутвердження Я в якості неділимого та непідмінюваного Я. Саме такий тип самоутвердження називається “мужністю бути собою” [182, с. 64].

Саме “мужність бути собою”, як стверджував це П. Тілліх, спроможна позбавити західне суспільство тієї ментальності, яка створює концептуальну структуру техніко-математичного пояснення світу засобами природознавства, раціоналістичну концепцію реальності як машини з навіки незмінними законами руху, що проявляються в безкінечно відтворюваних і передбачуваних природних процесах, і яка в свою чергу настільки потрапляє під її чари, що сама перетворюється на частину цієї машини, у фрагмент цього вічно тотожного собі процесу. “Підкорюючись власному витвору, – як пише мислитель, – ця ментальність саму себе розглядає як механізм, забуваючи про те, що він нею ж і створений. Це становить велику загрозу для західної культури. Вона знаменує втрату попередніх цінностей, а втратити їх – іще страшніше, аніж ніколи їх не мати [184, с. 218 – 219].

Серед нових американських друзів, колег та послідовників Тілліха, які одразу ж захопилися його ідеями, на нашу думку, варто, насамперед, назвати Ролло Мея (одного з засновників екзистенціальної та гуманістичної психології) та братів Рейнгольда та Річарда Нібурів (всесвітньовідомих представників неоортодоксальної теології). Їхній вплив один на одного був обопільним.

Характеризуючи власні погляди і своє розуміння екзистенціалізму, Тілліх зазначав, що екзистенціальний мислитель є, перш за все, “... зацікавленим або пристрасним мислителем, який потребує особливої форми самовираження, тому що особисте існування не може бути відтворене у

термінах об'єктивного досвіду" [185, с. 362 – 363]. У праці "Теологія культури" (1959) він й піднімає питання про вплив психоаналізу на систематичну теологію. Тлумачення людської долі в психоаналізі, стверджував він у цьому зв'язку, й ставить запитання, що впливають з самого існування людини.

Систематична теологія, на його думку, й повинна показати, що релігійні символи втілюють в собі відповіді на ці запитання. Якщо саме так розуміти взаємини теології та глибинної психології, стане зрозуміло, наскільки вони важливі для теології. У цьому зв'язку він наголошує й на тому, що "не існує *теїстичного* ("теологічного", як стверджує це С. Таранов – курс. та вставка наші, – С.Ш.), або нетеїстичного екзистенціалізму та психоаналізу. І той і інший аналізують людську ситуацію. Щоразу, як психоаналітики і філософи надають відповідь, вони роблять це не як екзистенціалісти. Вони надають відповідь, виходячи з уявлень, притаманних іншій традиції, якою б вона не була: католицькою, протестантською, лютеранською, гуманістичною або соціалістичною. Традиції приходять звідки завгодно. ... Це означає, що екзистенціаліст ставить питання і аналізує людську ситуацію, щоби теолог потім міг надати відповідь, що впливає не з запитання, але звідкілясь іще, і не з людської ситуації як такої" [185, с. 328].

Таким чином, для П. Тілліха екзистенціалізм є лише окремим елементом його загальної концептуальної конструкції, причому елементом, який остаточно не впливає на її сутнісні характеристики. "Я можу тільки поставити питання про можливий філософський фундаменті для психотерапії на основі мого власного мислення, у якому екзистенціалістський елемент займає певне місце, хоча я б не називав себе екзистенціалістом" [587, с. 8], – стверджував у цьому зв'язку сам П. Тілліх.

Екзистенціалізм, як вважає це Тілліх, не є типовою філософією. Екзистенціалістське мислення, на його думку, зазвичай слугує латентною основою онтології; а екзистенціалізм піднімає на поверхню й, враховуючи філософську глибину, прокладає шлях до прихованого есенціалізму. Для

Тілліха, безумовно, питання, відповіді на які шукає його теологія, зазначали дослідники його творчості, є екзистенціальними, а відповіді – теологічними [486, с. 44].

І хоча у пошуках онтологічного підґрунтя свого есенціалізму Тілліх звертався і до античної, і до августиніанської традицій, остаточні відповіді на свої питання він знайшов у Паскаля і К'єркегора, які забезпечили його лютеранський стиль мислення; і у Марселя, який був своєрідним взірцем для Тілліха у розумінні томістської традиції; і у Достоєвського, де Тілліх запозичив окремі греко-православні елементи. У випадку ж з запозиченням певних ідей, або точніше, інтенцій зі спадщини Маркса, Сартра, Ніцше, або Гайдеггера тлом для подібного розуміння було не лише теологічне, релігійне, але й загалом гуманістичне спрямування. Утім, подібна гуманістичність, як у цьому був переконаний Тілліх, з'являється з приховано релігійних джерел. Потуги знайти відмінність поміж так званими атеїстичним і теїстичним екзистенціалізмом, на його думку, взагалі є і марними, і недоречними.

У праці “Екзистенціальна філософія” (1944) Тілліх аналізує доктрину радикального зла Шеллінга, у якій йдеться про трансцендентне падіння людини як “передумову трагізму існування” та відомі праці К'єркегора “Страх і трепет” і “Поняття страху”, де людина описувалася в контексті скінченності її буття, відчуженості від свого сутнісного буття, провини і відчаю. Й називає останні “психологічними шедеврами” [592, с. 369]. На його думку, і Шеллінг, і К'єркегор прагнули відрізнити “скінченність” від “відчуження”. Натомість, Ніцше, Гайдеггер, Ясперс, і Бергсон навіть не намагалися зробити таке розрізнення. І це, на думку Тілліха, не є позитивною рисою їхньої творчості, адже “співвідношення між скінченністю і відчуженням є осердям екзистенціальної філософії” [592, с. 370]. Внутрішній досвід людини, а саме досвід її самотності перед Богом, майстерно зображений К'єркегором, у працях Ясперса, Гайдеггера, як це засвідчує П. Тілліх, завуальовується такими категоріями, як “трансцендентне”, “просвіток буття” тощо.

К'еркегор, у розумінні Тілліха, своїми ідеями уособлював релігійне крило екзистенціалістської традиції. Як релігійний мислитель він став опонентом тодішньої церкви, “буржуазної” в теорії і на практиці, протиукладаючи їй своє “радикальне християнство”, побудоване на основі методології абсолютного парадоксу і пристрасної особистої відданості вірі. Для самого Тілліха значимою стала власне К'еркегорова “діалектична” психологія, яка значною мірою сприяла анти-раціоналістичній і анти-механістичній інтерпретації природи людини” [592, с. 373]. Гайдеггер і Ясперс, на думку американського мислителя, були менш послідовними й наполегливими у цьому відношенні.

Вони, у відповідності до зауваження П. Тілліха, використали термін “екзистенціалістський”, або ж “екзистенціальний” у термінологічній інтерпретації Тілліха (“existential”)¹⁹ для позначення філософії, що звернулася до безпосереднього особистого досвіду, і у річищі теології, що знаходилася під сильним впливом К'еркегора, продовжили лінію, яка межувала з критичним ставленням до буржуазної церкви. Але з допомогою Аристотеля і “філософії життя” Гайдеггер перетворив діалектичну психологію К'еркегора у нову онтологію, радикально відкидаючи релігійне впровадження екзистенціального розуміння реальності, і замінив його рішучістю трагічної і героїчної особистості [592, с. 374]²⁰. І ця заміна була, за

¹⁹ У своїй праці “Екзистенціальна філософія” (1944), написаній англійською мовою, П. Тілліх не робить розрізнення між “екзистенціальною філософією” (“Existential philosophy”) та “філософією існування” “Existenzphilosophie” (або ж екзистенціалізмом), вважаючи останню її німецьким прообразом. Надалі він виокремлює у цій філософії і її першопочатковий к'еркегорівський “неонтологізований варіант”.

²⁰ Подібна заміна, або ж трансформація екзистенціальної філософії на класичний екзистенціалізм в концепції Ж. Марітена, наприклад, висвітлюється за допомогою дихотомії понять “екзистенціалізму

словами П. Тілліха, “драматичною картиною екзистенціальної філософії”. Картиною, яка й визначила полярність, незвідність поміж екзистенціальним відношенням до реальності та його філософським втіленням, яке від того моменту й почало домінувати в усьому екзистенціалістському рухові.

У своїй іншій праці “Сутність та значення екзистенціалістського мислення” (1956) Тілліх розглядає і поняття “екзистенціалізму”. Для нього феномен екзистенціалізму жодним чином не обмежується лише вченням відповідної філософської школи. Він розглядає його як “культурний рух, що виявляється і в танці, і у скульптурі, у живописі, і в музиці, поезії” тощо. Який уособлюється в прозі, художній творчості, працює у “спілці з психологією підсвідомого”. Концептуалізація цього руху в екзистенціалістській філософії, за словами П. Тілліха, відбулася на основі “унікального взаємовідношення людини з реальністю у всіх функціях духовності людського життя” [591, с. 403 – 404]. Повстання проти есенціалізму філософії Гегеля (яке, на думку П. Тілліха слід розглядати у якості дефінітивної ознаки екзистенціалістського мислення) не було обмежене працями Шеллінга та К’єркегора. До цієї традиції “антиесенціалістського заколоту” Тілліх відносить також і Фейєрбаха, і раннього Маркса, і Шопенгауера, і пізнього Ніцше, і “філософію життя”.

Згодом, подібні інтенції антиесенціалізму Тілліх зафіксує і у факті розриву Гайдеггера з есенціалізмом феноменології Е. Гуссерля.

первинного”, “екзистенціального” та “екзистенціалізму академічного”, який пише про те, що М. Гайдеггер позбавив екзистенціалізм животворного початку к’єркегорових інтенцій, перетворивши його на схоластичну категоріальну забавку, в концепції К. Ю. Райди – в дихотомії феноменів “екзистенціального” та “екзистенційного”, який, подібно до М. Бердяєва, пише про об’єктивацію та онтологізацію М. Гайдеггером екзистенціального за його сутністю мислення С. К’єркегора [153; 158].

Відзначаючи вплив екзистенціалізму, зокрема, К'єркегора на “теологію кризи”, яка була розділена на традиціоналістське і критичне крило (перше з яких було репрезентоване Карлом Бартом, а друге – Рудольфом Бультманом, який завдяки своїй сміливій біблійній критиці, вибудованій на основі герменевтичної методології Гайдеггера, здійснив справжній “екзистенціальний” переворот в теології ХХ століття), Тілліх зарахував себе саме до послідовників останнього [591, с. 409].

У праці “Філософське тло моєї теології” (1960), де Тілліх вичерпно висвітлює власне розуміння теоретичного підґрунтя своєї концепції, й було зазначено, що будь-яка філософська, або ж теологічна система стає розпливчастою і незрозумілою у випадку відсутності у її автора чіткого філософського інструментарію. Таким філософським “знаряддям” для Тілліха (у відповідності до його опису) й було фундаментальне філософське розуміння відмінності між двома основними способами буття, а саме, потенційного і фактичного буття істоти, запозичене ним від Аристотеля. Потенційність буття, на думку Тілліха, є його силою, і її не варто сплутувати з небуттям, оскільки вона перевершує небуття. Фактичне буття істоти обмежене у часі і просторі. Тут Тілліх звертається до І. Канта, зокрема, до розуміння ним того, що людський розум обмежений категоріями часу і простору, причинності і субстанційності, кількості і якості, і ці кордони є нездоланими для нього. Обмеження й застереження І. Канта Тілліх сприйняв як застереження щодо будь-якої філософської зарозумілості, і водночас, як настанову, яка допомогла йому впоратися зі специфікою філософських пошуків й особливостями філософського знання як такого. “І це, мабуть, – пише Тілліх, – і є тим, що сприяло і моєму розумінню екзистенціалізму” [590, с. 416].

Історію західноєвропейської релігійної філософії Тілліх гносеологічно поділяв на два головних напрямки, перший, започаткований Августином – есенціалістський, та другий, екзистенціалістський. Перший з них, стверджував німецько-американський мислитель, надає нам есенцію в

емпіричному досвіді та інтуїції; другий вказує на нашу людську ситуацію скінченності у її безглуздості та двозначності. Тілліх вважав, що його теологія – є спробою об'єднати ці дві лінії²¹. При цьому він зауважував, що його іноді називають “екзистенціалістом”, але він особисто надає перевагу визначенню “екзистенціалістський богослов” [590, с. 416].

Водночас, Тілліх вважав, що загалом немає вагомих підстав остаточно саме в такий спосіб класифікувати його погляди, оскільки екзистенціалізм торкається проблем людського існування, і теологія в ім'я релігійних символів, які вона інтерпретує, намагається дати відповіді, на ті ж самі запитання. Але якщо вона і надає такі відповіді, то послуговується усіма екзистенціалістськими здобутками в філософії, і при цьому тільки єдність есенціалістського та екзистенційного підходів може бути корисною для теології. Якщо ж ми будемо дотримуватися виключно одного або іншого підходу, доводив Тілліх, ми ніколи не зможемо досягти повноцінного розуміння символів нашої релігії.

Для Тілліха, якщо “філософія використовується в теології, ще не означає, що теологія залежить від спеціальної філософської системи” [590, с. 416]. Тому, на нашу думку, визначення концепції Тілліха у якості “теологічного екзистенціалізму” викликає багато очевидних запитань і у своїй сутності є недостатньо обґрунтованим. В релігієзнавстві та історії філософії дослідник не має права розбудовувати концептуальні схеми на

²¹ Водночас з розподілом на есенціалістський та екзистенціалістський напрямки Тілліх виокремлює ще “два типи філософії релігії” – онтологічний і космологічний. Перший для нього є головним. “Тілліх запропонував досить гнучку методологію і інструментарій для опису сучасних конфліктних процесів як в релігії, так і в культурі (“автономія” – “гетерономія” – “теономія”); динамічна і амбівалентна онтологія, “гранична зацікавленість”, “демонічне”, “символ” і символічне пізнання, “метод кореляції”, парадоксальна раціональність, “кайрос”, – відзначає С. Піменов [151, с. 13].

підставі свого самоуявлення, і лише тільки те, що П. Тілліх особисто заперечував можливість і наявність існування “теїстичного екзистенціалізму”, або ж “атеїстичного екзистенціалізму”, на нашу думку, вже достатньо переконливо свідчить про те, що термін “теологічний екзистенціалізм” по відношенню до визначення сутності його концепції (як теологічної, так і філософської) є вкрай недоречним.

Однак, перейдемо до головного питання нашої розвідки – аналізу специфіки екзистенціалістської модернізації протестантизму в теології Пауля Тілліха й розгляду застосованих ним таких понять, як “мужність бути”, “тривога”, “гранична зацікавленість”, “гранична турбота”, “нова реальність” тощо.

Найвідомішою працею, яка демонструє цей аспект теологічно-філософської спадщини Тілліха є, безумовно, праця “Мужність бути” (1952), у якій він пропонує читачу своє розуміння природи людської тривоги й описує можливі шляхи її подолання. Людина переборює тривогу завдяки утвердженню власного Я всупереч небуттю, тобто, за допомогою того, що Тілліх називає “мужністю бути”. Ця категорія поєднує етичну проблематику з онтологічною, охоплюючи їх, і відкриваючи шлях до нового філософського синтезу. Тобто, “для того щоб зрозуміти “мужність” етично, слід спочатку розглянути її онтологічно” [182, с. 7]. “Мужність бути, – за визначенням Тілліха, – це етичний акт, у якому людина утверджує своє буття всупереч тим елементам свого існування, які протистоять її сутнісному самоствердженню” [182, с. 8]. Мужність, як екзистенціальну (з огляду на її психоемоційний та духовно-вольовий характер) та екзистенційну (з огляду на її приналежність до характеристики існування людської істоти) категорію, Тілліх поєднує зі специфічно християнськими чеснотами – вірою, надією і любов’ю. Таким чином, на його думку, ми можемо спостерігати процес переходу онтологічного аспекту мужності у віру (що містить також й надію), а етичного аспекту мужності – у любов, або ж етичний закон.

Застосування поняття “мужності” стало для Тілліха прекрасним засобом для онтологічного аналізу реальності, зокрема, для розгляду категорій “буття”, “небуття”, “тривоги”, “самоствердження” тощо. Тривогу Тілліх інтерпретує як “екзистенційне усвідомлення небуття” [182, с. 30]. Екзистенціалізм для нього стає “найбільш радикальною формою мужності бути собою” [182, с. 88], “засобом вираження тривоги відсутності сенсу і спробою прийняти цю тривогу в мужність бути собою” [182, с. 99].

Коли Гайдеггер говорить про передчуття власної смерті, його турбує не питання про безсмертя, а питання про те, що означає передчуття смерті для кожної людини у її життєвій ситуації. Коли К’еркегор звертається до проблеми провини, то спонукає його до цього зовсім не теологічне питання про гріх і прощення, а питання про можливість особистого існування в умовах особистої провини, стверджує при цьому німецько-американський мислитель [182, с. 101].

Історична роль Гайдеггера, як це доводить Тілліх, полягає у тому, що він здійснив екзистенціалістський аналіз мужності бути собою повніше, ніж будь-хто інший... Проте, саме з ранніх творів Гайдеггера – Сартр зробив такі висновки, які пізній Гайдеггер не прийняв. Філософію Сартра Тілліх взагалі вважає “радикальним екзистенціалізмом”. В його межах “мужність” – це самоствердження “всупереч”, а мужність бути собою – це самоствердження Я як самого себе. Але тоді, як вважає Тілліх, виникає питання: що таке це Я, яке утверджує себе? Радикальний екзистенціалізм відповідає: це те, що воно з себе робить. Тілліха така відповідь не задовольняє, Сартра ж навпаки – цілком влаштовує, тому що будь-яка інша відповідь обмежила би абсолютну свободу Я. Тут Тілліх переконує, що Я, відсічене від співучасті у світі, – це порожня посудина, чиста можливість. Ні самоствердження в якості частини, ні самоствердження в якості самості не виводять людину за межі багатоманітної тривоги небуття. Будь-яка мужність має явне чи приховане релігійне коріння. Адже релігія – це стан захопленості силою самого буття [182, с. 109], який і виявляється у вірі.

Далі свою позицію Тілліх описує у праці “Динаміка віри” (1957). У ній, як стверджує С. Лезов, Тілліх проявив себе як самий яскравий продовжувач класичної ліберальної теологічної систематики (від Шляєрмахера до Трельча) в ХХ столітті і як теолог, який свідомо прагнув виразити специфіку протестантської релігійності і описати те, що він сам називав “протестантським принципом” [95, с. 470].

Віру тут Тілліх розглядає у межах містичного та міфологічного досвіду людини. Завдяки методу кореляції Тілліх показує, що віра, як всеосяжний і центрований акт особистості, включаючи, з одного боку, “екстатичний”, а, з іншого, когнітивний зміст, є актом волі. Тобто, віра не є звичайним сплеском емоцій, а “співучастю у предметі свого інтересу усім своїм буттям” [183, с. 154]. Тілліх, на противагу Р. Бультману з його програмою “деміфологізації” Нового Завіту, стоїть на більш поміркованих позиціях стосовно значення міфу для релігійного світогляду. На його думку, “один міф може поступитися місцем іншому, але усунути міф з духовного життя людини неможливо. Адже міф – це сплетіння символів нашої граничної зацікавленості. Культ і міф зберігають життя віри” [183, с. 166].

Ці тези Тілліха згодом дістануть своєрідну інтерпретацію і в екзистенціалістській теології Джона Маккуоррі, зокрема, у переосмисленні ним творчості Р. Бульмана.

Містична віра, згідно Тілліху, є кінцевою метою довгого шляху від найбільш конкретних форм віри до того місця, де будь-яка конкретність зникає в безодні чистої божественності. Містицизм для нього не є виключно ірраціональним²². Віра, що руйнує розум, як вважає Тілліх, руйнує саму себе

²² “Там, де Гайдеггер вважав теологічні відповіді неможливими, Тілліх доводив не лише їхню можливість, але й необхідність, оскільки екзистенціально-феноменологічний аналіз буття, на його думку, й свідчить нам про нашу здатність володіти “містичним апріорі”. Містичне апріорі є досвідом сприйняття граничного в бутті та цінності, це “місце тотожності,

і людську природу людини. Тому не існує протиріччя поміж природою віри і природою розуму; вони взаємопов'язані. З цього Тілліх робить висновок про те, що “необхідно подолати відчуження віри і розуму від самих себе і один від одного, і що необхідно затвердити їх справжню природу і справжнє взаємовідношення в реальному житті. Це відбувається в досвіді одкровення” [183, с. 183].

Аналогічні погляди знаходимо і в екзистенціальній есхатології Говарда Слейта. Обидва мислителі доводять, що екзистенціальні, парадоксальні за своєю сутністю, феномени духовного життя, не виключають когнітивне, а доповнюють його. Так, філософська істина, на думку Тілліха, – це істина щодо структури буття; а істина віри – це істина щодо граничної зацікавленості людини. Для Тілліха “граничність філософського питання і граничність релігійного інтересу у певному сенсі тотожні” [183, с. 193]. Власне з їх поєднання, як пише це Тілліх, повторюючи Ясперса, й виникає “філософська віра”. Адже філософія, як вважає Тілліх, закладена у кожному символі віри. Гранична зацікавленість людини породжує в людині упевненість у вірі або сумнів у ній. “Сумнів долається не придушенням, а мужністю” [183, с. 198]. Під граничною зацікавленістю мислитель розуміє граничну пристрасть, яка не існує поза тілесною основою, навіть якщо ця пристрасть – виключно духовна. В будь-якому акті справжньої віри бере участь і тіло людської істоти, адже справжня віра – це пристрасний акт [183, с. 202]. Тілліховське поняття “граничного” суголосне і з категорією “граничної ситуації”, впровадженою К. Ясперсом. А розумінням віри як пристрасного акту Тілліх власне завдячує творчості К'єркегора.

К'єркегор для Тілліха виступає взірцем практичного релігійного мислителя, який використовував психологію, як метод, точніше як

яке існує між суб'єктом, який отримує досвід, і тим Граничним, яке з'являється нам в релігійному досвіді” [101, с. 194] – наголошує Т. Ліфінцева, посилаючись на Тілліха.

діалектичний опис деяких основних елементів людського існування, таких як “страх”, “відчай”, “індивідуальність”, “меланхолія” тощо. Значний вплив мала на Тілліха і К’еркегорова етика. Так віру Тілліх розглядає крізь призму любові та людських вчинків. Він доводить, що відокремлення віри від любові завжди веде до виродження релігії. “Любов – як єдність еросу і агапе – присутня у вірі” [183, с. 202].

Під впливом об’єктивних історичних обставин протестантизм, всупереч власній волі, як вважав Тілліх, сприяв розвитку незалежної моралі. Однак віра, позбавлена внутрішнього вираження і особистої співучасті у цих процесах, перестає бути живою. Щоби цього не сталося, людина має перебувати у стані “граничної турботи”. “Запозичуючи гайдеггерову категорію турботи, – пише Т. Ліфінцева, – Тілліх вибудовує ієрархію турбот: через звичайну турботу просвічує ще Гранична турбота. Релігійна турбота, згідно Тілліху, є граничною; вона позбавляє всі інші турботи їх граничної значущості і робить їх другорядними і обумовленими” [101, с. 198].

Гранична турбота – це предмет “нескінченної пристрасті і зацікавленості”, як свого часу доводив К’еркегор. Ці міркування перейняв і розвинув у своїй систематичній теології і П.Тілліх.

До екзистенціальної інтерпретації часу Тілліх вдається у праці “Кайрос” (виданої в 1922 році, а потім перевиданої 1948 року в цілком переробленому вигляді). Перше видання відображало досвід “особистого Кайросу” Тілліха після його участі у Першій світовій війні, зокрема, у Верденській битві – найбільш кровопролитній битві тієї війни. Як і більшість учасників тих подій, Тілліх пережив відчуття краху цінностей західної цивілізації, яке на той час домінувало у суспільних настроях і супроводжувалося численними душевними стражданнями людей. На друге ж видання цієї праці переважний вплив мала і праця Гайдеггера “Буття і час”, наступне знайомство Тілліха з американською філософською і теологічною традицією.

У цій праці Тіллїх використовує античне значення “кайросу” як справжнього часу, моменту просякненого і змістом, і сенсом, й потенційно придатного для екзистенціального тлумачення новозавітної історії про Ісуса Христа. “Кайрос у його унікальному і універсальному сенсі є для християнської віри пришестям Ісуса Христа”, – занотує Тіллїх [184, с. 231]. І це твердження Тіллїх вводить у контекст біблійного тексту, зокрема, сказаного Ісусом Христом: “Мій час ще не настав” (Іоан. 7, 6).

Ідеї, викладені Тіллїхом у цій праці, закликають кожного до такого усвідомлення історії, у якому людина починає відчувати особисту відповідальність за будь-який момент власного існування в світі. Таку ситуацію Тіллїх називає “теономною” не в тому сенсі, що Бог безпосередньо укладає її закони, але у тому сенсі, що подібна епоха, у всіх її формах, відкрита божественному і спрямована до нього [184, с. 231].

Тут ми підходимо до іще одного важливого питання, порушеного в екзистенціалізованій теології Тіллїха, а саме питання про те, яким чином християнство співвідноситься з секулярною культурою. Його розв’язанню присвячена праця “Теологія культури” (1959). У ній автор розглядає релігію, як аспект людського духу, і це зближує його погляди з екзистенціальним персоналізмом М. Бердяєва. Тіллїх слушно наголошує на тому, що “Східне християнство рано зробилося релігією містицизму і таїнств. Воно є типом релігії, який можна виявити повсюдно в історії: в релігії цього типу акцент робиться на присутності Священного, на сакральній містичній єдності з Божественним, на інтуїтивному відчутті Божественної присутності, яка виявляє себе в якості духовної глибини усього суцього в природі та історії. Це – релігія зримої краси, літургійної досконалості, теологічних роздумів, містичного екстазу, але не релігія соціальної і політичної дії та змін. Вона трансцендентує даний порядок речей, не намагаючись змінити його” [185, с. 370].

Разом з тим, Тіллїх ставить собі за мету показати, що “1) онтологічний метод має визначальне значення для будь-якої філософії релігії;

2) космологічний метод без онтологічного (як його основи) призводить до руйнування зв'язку між філософією та релігією; 3) на основі онтологічного підходу при обмеженому використанні космологічного методу філософія релігії сприяє примиренню релігії і секулярної культури” [185, с. 242]. Тут Тілліх віддає належне загальному характеру томістського підходу до філософії релігії, який полягає в наступному: раціональний шлях до Бога не безпосередній, а опосередкований. І заслуга томізму полягала у тому, що природа віри стала предметом серйозного обговорення. Аналогічної позиції дотримувався і представник екзистенціального томізму Жак Марітен.

Аналізуючи культуру, Тілліх виказує екзистенціально-історичне та екзистенційно-етичне, а не теоретичне розуміння релігії. Для нього Ісус Христос, принесений в жертву, “творить нову реальність, яку у вигляді спільноти в історії втілює Церква” [185, с. 265]. Мислитель також застерігає: “Біблія бореться за Бога проти релігії” [186, с. 438]. Звідси випливає, перший висновок екзистенціалізованої концепції релігії Тілліха про те, що безумовне домагання християнства співвідноситься не з християнською Церквою, а з тією подією, на якій Церква заснована. “Якщо вона, – на думку мислителя, – не підкоряється думці, проголошеній Церквою, то стає ідолоуклонницькою по відношенню до себе самої. Таке ідоловклоніння – її постійна спокуса саме тому, що вона - це носій Нового Буття в історії. У цій якості вона судить світ самим фактом своєї присутності. Але Церква теж належить до світу і підлягає суду, яким вона судить світ. Церква, яка намагається виключити себе з такого суду, втрачає право судити світ і справедливо засуджується світом. У цьому, – на думку Тілліха, – і полягає трагедія католицької церкви. Її поводження з культурою засноване на небажанні підкоритися суду, нею самою проголошеному. Протестантизм, принаймні теоретично, чинить супротив цій спокусі, хоча реально знову і знову по-різному у нього впадає” [185, с. 265].

Другий наслідок концептуального розуміння релігії Тілліхом полягає у зникненні розподілу між сферою сакрального і секулярного. Третій

– стосується співвідношення релігії та культури, де: “... Релігія – субстанція культури, культура – форма релігії” [185, с. 266].

Тілліх вважає, що культура повинна описуватися у категоріях руху, який є домінантним у часі відповідного історичного періоду. Дух панівного руху у його час був духом індустріального суспільства. І він містив у собі протест екзистенційного аналізу тогочасного трагічного становища людини. Щоправда, Тілліх вважає, що екзистенціалізм розпочався ще з Паскаля і був продовжений декількома профетичними умами у ХІХ столітті. Щодо ХХ століття, то у цей період екзистенціалізм, на його думку, лише досяг повної перемоги. Більш широко Тілліх визначає екзистенціалізм як “протест проти духу індустріального суспільства в межах цього суспільства” [185, с. 268]. Екзистенціальному мислителю, на думку Тілліха, потрібні особливі форми вираження, оскільки особисте існування не може бути виражене в термінах об’єктивного досвіду. “... підхід Шеллінга до існування реалізується через безпосередній особистий досвід християнина, традиційну віру, хоча і раціонально витлумачену. Для К’єркегора це – безпосередній особистий досвід переживання індивіда перед обличчям вічності, його особиста віра, хоча і витлумачена за допомогою витончених діалектичних міркувань” [185, с. 299]. “Ніцше, – ж, натомість, – виступає в ролі оракула, Шеллінг користується мовою традиційних релігійних символів, К’єркегор – парадоксом, іронією, псевдонімами, Бергсон – образами та інтуїцією, Гайдеггер змішує термінологію психології та онтології, Ясперс користується так званими “шифрами”, а релігійний соціаліст вдається до допомоги понять, зміст яких коливається між іманентним і трансцендентним. Всі вони б’ються над проблемою особистого чи “необ’єктивного” мислення і його вираження – і це тяжкий тягар екзистенціального мислителя” [185, с. 302].

Окремо охарактеризовує Тілліх і основні положення Гайдеггерової філософії: “Книга Гайдеггера “Буття і час” (“Sein und Zeit”) робить акцент не на визначеннях Буття як такого, або Часу як такого, – пише він у своїй “Теології культури”, – але містить опис того, що він називає “Тут-буттям”

(“Dasein”) і “Тимчасовістю” (“Zeitlichkeit”) темпорального та кінцевого існування. Він описує турботу (“Sorge”) як загальну характеристику Існування, або тривогу (“Angst”) як ставлення людини до Ніщо або страх смерті, совість, вину, розпач, повсякденне життя, самотність і т. і. Однак він знову і знову наполягає на тому, що ці характеристики – не “онтичні”, бо вони описують лише Людину, але, швидше, “онтологічні”, оскільки описують справжню структуру самого Буття” [185, с. 305].

Погляди Гайдеггера мали визначальний вплив на становлення Тілліхової “систематичної теології”, а такі категорії, як “тут-буття”, “буття до смерті”, “турбота”, “совість” перетворились на методологічну основу його теології культури.

Та все ж, Тілліх наголошує на тому, що відносини між сутнісною природою людини і її екзистенційним призначенням – це перше і основне питання, яке має поставити теологія, незважаючи на те, застосовує вона при цьому екзистенціальний аналіз, чи має справу з психоаналітичним матеріалом.

Найбільш вагомим представником глибинної психології Тілліх вважав З. Фрейда. Поширення та об’єднання двох рухів, екзистенціалізму та глибинної психології, на думку П. Тілліха, загалом має безмежну цінність для теології. Обидва вони, як це стверджував німецько-американський мислитель, привнесли в теологію те, про що вона завжди повинна була знати, але забула і приховала від себе. Вони допомагають заново відкрити незмірну глибину того психологічного матеріалу, який ми виявляємо у релігійній літературі протягом останніх двох тисяч років. І майже кожне глибоке прозріння, пов’язане з рухом душі, ми можемо знайти у цій літературі; класичним прикладом може бути “Божественна комедія” Данте, особливо, картини Пекла і Чистилища, взірці дантового опису внутрішнього саморуйнування людини у її відчуженні від свого сутнісного буття. По-друге, таким відкриттям може бути й заново відкритий сенс слова “тріх”, яке зробилося незрозумілим через ототожнення “тріха” з тими чи іншими діями,

які порушують встановлені умовності або не зустрічають схвалення в суспільстві. Гріх – це щось зовсім інше. Це – універсальне трагічне відчуження, засноване на свободі і долі усіх людей, і слово це не може бути використане у множині. Гріх, як стверджує це Тілліх, є відділенням, відчуженням людської істоти від її сутнісного буття – ось що це слово означає. І якщо ми знову, наново здобули цей першопочатковий сенс поняття гріха у результаті праці й винаходів вчених і дослідників, представників глибинної психології, то це, на думку П. Тілліха, є безумовно, великим дарунком, який надали теології глибинна психологія та екзистенціалізм.

І по-третє, саме глибинна психологія, на думку П. Тілліха, допомогла теології знову відкрити ті “демонічні структури”, що визначають нашу свідомість і наші рішення, що знову-таки дуже важливо. Це означає наступне: якщо ми впевнені у тому, що вільні в прийнятті свідомого рішення, ми можемо виявити, що з нами сталося дещо, що надало напрямку цим рішенням ще до того, як ми прийняли їх. У цьому заново зробленому відкритті і полягає твердження про ілюзорність свободи в тому абсолютному значенні, у якому вона використовувалася. Це – не детермінізм. Екзистенціалізм, безумовно, не детермінізм. Однак, екзистенціалізм, і особливо психоаналіз, а також філософія несвідомого загалом, на глибоке переконання П. Тілліха, знову привідкрили підхід до розуміння цілісності особистості, у якій вирішальним елементом аж ніяк не є тільки елементи свідомого ставлення до реальності.

Нарешті, четвертий момент, відзначений П. Тілліхом, і пов’язаний з попереднім твердженням, полягає у тому, що у християнській теології за допомогою екзистенціального розуміння реальності значною мірою може бути подолане й моралізаторство [185, с. 326 – 327].

Висновки. В методологічному плані П. Тілліху вдалося органічно застосувати екзистенціалістський категоріально-понятійний апарат у своєму теологічному мисленні для перевитлумачення духовних феноменів біблійного провозвістя. Християнську думку США він збагатив своєрідним

синтезом екзистенціалістської філософії і теології. Систематична теологія П. Тілліха була розбудована за допомогою к'єркегорівсько-гайдеггерівських понять і була новим взірцем модернізації протестантської неортодоксії.

З самого початку П. Тілліх концептуально не прийняв “теологію кризи” К. Барта, характерною рисою якої було протиставлення християнської віри і культури, незалежно чи вона є світською чи релігійною. Тілліх не прийняв і популярне в той час в протестантизмі бартіанське протиставлення “релігії” та “віри”, а поєднав їх завдяки поняттям “буття”, “тривога”, “мужність бути”, “гранична зацікавленість”, переосмисливши негативні та позитивні конотації їхнього сприйняття. Специфіка тілліховського оновлення протестантизму полягала у тому, що Тілліх завдяки застосуванню екзистенціалістської термінології модернізував протестантизм без відриву від тієї культурної ситуації в якій сам перебував. Його “теологія культури” прагнула виявити конкретний релігійний досвід, що знаходиться в основі культури в усіх її проявах. Релігія розглядалася ним як субстанція культури, а не як одна з її областей.

Тілліхова модернізація протестантизму знаходиться в одному ряду з екзистенціалістською модернізацією Жаком Марітемом католицизму, а Миколою Бердяєвим – православ'я. Підхід до принципу модернізації релігії у них один, а специфіка застосування, визначення та розуміння екзистенціалізму у кожного своя. Тим не менше, думка Тілліха перетинає кордони філософії, теології та психології, а його філософська, екзистенціалізована теологія прагне співвіднести між собою Одкровення і історичну ситуацію (“кайрос”), християнську віру і світську культуру ХХ століття. Тому і до поглядів Пауля Тілліха й сьогодні звертаються всесвітньо відомі теологи та філософи, а його “Систематична теологія” залишається найвідомішою “Суммою...” сучасного протестантизму.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Екзистенціалістська модернізація протестантизму в теології Пауля Тілліха / С. Л. Шевченко // Идеи. Философско списание: международно многоезично специално издание, Брой 1(5) – 2(6), година III, 2015, юни – ноември. – С. 79 – 92 [226].

Висновки до розділу 2.

Найзагальнішим висновком, який можна зробити внаслідок здійсненого дослідження є висновок щодо наявності очевидного тренду екзистенціалізації християнства та християнської теології у XIX – XX ст., який розпочався есеїстичною та проповідницькою практикою С. К'єркегора. Його ідеї стали етичним та духовним орієнтиром в “реформації християнства” та пошуку “справжньої віри” і в наш час. Філософсько-теологічна, або ж філософсько-релігійна спадщина С. К'єркегора суттєво вплинула не лише на розвиток філософії класичного екзистенціалізму; світоглядні основи його вчення щодо “нового християнства” (коли кожен має стати “сучасником Христа”) наскрізною ниткою вплетені і в процес переосмислення традиційних церковних догматів всередині протестантизму (К. Барт, Р. Бультман, Е. Бруннер, П. Тілліх, Д. Бонхьоффер), католицизму (Ж. Марітен, Е. Жільсон, К. Ранер) та православ'я (М. Бердяєв, Л. Шестов). Започаткована С. К'єркегором модель аналізу формоутворення людської свідомості в параметрах взаємодії її психоемоційних (тривога, страх, відчай, зневіра, сум) та духовних (хоча про них, зазвичай мовиться набагато менше) елементів, перетворилась на своєрідну методологію екзистенціального аналізу релігійного буття та релігійного мислення в прозахідній релігійній традиції. Його непрямий дискурсивний метод сприяв “воскресінню” духовного сенсу стародавніх біблійних текстів у новаторській авторській манері, актуалізації потенційної духовності людської істоти, творенню

теологічного фундаменту “нового християнства”, завданням, що залишаються надзвичайно актуальними і у наш час. У цьому ракурсі, сповідувані ним парадокс і абсурд навіть гносеологічно набувають позитивного сенсу у пошках “справжньої віри”.

Водночас, онтологізація інтенцій та категоріальної символіки С. К’єркегора М. Гайдеггером, разом з відповідними негативними наслідками, створила й новий методологічний прецедент екзистенційного розуміння та бачення шляхів розвитку християнської теології, який був широко застосований К. Бартом, Р. Бультманом, Е. Бруннером, П. Тілліхом, Д. Бонхьоффером, К. Ранером та іншими теологами у практиці осмислення та інтерпретації змісту біблійних текстів та розвитку теологічного мислення. В католицизмі експлікація гайдеггерівської методології в “антропологічному обертанні” трансцендентального томізму найяскравіше була представлена працями Карла Ранера, який використовував екзистенціалізований “трансцендентальний і антропологічний метод теології” при аналізі трансцендентного досвіду й обґрунтуванні вчення щодо “анонімного християнства”. Екзистенціалізована антропологія та релігійна етика Ранера виступили у якості головного компонента його варіанта неотомізму.

Здійснений у розділі аналіз дозволяє стверджувати й те, що існує щонайменше дві лінії розвитку тренду екзистенціалізації теології: к’єркегорівська та гайдеггерівська, які методологічно унаочнюються екзистенціальним та екзистенційним підходами до розуміння та інтерпретації біблійних текстів.

Перша з них представлена працями С. К’єркегора, Г. Марселя, Ж. Марітена, М. Бердяєва, друга – працями Р. Бультмана, Р. Нібура, П. Тілліха, Д. Бонхьоффера, Дж. Маккуоррі та інших мислителів.

Ідейний та методологічний вплив К’єркегора у творчості М. Бердяєва вилився у спробу модернізації ним православ’я на підставі розв’язання проблеми тлумачення екзистенціальної природи духовного. Мислитель переглянув традиційну християнську ідеологію в бік її олюднення,

витлумачуючи людське пізнання і віру як динамічні форми людського буття, як певну спрямованість людського духу. Вимога необхідності не пояснювати світ, а змінити його, насамперед внутрішньо, в духовному сенсі, змінивши і себе, виступає лейтмотивом і екзистенціальної етики, і екзистенціальної есхатології М. Бердяєва. Екзистенціальна діалектика Серена К'єркегора та Миколи Бердяєва безумовно справили й суттєвий вплив на розуміння Ж. Марітеном феномену неконцептуалізованості людської суб'єктивності. Ж. Марітен був й одним з перших інтерпретаторів екзистенціалізму, якому вдалося проникливо й аргументовано здійснити його розподіл на "екзистенціалізм академічний" та "екзистенціалізм екзистенціальний".

Виникнення, або ж, точніше, фіксація певного моменту у концептуалізації тренду екзистенціальної теології, як це було доведено в дослідженні, слід пов'язувати, насамперед, з працями Дж. Макуоррі та П. Тілліха, які своїм методологічним підґрунтям мали екзистенційну (гайдеггерівську) лінію екзистенціалізації теологічного мислення. У своїх працях "Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеггера і Бульмана" (1955) та "Принципах християнської теології" (1966) Дж. Маккуоррі концептуальне оформлення тренду екзистенціальної теології пов'язав з екзистенційно-герменевтичною теологією Р. Бульмана, викладеною у праці "Новий Заповіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного благовістя". Практика бульманівської деміфологізації християнства, герменевтичної інтерпретації біблійних текстів була визначена Дж. Маккуоррі моментом схематичного оформлення нового різновиду західної християнської теології.

Безумовним фактом, підтвердженим у дослідженні, є і той факт, що концептуальна трансформація ідей класичного екзистенціалізму в теологічному напрямку була суттєво уможливлена й працями Пауля Тілліха ("Екзистенціальна філософія" (1944 р.), "Мужність бути" (1952 р.) та "Сутність і значення екзистенціалістського мислення" (1956 р.).

Головна особливість філософсько-релігійної і теологічної позиції П. Тілліха була виявлена саме у контексті втіленого ним сміливого синтезу теології та екзистенціалізму, що збагатило філософську думку минулого століття цікавою екзистенційно-теологічною концепцією автентичності людського існування, яка знайшла відображення і у його систематичній теології, де екзистенціалізм став засобом вираження тривоги відсутності смислу та спробою прийняти цю тривогу у людську “мужність бути собою”. Намагаючись розв’язати проблему ціннісних пріоритетів автентичного існування людини в контексті трансформації її релігійного світогляду, П. Тілліх протиставив моралізму ХХ століття – “нову” мораль релігійної високодуховної людини; на противагу ж цинізму, відчаю, байдужості – спробував реанімувати традиційні цінності любові, віри, справедливості, свободи та людяності.

Основні ідеї розділу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології / С. Л. Шевченко // Україна в сучасному світі: виклики і можливості / Зб. тез Міжнарод. наукової конференції викладачів, аспірантів і студентів – К.: Акад. праці, соц. відносин і туризму, 2016. – С. 109 – 111 [244];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

РОЗДІЛ 3.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ ЯК ФЕНОМЕН ПОСТЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКОГО ЧАСУ

3.1. Есхатологія Говарда Слейта. Парадокс та екзистенціальний метод

Говард Александер Слейт є одним з найвідоміших представників сучасної теології та релігійної філософії. Протягом свого довгого життєвого і творчого шляху (помер 23. 01. 2010 р. у віці 90 років) він понад двадцять років незмінно очолював кафедру філософії в Університеті Маршалла; до кінця життя був почесним професором Університету Маршалла та Університету Південної Флориди; у 1993 – 1999 роках – членом Філософської асоціації Західної Вірджинії, а в 1966 – 1967 рр. та 1983 – 1984 рр. – її президентом; постійним членом Американської філософської асоціації, Американської асоціації університетських професорів, Американської академії релігії; довгий час був головним редактором серії “Сучасний екзистенціалізм” (Peter Lang Publishing). Поряд з науковою діяльністю Г. А. Слейт брав активну громадську участь в релігійному житті Методистської церкви в США, будучи висвяченим (1943 р.) в духовництво Методистської церкви в якості пресвітера (старійшини). Авторству американського мислителя належить ціла низка ґрунтовних філософсько-теологічних праць, значна частина яких присвячена проблемі впливу ідей С. К’єркегора, М. Бердяєва та екзистенціалізму загалом на формування сучасного теологічного мислення [554 – 562]. І цей вплив чітко простежується в екзистенціалістській (або “екзистенціальній” – у парадигмі розмежування класичного екзистенціалізму на екзистенційний та екзистенціальний варіанти) теології самого Г. А. Слейта.

Його ім’я відоме далеко за межами американського континенту. Ідеї Г. Слейта, Дж. Маккуоррі і Мерольда Вестфаля безумовно формують і

релігійно-філософське поле новітнього постекзистенціалістського мислення. Щоправда, на противагу неопротестантському спрямуванню поглядів Маккуоррі і Вестфалю, концепція Слейта уособлює і ортодоксальне крило сучасного християнства, оригінально увиразнюючи при цьому у наш час і екзистенціальну діалектику Миколи Бердяєва.

Г. Слейт є одним з найплідніших авторів, а серед екзистенціально думаючих філософів й богословів – чи не найкреативнішим й оригінальним мислителем. Поміж великої кількості його особистих праць (понад 30 монографій), присвячених екзистенціалізму та богослов'ю, в контексті досліджуваної нами проблеми слід у першу чергу назвати такі видання, як: “Актуальність парадоксу: діалектика розуму-в-існуванні” (1968), “Парадокс екзистенціалістської теології” (1971), “Час і його закінчення: порівняльна екзистенціальна інтерпретація часу і есхатології” (1980), “Філософія Мартіна Гайдеггера” (1983), “Розкриття своєї реальної самості: проповіді екзистенціальної релевантності” (1983), “Час, існування і доля: філософія часу Миколи Бердяєва” (1988), “Переоцінка К'єркегора” (1995), “Особистість, дух і етика: етика Миколи Бердяєва” (1997) тощо.

В українській історико-філософській та релігієзнавчій літературі фактично відсутні будь-які системні дослідження творчості цього американського мислителя. Виключенням є лише праці К. Ю. Райди “Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення” (1998) [153] та “Екзистенціальна філософія. Традиції і перспективи” (2009) [158], у яких він, аналізуючи працю Г. Слейта “Час і його завершення: порівняльна екзистенціальна інтерпретація часу і есхатології”, зазначає, що саме цей американський теолог “... запропонував реінтерпретувати базові поняття есхатології у ракурсі екзистенційних вимірів (поняття “часу”, “часових вимірів існування”, їх історичних змін та взаємозалежностей)” [158, с. 249].

У цьому ракурсі й постає проблема висвітлення та визначення ролі класично-екзистенціалістської методології у різних подібних синтезах та

новоутвореннях постекзистенціалістського мислення й постекзистенціалістських теологічних інноваціях. Зокрема, поняття “парадоксу” та екзистенціального методу в розумінні Г. Слейта у його праці “Парадокс екзистенціалістської теології” (1971), яка є своєрідним продовженням іншої, не менш важливої його праці “Актуальність парадоксу: діалектика розуму-в-існуванні” (1968) [555].

Визначення та застосування поняття “парадоксу” С. К’єркегором, а також етика та есхатологія бердяєвської екзистенціальної христології знаходять в концепції Г. Слейта своє специфічне переосмислення та якісне продовження.

Г. Слейт називає С. К’єркегора пророком свого часу, наголошуючи на тому, що останній побачив неадекватність будь-якої самозамкненої філософії розуму й віддав належне існуючій особистості. У своїх працях “Парадокс і екзистенціалістська теологія” та “Переоцінка К’єркегора” Г. Слейт переважно схвально оцінює ідеї С. К’єркегора щодо автентичного людського існування, його розробку та висвітлення екзистенційних проблем та їхнього впливу на релігійну свідомість і теологію.

Працю “Парадокс екзистенціалістської теології” Г. Слейт присвячує діалектиці віри, яка, на його думку, й має стати підставою для розумного існування сучасної людини. У час бурхливого розвитку наукового знання, коли і феномени віри, одкровення і воскресіння усіяко продовжують намагатися пояснити раціонально, Г. Слейт прямує зворотнім шляхом. Він не заперечує можливості розуму, але наголошує на його обмеженості у тлумаченні трансцендентного. Стосунки поміж людиною та Богом, на його глибоке переконання, визначаються не в межах логічного детермінізму, але іншим чином завдяки парадоксальній, абсурдній та непрямій комунікації поміж “Я” і “Ти”. Американський мислитель наголошує на важливості забезпечення того, що С. К’єркегор називає “непрямою комунікацією”, формою спілкування, яка передбачає такі речі, як образність, натяк, метафора, символ, поезія, притча, псевдометрія і парадокс [562, с. 14].

Подібною є й проблематика іншої, не менш важливої, праці Г. Слейта, присвяченої безпосередньо творчості датського мислителя “Переоцінка К’еркегора” (1995).

У своїй позиції щодо означеної проблематики Г. Слейт спирається у першу чергу на погляди Серена К’еркегора та Миколи Бердяєва, хоча й скрупульозному критичному аналізу у його працях піддаються ідеї та висловлювання Ісуса Христа, св. Павла, св. Августина, Блеза Паскаля, Карла Барта, Мартіна Гайдеггера, Пауля Тілліха, Еміля Бруннера, Альбрехта Річля та багатьох інших всесвітньо відомих представників релігійно-філософського і теологічного мислення.

У вступі до даної праці Г. Слейт наголошує на тому, що релігія людини є життєво важливою частиною її існування, що вона зачіпає багато аспектів її повсякденного життя, а отже, її віра може характеризуватися як самодостатній і своєрідний метод мислення. Проте, людське існування, як засвідчує цей мислитель, насамперед, має узгоджуватись з феноменом парадоксу, а людські “... знання, розум не можуть бути відокремлені від екзистенціальної суб’єктивності людини” [556, с. XII].

Для Г. Слейта насамперед парадокс Христа як Боголюдини додає особливої значущості парадоксу людського існування. На його думку, у Христі абсолютне і відносне зустрілися... Цей парадокс і надає нового виміру існуванню людини. “Християнство сповнене парадоксів, які інтелект не може зрозуміти; не тому, що християнство суперечить розуму і тому нерозумне, а тому що воно перебуває за межами розуму і, отже, піднесене” [556, с. XV].

Свого часу ще С. К’еркегор підкреслював парадоксальний характер і існування, і віри. Г. Слейт, переймаючи цю думку датського мислителя, у своїй праці розглядає детально феномен парадоксу в емпіричній, діалектичній (С. К’еркегор, К. Барт, П. Тілліх) та екзистенціалістській філософії і теології, а темами його дослідження стають “парадокс і екзистенційна перспектива”, “парадокс і екзистенціальний метод”, “парадокс

і екзистенційні проблеми” тощо. Звертається він і до проблеми співвідношення парадоксу й Біблійної теології: “парадоксу і спокутного Євангелія”, “парадоксу і доктрини Нового Завіту” тощо.

Аналізуючи погляди С. К’еркегора, Г. Слейт зазначає, що датський мислитель побачив у протиставленні скінченного і нескінченного основу напруженості існування людської особистості. Й проторував шлях філософії і теології у напрямку парадоксу, типу (моделі), який виходить за рамки як раціональної, так споглядальної та емпіричної безпечності з їхніми об’єктивуючими системами і шифрами. На думку Г. Слейта, С. К’еркегор розпочав справжню коперніканську революцію у релігійній думці свого часу, й зробив це настільки виразно, наскільки І. Кант свого часу зробив це у філософії. При цьому С. К’еркегор, на думку Г. Слейта, проклав новий шлях, з одного боку, для зародження і розвитку в двадцятому столітті нео-реформації в теології, а, з іншого, всерйоз застосував новий підхід до опису внутрішнього світу людини, створивши основу для подальшого розвитку й екзистенціальної теології, й філософії класичного екзистенціалізму.

Теологія дев’ятнадцятого століття дійсно за великим рахунком не убачила аж ніякої альтернативи поняттям первинності та іманентності Бога. Діалектика ж С. К’еркегора, як ствердив це Г. Слейт, призвела до надзвичайно глибинних змін у теологічному мисленні того часу.

У першій частині книги Г. Слейта “Парадокс і сучасна теологія” перша глава присвячена дослідженню парадоксу в емпіричній теології²³. За

²³ Для Г. Слейта уся справжня філософія і теологія мають бути діалектичними. Традиційно, як стверджує це американський теолог, вони розглядають основні питання в будь-якому з трьох метафізичних способів мислення:

- монізм;
- дуалізм;
- плюралізм.

центральною проблемою розуму і одкровення на сьогоднішній день, на думку Г. Слейта, криється давнє питання про те, що унікальний сенс біблійного одкровення може бути узгоджений з природною теологією або теїзмом, заснованих на відповідних типах філософського мислення. І перш ніж перейти до розгляду проблеми парадоксу в теологічному мисленні, він акцентує увагу на сучасних теологічних розробках, забезпечуючи певний фон для подальшого аналізу цієї тематики. Він пише про те, що свого часу німецький теолог Альбрехт Річль звернувся до проблеми історичності Ісуса так, щоб інтерпретувати віру в Христа як власне “ціннісне судження” про Ісуса. Згадує він і Фрідріха Шляйєрмахера, який, на його думку, систематизував емпіричний підхід в контексті сучасних проблем [556, с. 2].

На відміну від природної теології, сучасні теологи, спираючись на виключність одкровення Біблії, закликали до примату віри і само-відкриття Бога. Ганс Мартенсен прагнув до злиття іманентного спокутного Євангелія з гегелівським раціоналізмом. Карл Барт започаткував революційні зміни в християнській думці його працею “Послання апостола Павла до римлян” (1918), а також коментарем до Послання до Римлян, який акцентував увагу на перевазі “Христа віри” і нівелюванні потреби людини у Слові та Благодаті. Барт відстоював примат особливого одкровення [556, с. 3].

На рубежі дев’ятнадцятого століття Ф. Шляйєрмахер розпізнав слабкі сторони гуманістичної тенденції, пов’язаної з деїзмом, і в інтересах “підняття

На думку Г. Слейта, існують і три типи діалектики:

- Мислення, побудоване за принципом або/або;
- Мислення, побудоване за принципом раціонального синтезу протилежностей;
- Мислення, побудоване за принципом як/так.

С. К’єркегор, коли тлумачив сутність парадоксального рішення у виборі людиною своїх дій, як відомо, надавав перевагу першому з них.

християнського богослов'я на ноги респектабельності”, спробував підвести емпіричну основу під релігійне мислення, проте, тим самим й послабив його раціональну структуру. У цьому починанні, як стверджує Г. Слейт, Ф. Шляйермахер перебував під впливом не тільки пієтизму, але й ідей І. Канта, який підкреслював як найвизначальніший у релігійно-філософському мисленні примат моральної суб'єктивності. Але напів-пантеїстична, на думку Г. Слейта, “нова теологія” Ф. Шляйермахера, “про-пантеїстичний раціональний монізм Г. В. Ф. Гегеля” та “релігійно-філософський формалізм І. Канта”, наскільки вони відрізнялися один від одного, настільки ж й “сприяли” спотворенню сенсу християнського одкровення.

Першим, хто з екзистенціальних позицій узявся до його відновлення, на думку Г. Слейта, й був К'єркегор [556, с. 4]. У цьому зв'язку потрібно відзначити й те, що подібною реакцією на гегелівську філософсько-релігійну доктрину у дев'ятнадцятому столітті відзначалася й позиція таких представників ліберальної теології, як А. Річль, Е. Трельч і А. Гарнак, кожен з яких, на думку Г. Слейта, практично відмовився від будь-яких онтологічних основ для теології. І цим самим нівелювали значущість історичних елементів Нового Завіту²⁴.

Щоразу співставляючи погляди С. К'єркегора з ідеями інших теологів, Г. Слейт наголошував на непримиренності етичної позиції данського мислителя. Саме як моральну категоричність сприймає й оцінює Г. Слейт к'єркегорову критику лютеранства, лютерового “комфортного реформування” теології й християнства, яке також мало на меті зробити людське життя легшим. Критику С. К'єркегором лютеранської віри, яка за певних історичних умов у відповідності до висловлювання Великого Данця

²⁴ Гарнак, наприклад, на думку Г. Слейта, не спромігся оцінити значення есхатологічного характеру появи Ісуса і акценту на неминучій появі Царства Божого. Звідси й недостатня увага та піклування Гарнака трансцендентними вимірами Євангелія.

перетворилася просто на “фіговий листок, за яким люди почали ховатися самим нехристиянським способом”. Своєю критикою лютеранства С. К’еркегор, на думку Г. Слейта, й передбачив ту культурну квазі-християнізацію мас державною Церквою і залежність сучасного віруючого від вибіркового Милосердя, схильного нехтувати святістю. Тому то, на думку Г. Слейта, нас усіх й досі вражає к’еркегорова беззастережність у вчинках й моральних оцінках, й, зокрема, концепції Лютера щодо спасіння [556, с. 68]. Й схоластика, а згодом й Гегель, занотовує Г. Слейт у своїй книзі “Парадокс і сучасна теологія”, у відповідності до ідей Великого Данця найбільшою мірою винні у такому стані сучасного християнства, де “раціональне і догматичне знання поставлене попереду акту віри, любові і довіри...” [556, с. 69], а людина ж при цьому взагалі позбавлена права вибору. Проте, ці обидва типи реакції, ліберально-емпіричний і к’еркегорівський, допомогли зламати традиційне розуміння філософії лише як служниці теології. З одного боку, завдяки апелюванню до релігійного досвіду (Ф. Шляйермахер, Е. Трельч), історії та морального судження (А. Річль, А. Гарнак), а, з іншого, – завдяки сумнівам щодо самодостатності спекулятивного розуму (С. К’еркегор). С. К’еркегор, як це засвідчує Г. Слейт, тим самим й прагнув зберегти якісну своєрідність божественної трансцендентності.

Згодом К. Барт поставив під сумнів можливість примирення біблійної віри та грецької метафізики, і, прямуючи за С. К’еркегором, заявив про неспроможність розуму осмислити вічне трансцендентне. На противагу А. Річлю, який піддався на ідеалізоване уявлення про так званого “історичного Ісуса”, К. Барт наполягав на тому, що Ісус є чимось значно більшим, аніж просто пророком. Відновлення поваги до божественної трансцендентності К. Барт також побачив у к’еркегоровому протиставленні Бога і людини у їхньому парадоксальному взаємозв’язку. Багато хто згодом також завдяки бартовому розумінню прийшов до інтерпретації божественного трансцендентного як “Повністю Іншого”. А серед тих, хто став більш

“реалістичним” у своїх поглядах на гріховість людини і необхідність спокути, були й Рейнхольд Нібур, й Едвін Льюїс, й Уолтер Хортон та ін.

Загалом, Г. Слейт у своїх дослідженнях й, зокрема, у “Парадоксах екзистенціалістської теології” неначе намагається простежити шлях екзистенціалізації християнської теології у XIX – XX столітті. Сучасна теологія, стверджує Г. Слейт стала занадто людиноцентричною. І тому, на його думку, ми повинні бачити і розуміти, наприклад, головні відмінності релігійного суб’єктивізму Шляйєрмахера,²⁵ специфіку підходу до вирішення теологічних проблем А. Річлем та Гарнаком, особливості екзистенціальної суб’єктивності К’єркегора тощо.

Для Ф. Шляйєрмахера, як це зазначає Г. Слейт, “єдиний шлях, який, загалом, наше власне буття і нескінченне Буття Бога може поєднати у собі, знаходиться у самосвідомості”. Така позиція виключає у відносинах “Бог – людина” елементи містичного, емпіричного монізму і відволікає від якісної розбіжності поміж Богом і людиною, незалежно від їхньої подібності й потенційної можливості здобути єднання один з іншим. Це відволікає й від того, що Мартін Бубер і Карл Барт допомогли нам побачити більш зрозуміліше [556, с. 12].

²⁵ Від часу написання “Розмов про релігію, спрямованих до освічених людей, які знаходяться серед її недоброзичливців” – доволі провокаційної на той час книги, яка була справжнім викликом й намаганням змінити “культурну гордість доби раціоналістичного деїзму та ідеалізму”, Фрідріх Шляйєрмахер почав вважатися засновником новітньої теології. Проте, на думку Г. Слейта, Ф. Шляйєрмахер звертається лише до одного аспекту, а не до усієї особистості. І більше того, він погрожує знизити якісне трансцендентне слово в іманентних аспектах створення її людяності. А суб’єктивність С. К’єркегора, натомість, не виключає об’єктивної природи Слова в позначенні важливості його суб’єктивної значущості [556, с. 10].

Для Г. Слейта екзистенціальна значущість християнства саме і полягає у якісній відмінності між іманентним і трансцендентним. А збалансований екзистенціалістський підхід, на його думку, повинен охопити релігійні емпіричні фактори феноменологічно та посередницьки, однак, не догматично...

Не оминає у своїх роздумах Г. Слейт й праці Р. Отто, який, на його думку, вже у ХХ столітті увиразнив підхід Ф. Шляйєрмахера до богослів'я. У праці Р. Отто "Священне" й йшлося, як стверджує це американський теолог, про нераціональні почуття перед божественною могутністю (*numinous*), почуття людини з приводу жахливого, *mysterium tremendum*, та ідеї священного [556, с. 13]. На думку Г. Слейта, Р. Отто був більш помірним, аніж Ф. Шляйєрмахер по відношенню до теологічної діалектики відносин Бога і людини. Гармонія протилежностей, за Р. Отто, не може розглядатися як синтетичне монотонне злиття нескінченного і кінцевого, як у теології Ф. Шляйєрмахера. Р. Отто визнавав парадокс, який був близький його розумінню. Рудольф Отто, на думку Г. Слейта, проникливо бачив, як Ф. Шляйєрмахер помилився у проведенні аналогії поміж абсолютним і відносним і, особливо, у тому випадку, коли говорив про "почуття залежності" в емоційному плані [556, с. 14].

Загалом, емпіризм Р. Отто, на глибоке переконання Г. Слейта, міг бути реалізований у межах збалансованої екзистенціальної позиції.

У другій главі своєї праці "Парадокс екзистенціалістської теології", яка була названа "Парадокс і діалектична теологія" (з частини першої "Парадокс і сучасна теологія"), Г. Слейт й відзначає, що "на відміну від раціональної і емпіричної теології, популярних в минулому столітті, заслуга діалектичної теології полягає у тому, що вона визнала і прийняла всерйоз напругу протилежностей як даність теологічного мислення". Якщо С. К'єркегор підготував ґрунт для цього набагато раніше свого часу, то Карл Барт презентував цей підхід вже в теологічному мисленні ХХ століття. Саме Барт і Бруннер бачили протистояння між розумом і одкровенням, яке було

найгостріше відтворене у творчості К'єркегора, – зазначив Слейт. Аналізуючи погляди Великого Данця, американський мислитель й побачив у протиставленні кінцевого і нескінченного основу напруження психологічного стану існуючої особистості. Для К'єркегора людське єство, особистість й перетворились на парадокс, у якому “зустрілися” кінцеве і нескінченне. Самоперевершення людиною себе самої завдяки вірі й надає остаточну істину, можливість досягнути себе в “Момент”, який виходить за межу її скінченного й тимчасового існування. Для С. К'єркегора, як стверджує Г. Слейт, це й означає: “З допомогою Бога, я маю бути собою”. Віра у даному випадку неначе приймає парадокс християнства і знаходить новий координуючий центр, що замінює відчайдушну перспективу скінченності, яку раціоналізм здолати не може. Розум сприймає парадокс Христа як “абсурд”. Це, як Г. Слейт ствердив згодом, й спрямувало шлях філософії і теології у напрямку до парадоксу, типу (моделі), які “залишили межі і раціональної, і споглядальної та емпіричної безпечності з їхніми об'єктивуючими системами і шифрами”.

Тому сьогодні сучасне філософське й теологічне мислення далеко не обмежується давньогрецькими теоріями буття з їхньою іманентністю, ані сучасними емпіричними теоріями. К'єркегор, на думку Г. Слейта, й був одним з тих, хто у розбудові релігійно-філософського мислення виходив з “суб'єктивності, а не з суб'єктивізму, і був набагато чутливішим до впливу гріха на людину, аніж Ф. Шляйермахер [556, с. 21 – 22].

Г. Слейт не поділяє позицію інтерпретаторів, які співвідносять суб'єктивність С. К'єркегора з суб'єктивізмом Ф. Шляйермахера. Останній, на думку американського теолога, говорить про суб'єктивне як про феноменальний показник Абсолюту, а С. К'єркегор, навпроти, звертається до екзистенційної та екзистенціальної значущості Абсолюту. Г. Слейт акцентує увагу на необхідності збереження виявленої віри як певного аспекту екзистенціальної перспективи життя. Це є співзвучним тому, що С. К'єркегор називав зіткненням з Абсолютом, з тим, що для М. Бубера означало “Я – Ти”

відношення. Віра, за С. К'еркегором, включає у себе "сміливість бажати вічного щастя" і чекати на нього. Таким чином, для С. К'еркегора, як це стверджує Г. Слейт, "істина є сутністю", яка, по-перше, уособлює справжнє ество людської істоти, її сутність; а, по-друге, її внутрішню (духовну) силу. Спокутне Євангеліє означає одкровення, за допомогою якого людина перетворює свою справжню самість у Христі [556, с. 204]. Якщо у Ф. Шляєрмахера йдеться про егоцентричне володіння, то С. К'еркегор, на думку Г. Слейта, лише наважується подивитися на адекватність божественного Абсолюту, щоб подолати неадекватність людського погляду на сенс життя та його мету. Згідно з С. К'еркегором, людина, усвідомлюючи власну ницість перед Богом, і, водночас, плекаючи свою велич, тому що створена за Божою подобою, потенційно все ж таки розраховує на значиме існування й щасливу долю, проте дуже часто сама капітулює у вірі в якості трансформації нескінченного у кнечне. І цей момент також передбачає "діалектичну напругу", яка виражається в житті кожного конкретного індивіда тільки як парадокс зсередини його власного конкретного існування. Відчай у цьому випадку є як інтелектуальним, так і духовним, але виявляється у внутрішньому особистому протиборстві. Відчай може бути й прелюдією до віри [556, с. 23].

Одначе, наголошує Г. Слейт, коли С. К'еркегор говорить про вибір перед обличчям відчаю, він має на увазі, насамперед, спроможність самоперевершення людиною самої себе. Тому й прагнення С. К'еркегора полягало у бажанні спілкуватися у істинному християнстві, а не потурати штучній християнській культурі. І це провокувало його манеру триматися у якості очевидця, для якого непрямий сократичний метод дискусії й комунікації вбачався найкращим. "Чисто інтелектуальні зусилля, спрямовані на відкриття "істини", і поза опікою про дійсне засвоєння та передачу цієї істини були у цьому випадку просто непридатними. "Звернення" до іншого у цьому випадку повинно було бути зроблено не тільки до його свідомості, а й до його несвідомого, не просто до розуму, але й до серця" [556, с. 215]. Тому

С. К'еркегор, як стверджує це Г. Слейт, і говорить про людське “хвилювання у напрямку внутрішнього заглиблення”. Про специфічний внутрішній стан людської істоти, який може бути “прелюдією до віри”. “Віра, на його думку, не може відбутися завдяки метафізиці, яка її об'єктивує, догмі або ж науковому, об'єктивному вивченню Біблії. Швидше за все, слово як повідомлення щось “означає для мене”, воно є “безумовною умовою” бачення людиною самої себе у Божому відображенні” [556, с. 45].

У світлі цього ми бачимо, що відчай може також бути прелюдією до віри і паралельно, хоча і не ідентично, сократівському “невіглавству мудрості”. На відміну від більшості схоластів, і Микола Кузанський побачив цей аспект структури людського світовідношення ще у п'ятнадцятому столітті. Метою невизначеності, як згодом й почав вважати С. К'еркегор, може бути й справжня прихильність до віри, так само, як усвідомлення людиною скінченності існування й провини має важливе значення для покаяння. Віра, таким чином, є специфічним різновидом ризику або ж “парі”, як це казав Паскаль.

Хоча діалектичну напруженість між розумом і вірою необхідно визнати, екзистенційний підхід може бути більш збалансованим, вважає Г. Слейт, особливо, якщо ми враховуватимемо паскалівську повагу до розуму, незважаючи на небезпеку раціоналізму, якому чинили опір і Паскаль, і К'еркегор [560, с. 101]. У цьому сенсі Паскаль для Г. Слейта не є таким категоричним і руйнівним у його нападах на розум, як С. К'еркегор з його “абсурдом”, перед яким раціоналізм, на думку американського мислителя, стає цілком безпорадним.

Порушуючи питання про те, яким чином можна віднайти сенс завдяки “Найвищому Парадоксу Христа”, розуміння якого й досі породжує певне інтелектуальне напруження, Г. Слейт відзначає, що провісник екзистенціальної діалектики – Паскаль й побачив, у чому ж саме полягає спасіння, і чому воно “залежить не від гордих зусиль нашого розуму, а від простих уявлень про те, що ми дійсно можемо знати про себе”.

Методологічно це й означає не підпорядкування й не відмову від розуму, але його переорієнтацію. Адже у нашому тимчасовому житті ми не можемо бачити наш реальний стан поза божественним осяянням.

З огляду на таку логіку розуміння процесу усвідомлення й пізнання реальності, Г. Слейт схиляється до визнання правомірності думки Паскаля про те, що людина є – парадоксом для самої себе. З цією обставиною ослабкий розум людської істоти повинен змиритися, пише він у своїх працях. І в акті покаяння і визнання людиною її гріховної та конечної сутності і криється, на думку Слейта, позитивний сенс пошуків С. К'єркегором істинності єства людської істоти. Її психоемоційних станів, коли у серця наявні власні аргументи, невідомі розуму... Станів, у яких парадокс божественного одкровення надає сенс людському існуванню. У цьому моменті діалектична теологія та екзистенціальний підхід зустрічаються в одній і тій самій системі координат. І саме у цьому парадокс одкровення здобуває найбільшу актуальність [560, с. 113].

Спорідненість ідей Паскаля та К'єркегора Г. Слейт виявляє і у критиці ними ідеї доказів існування Бога природною теологією, адже, на думку Паскаля і Великого Данця, ці докази завжди виглядали занадто слабкими. І тим не менше, ідеї С. К'єркегора, як стверджує це Г. Слейт, на загал співмірні і з ідеями Дунса Скота, і з ідеями Вільяма Оккама, і з позицією Мартіна Лютера, Альбрехта Річля, Ернста Трельча, Адольфа Гарнака, Льва Толстого, Миколи Бердяєва, Карла Барта і Пауля Тілліха. Кожен з яких по-своєму сумнівався в достатності аргументів природної теології у доказах факту існування Бога.

Інтерпретуючи уявлення С. К'єркегора щодо співмірності людини і Бога, Г. Слейт стверджує, що вони визначалися, насамперед, не тільки загальноемоційним станом, але й пристрасстю, яка й надавала уявленням данського мислителя про екзистенцію парадоксальну форму розуміння. А істинне християнство у цьому випадку отримувало характеристику такої істинності в інтелектуальній формі парадоксу, прийнятним лише у моменті

віри *sub specie aeterni* (з точки зору вічності). Утім, і це, однак, не означало, на думку Г. Слейта, того, що “стрибок віри” у С. К’еркегора є настільки довільним, щоб бути повністю вилученим з розуму; і що людське “Я”, якому розум, почуття і уява підпорядковані, у своїх діях не самодостатнє, або ж не авторитетне. “Віра – це безпосередність після розмірковування”, – казав К’еркегор [420, с. 142]. І це, на думку американського дослідника, указує на його безпосереднє і діалектичне ставлення до Бога, оскільки за такої інтерпретації ми вступаємо, або ж межуємо з відношенням, або ж, точніше, вже з фактом “зіткнення духів, які зустрілися”. Це факт, або ж те, що ми розуміємо саме як співвіднесення віри з розумом-в-існуванні. Тому й віра у С. К’еркегора, стверджує Г. Слейт, розуміється як парадокс, бо покладається на “абсурдність” розуму, оскільки розум сам по собі не може зрозуміти, що замінює його, або ж те, що володарює над ним. С. К’еркегор, як стверджує Г. Слейт, говорить що “парадокс – це не поступка, але категорія, що виражає відношення поміж існуючим когнітивним духом і вічною істиною” [420, с. 118]. А к’еркегорівський “абсурдний стрибок” – це свого роду перехід від нейтрального, об’єктивного розуму до пристрасного, суб’єктивного розуміння власного відношення до себе та трансцендентного [556, с. 25]. І віра у цьому вимірі починає отримувати свій екзистенційний та екзистенціальний контекст, як той феномен, що містить у собі людську “сміливість бажати вічного щастя” і чекати на нього [420, с. 128, 182].

Підтримує Г. Слейт і думку С. К’еркегора про те, що необхідно пізнати себе, перш ніж братися за пізнання чогось іншого. Про те, що для людини це можливо зробити тільки через власний свідомий відчай і потребу Абсолюту, через Слово, яке й надає можливість довідатися про свою “справжню сутність”. Турбота про це, у відповідності до концепції С. К’еркегора, і є “хворобою до смерті”, яка може виявитися “хворобою до життя” за умови, що людина стоїть віч-на-віч перед істиною Абсолюту [556, с. 26], – стверджував американський мислитель.

Перед тим, як прийняти парадокс Христа, пише Г. Слейт, посилаючись

на С. К'еркегора, і дійсно треба оминати здивування перед прірвою поміж скінченим і нескінченим, прірву, яку у відповідності до вчення Великого Данця, і можна подолати у “якісній діалектиці абсолютного” через зустріч людського з божественним” [554, с. 172ff].

С. К'еркегор у цьому відношенні, стверджував Г. Слейт, бачив, як багато людей відчувають страх перед становленням власної особистості чи їхньою істинною сутністю. І тут “стрибок віри” С. К'еркегора за його сутністю вочевидь наближається до “парі” Паскаля, бо віра насправді у реальному житті є великою ризикованою справою, поверненням до чистого буття, до своєї істинної індивідуальності, яка для С. К'еркегора й розкривається у Христі. Тому Христос для нього – це не просто історична постать, певна картина, але й, насамперед, одвічне Слово. І у даному відношенні, як це стверджував американський мислитель, ідеї С. К'еркегора передували ідеям багатьох сучасних теологів, зокрема, тезам К. Барта, Е. Бруннера і Р. Бультмана, а також П. Тілліха і М. Бердяєва. “Бог”, на думку С. К'еркегора, є вічним, але Він існує тільки для віруючої, існуючої духовно людини, тобто, він може актуалізуватися лише у вірі.

Крім того, не існує “прямого переходу від історичного факту ... до вічного щастя”. І чи потрібне “сучасне диво”, як просто “подія з минулого?” [420, с. 201] – запитує С. К'еркегор. Оскільки вбачає екзистенційну та екзистенціальну значущість і факту відродження Христа, і факту його існування у свідомості християн у іншому, духовному вимірі. І саме Христос для нього – “наш вічний сучасник”. Тому і Г. Слейт, повторюючи С. К'еркегора, стверджує, що християнство є й завжди повинно бути богослов'ям, або ж теологією парадоксу [556, с. 62].

У четвертій главі своєї, аналізованої нами праці, Г. Слейт розглядає проблему парадоксу і екзистенціального методу. У певному сенсі ці поняття у нього співпадають. Парадокс, на думку американського дослідника, характеризує екзистенціальний метод в теології. У висвітленні цього важливого питання, він зосереджує увагу на мовних сферах: на ролі міфу і

проблемах семантики, а також на більш широкому гносеологічному обговоренні питання про безпеку раціональної акомодатії (приспосовування).

Роль міфу. Різнобарвна біблійна історія спокути, на думку Г. Слейта, не піддається гуманістичному редукціонізму. Сенсаційне надприродне не є ані сутністю, ані необхідною ознакою божественної спокути [556, с. 94]. У цьому контексті, на його думку, особливе місце займають міфи, які були покликані нагадати вірянам, що Бог був залучений у спеціальні події та їхнє значення. Міфи у переносному сенсі означають щось значуще. Вони, як це вважав Альбер Камю (“Міф про Сізіфа”, 1942), і створенні для уяви, щоби вдихнути в нас життя. У цьому сенсі і праці Рудольфа Бультмана серед когорти інших дослідників Нового Завіту були також присвячені також саме ролі міфічного вираження Писання в контексті його місця в історії і значення для зв’язку з сьогоденням [295, розділи 1, 3].

Г. Слейт погоджується з Р. Бультманом у тому, що міф слід розуміти не як дещо фіктивне, а як символічне, яке пізнається переважно раціональним або емпіричним шляхом, оскільки не має кращого способу висловити майже невимовне [556, с. 95]. При цьому, як вважає Г. Слейт, деякі богослови не розуміють, що Р. Бультман використовував історико-критичний метод *Formgeschichte* (історії форм, або метод аналізу форм) в інтересах збереження кериґми і відновлення принципів Реформації таким чином, щоби реконструювати комунікативний зв’язок з критичним розумом і екзистенціальною позицією у наш час [556, с. 96]. І хоча Р. Бультман запозичив критичні методи *Formgeschichte* у ліберальних богословів-емпіриків минулого століття, його, на думку Г. Слейта, не можна відносити до табору представників ліберальної теології, які надавали перевагу саме догматичній інтерпретації Писання. Радше, як стверджує це американський дослідник, Р. Бультамн разом з Р. Бартом і Е. Бруннером належить до нео-ортодоксального табору, бо культивує про-екзистенціалістську методологічну орієнтацію у теологічному мисленні. Водночас, замість кардинального усунення міфологічного мислення та інших “застарілих” його

форм, Р. Бультман, на думку Г. Слейта, і намагається виокремити з цього мислення усі смислові константи, усі смислові значення, не завдаючи їм шкоди, як це робили ліберали-теологи ХІХ століття.

Г. Слейт сходиться в думці з Р. Бультманом у тому, що у Євангелії, швидше, йдеться про добру новину спокутної події, у якій Бог приходять до людей в історії, і до нас у наш час. Це есхатологічне питання, пов'язане з історією, що перевершує її (історію – *С. Ш.*). Бог, у відповідності з релігійною теодицеєю, як стверджує це Г. Слейт, і діяв через Ісуса Христа, щоби надати людському існуванню сенс, схильність до мети і вічну долю водночас. Таким чином, Євангеліє інтерпретується не просто як історія про історичну постать Ісуса. А, насамперед, як певне послання Христом Віри, живого Бога Любові, який неначе споглядає в обличчя людям й рятує їх зараз й повсякчасно. Такою і є його екзистенціальна актуальність, як стверджує це Г. Слейт, посилаючись при цьому і на П. Тілліха. Актуальність Святого Письма вбачається, таким чином, не в Хроносі, а у Кайросі.

Прийнятний для С. К'єркегора “момент” зустрічі з трансцендентним Абсолютом, Р. Бультман, як стверджує це Г. Слейт, також адаптує, зберігаючи визначення С. К'єркегором Христа, як “нашого вічного сучасника” [554]. Те, що колись сталося, не замінює того, зауважує американський мислитель, що відбувається зараз в теперішній час нашого існування. На його думку, Р. Бультман, так само як і інші християнські мислителі екзистенційного спрямування, переконаний, що людське життя без Христа-посередника, занурюється у тривогу і страх, як це й зазначено у посланні св. Павла до Коринтян (I Кор 7:31, 32) [556, с. 97 – 98].

Р. Бультман насправді відкидає не тільки давньогрецьку концепцію розуміння людини, але й гностичну концепцію духу [294]. Дух у його розумінні не є формою розуму (*nous*) чи суцього (*ontos*), але душею (*pneuma*), або ж “подихом життя”. Це означає не втечу від світу, а те, що нове життя відкриває можливість якісно іншого світосприйняття й світорозуміння, а також можливість для людської істоти змінити своє власне конкретне

існування всередині світу. Дива й перед-існування Христа, як це стверджував Р. Бультман, означають, що Ісус інтерпретується не як звичайний Провозвісник в історії; його буття розуміється, перш за все, як персоніфікований Шлях з занепамого, гріховного існування до справжнього і переможного буття. У цьому зв'язку Г. Слейт й зазначає, що християнство є історичним феноменом, але, насамперед, в феноменалістичному, а не емпіричному об'єктивному сенсі. Релігія у її суспільному вимірі може набувати й статус феномену минулого часу, у той час як християнство залишається завжди явищем есхатологічного кшталту у трансцендентному сенсі його екзистенційної актуальності у наш час. Тому і Хрест у контексті даної символіки може означати, що силу гріха зруйновано, і воскресіння Христа є подоланням влади смерті саме у наявний момент існування кожної людської істоти. Таким чином, як стверджує це Г. Слейт, усе те, що відбулося в історії, є не таким важливим для Р. Бультмана як те, що відбувається у нашому теперішньому існуванні [556, с. 99].

Саме тому у екзистенціалістській теології міфологічні мислеформи й стародавні космологічні посилення пов'язані з тим, що вже колись “сталось”, тлумачаться екзистенційно й екзистенціально. Й, насамперед, для того, щоби людська віра мала можливість з усією силою “відбуватися” у наявному існуванні людей.

Р. Бультман, стверджує Г. Слейт, інтерпретує воскресіння, у першу чергу, як есхатологічну подію, і прагне захистити значення воскресіння як одного з аспектів кериґми, але все ж таки залишається дискусійною його спроба розглядати Воскресіння в контексті протиставлення *Geschichte* (історично екзистенційної події) та *Historie* (об'єктивного історичного факту).

Справжня віра, на його думку, це не емпіричність безпеки, а есхатологічне забезпечення екзистенційної значущості [294, с. 78]. Таким чином, “трансцендентний характер” Церкви виявляється ані в минулому, ані в майбутньому, а саме у даний час [293, с. 112].

Хоча погляди Р. Бультмана і повинні бути піддані критиці, проте його також необхідно поважати, стверджує Г. Слейт, оскільки Р. Бультман намагався відокремити есхатологічне від історичного на угоду визнання того, що воскресіння відбувається поза межами людського досвіду. Високо оцінюючи ідеї Р. Бультмана, Г. Слейт, тим не менше, піддає сумніву його версію новозавітної есхатології, вважаючи що остання повинна, передусім, інтерпретувати “вічне Слово більш конкретно, зокрема, з огляду на необхідність врахування людської мужності і досвіду”, які, на його глибоке переконання, до того ж відповідають їй за збереження значущості втілення. У той час, коли для реалістів і емпіриків погляди Р. Бультмана є взагалі неприйнятними, Г. Слейт опонує йому з іншої світоглядно-теологічної позиції, стверджуючи, що бультманівський світогляд є аж занадто трансцендентним, щоби бути по-справжньому екзистенціалістським. Тому погляди Р. Бультмана, на думку Г. Слейта, є менш значущими для повсякденного існування сучасної людини, аніж це у свій час припускав сам німецький теолог. Людина віри, на думку американського дослідника, належить конкретному існуванню та релігійному світогляду. І жоден з них не має загального емпіричного пояснення. Однак, обидва є частиною емпірії історії і життя. І Р. Бультман, як це вважає Г. Слейт, не правий, коли не сприймає історичний досвід серйозно, оскільки екзистенція вже сама по собі передбачає історичне посилення.

Цікавою є й слейтівська інтерпретація особливостей співвідношення релігії, психології, психотерапії та психіатрії.

Психіатрія, на його думку, може розглядатися у співвідношенні з релігією, “розмовляти з релігією і служити їй”, проте вона ніколи не може бути повністю суміжною з нею, не може бути заміною для неї. І тільки збалансований екзистенціальний підхід, на думку Г. Слейта, спроможний описати парадокс або напругу, що формують теологічну й релігійну думку, дозволити для служіння Слова використовувати психотерапевтичні методи з найбільш задовільними результатами. У цьому висновкові він спирається й

на Віктора Франкла, чия “йоготерапія”, на його переконання, може бути представлена як про-релігійний екзистенціалізований підхід до психотерапії, який доповнює психоаналіз з його глибокою повагою до пошуку людиною власної самості серед “екзистенційного вакууму”.

Важливими з огляду на предмет дослідження є й думки Г. Слейта щодо значущості ідей П. Тілліха, які з огляду на площину психології релігії він вважає навіть більш прийнятними, ніж ідеї К. Юнга. Пауль Тілліх, як стверджує це Г. Слейт, охоплює увесь спектр глибинної психології з екзистенціальної точки зору, зберігаючи при цьому глибоку повагу до концепту трансцендентності Бога. Висловлюючи повагу до переорієнтації поглядів пізнього К. Юнга, Г. Слейт зауважує, що вони потребують корекції у збалансованому екзистенціалізованому підході, який би зберігав діалектичну безперервність і дискретність божественного і людського. У розумінні Г. Слейта діалектичне питання не є ані (або/або) дихотомією, ані (як/так і) синтезом розуму, а тільки елементарним (і/і) парадоксом мінімальної цілісності у межах анонсованого розриву поміж нескінченним і скінченним [556, с. 19]. Утім, позиція К. Юнга в цілому розцінюється Г. Слейтом у якості загрозованої, оскільки “віддає перевагу досвіду перед вірою, приховуючи істинний сенс біблійної релігії”. Швидче за все, емпіричний елемент, на думку Г. Слейта, залишається феноменалістичним аспектом екзистенційного. Він вважає, що його збалансований екзистенціалізований підхід може охопити усю площину емпіричного, проте емпіричне не може перекрити усе екзистенційне у купі з його екзистенціальним (духовно-емоційним) контекстом. І це є аріогі його екзистенційного підходу, який враховує (як/так і) парадокс, й спрямовується на домінанту права життєвого вибору, який включає (або/або) віру і релігійну етику [556, с. 20].

У своїх, вище цитованих нами, двох працях діалектику С. К’еркегора американський теолог порівнює і з поглядами М. Бердяєва. У цих порівняннях Г. Слейт намагається проінтерпретувати “к’еркегорів або/або

парадокс” в контексті “і/і парадоксу” М. Бердяєва й застосувати ці постулати у власній концепції екзистенціальної теології. У розумінні Г. Слейта, не раціональний синтез, а екзистенційна напруженість діалектичних протилежностей робить парадокс (або/або) посередником більш доречним і актуальним для розуміння специфіки існування людини та її релігійної спокути.

У той час, як у сучасній теології стверджується, що деяку міфологічну мову можна відхилити як таку, що несе в собі застарілі форми мислення, Г. Слейт зауважує, що й це мислення усе ще залишається істотним для передачі основної правди, яка застаріти з часом не зможе ніколи. Микола Бердяєв, як це доводить Слейт, й говорив про те, що за міфами криються оригінальні явища духовного життя. До речі, П. Тілліх також інтерпретував християнський міф як найбільш переконливе вираження духовного досвіду людини. Тому й занотовує Г. Слейт у своїй праці те, що і М. Бердяєв, і П. Тілліх спорідненні з Р. Бультманом у екзистенціалістській перспективі, проте вони не співвідносять есхатологічні Божественні акти з емпіричними подіями, як це робить Р. Бультман.

Микола Бердяєв, на думку американського дослідника, обґрунтовує саме третій тип діалектики, який забезпечує й збереження своєрідності протилежностей. У даному випадку діалектичне мислення розуміється як збереження “напруженості мислення” на противагу раціоналістичним теоріям, які, зазвичай, об’єднують протилежності. Один з найвідоміших діалектичних дуалізмів й був характерний для філософії Платона – протиставлення буття і небуття. У сучасній філософії і теології подібним є протиставлення свободи та детермінізму. Утім, насправді, на думку Г. Слейта, скрізь доводиться, перш за все, мати справу з найбільш фундаментальною проблемою, а саме з дихотомією одиничного та множинного, окресленою ще у давньогрецькій філософії. І особливо це стосується взаємопов’язаних протилежностей, які, зрештою, й формують парадокси людського мислення [556, с. 57].

Г. Слейт намагається підійти до проблеми вирішення парадоксальності людського мислення не з позиції логіки, а екзистенційно й екзистенціально, вважаючи, що у даному аспекті йому допомогою стане діалектика М. Бердяєва (остання, як це стверджує американський мислитель, не лише не заперечує діалектику С. К'єркегора, але й усіляко покращує її).

Доречність та сутність парадоксу щораз й виявляється у новому виборі, необхідному для нашого існування, стверджує Г. Слейт у своїй праці “Актуальність парадоксу” [557]. Це і є або/або ситуації. Водночас, як вважав Микола Бердяєв, і або/або, і і/і передбачає напругу, завдяки якій ми, зазвичай, стикаємося з протилежними ідеями. Останні слугують основою діалектичності нашого мислення. Й “парадокс людського існування часто відбивається в напрузі – поміж ставленням людини до того, якою вона є, і якою вона має бути” [560, с. 20].

Апостольські послання відіграють істотну роль, як стверджував це М. Бердяєв; людина віри залежить від історичного доказу спілкування (*koinonia's*) в керигмі, яку вона також повинна інтерпретувати. Крім того, одкровення виявляється, принаймні посередницьки, у перевершенні меж досяжності або “граничній зацікавленості” людського духу тим, що виходить за межі емпіричного. Це явище має емпіричний характер, воно іще не “авторитетне”, але феноменалістично (*phenomenalistically*) (тобто, не як першоджерело, а як засіб (а) одкровення і (б) його інтерпретації) присутнє. Водночас, Г. Слейт переконаний, що ці відмінності, які розуміються діалектично, не повинні бути підставою для категоричного заперечення зв'язку християнської істини з загальним знанням і життєвим досвідом.

При обгрунтуванні власної теологічної позиції Г. Слейт й спирається на бердяєвські концепти “християнства, як релігії Боголюдства”, “Боголюдини” та “Боголюдяності”. Американський теолог доводить, що феномен втілення (Бога в Христі) не є ані чистим символом, ані безглуздою риторикою, ані терплячим примиренням, а є, незважаючи ні на що, саме

найдовершенішим й екзистенційно підтвердженим парадоксом, який проливає світло на всі інші парадокси обмеженого (через скінченність) існування людини [556, с. 101 – 103].

Р. Бультман і П. Тілліх, на думку Г. Слейта, у свій час “напали на теологів-лібералів” не в інтересах моралістичного емпіризму, але через занепокоєння й боротьбу за істинність людської автономії у Христі. Своєю теологічною позицією вони, на думку Г. Слейта, й намагалися зберегти спокутну автономію, притаманну теомії. П. Тілліх й адаптував для цього мову С. К’єркегора.

Г. Слейт відносить Р. Бультмана та П. Тілліха до представників “третьої школи екзистенціальної теології”, яка, на його думку, “позбавлена біблійного авторитаризму К. Барта і не зводиться до емпіричних ціннісних суджень Альбрехта Річля і Адольфа фон Гарнака”. Таким чином, застосований Р. Бульманом і П. Тілліхом екзистенційний метод, на думку Г. Слейта, й дозволив їм варіювати поміж обома таборами: табором теологів – лібералів з їхнім запереченням значення міфу і Карлом Бартом, який прагнув відновити його значення за допомогою догматичному методу.

Висновки. Таким чином, здійснене дослідження теологічних праць Говарда Слейта дозволяє зробити висновок про те, що у своїх інтерпретаціях філософсько-теологічної спадщини Серена К’єркегора, Альбрехта Річля, Ганса Мартенсена, Фрідріха Шляйермахера, Рудольфа Отто, Ернста Трельча, Адольфа Гарнака, Карла Барта, Мартіна Бубера, Микола Бердяєва, Пауля Тілліха Г. Слейт продовжує і своєрідно вибудовує лінію розвитку екзистенціалістської (екзистенціальної) теології, екзистенціального методу та екзистенціального розуміння, створюючи, таким чином, прецедент функціонування нового, постекзистенціалістського за своєю сутністю, підходу у розвитку християнської теології XIX – XXI ст.

Історично таке формоутворення релігійного мислення пов’язується Г. Слейтом, насамперед, з теологічною практикою С. К’єркегора, П. Тілліха і Р. Бультмана, внесок яких у розвиток екзистенціальної теології він вбачає у

“забезпеченні та новому тлумаченні кериґми у контексті конкретного людського існування”, у “налагоджуванні комунікативного зв’язку з сьогоднішнім різновидом культурного світогляду”; і з працями М. Бердяєва, який, на переконання американського дослідника, вчасно побачив небезпеку сприйняття головних аспектів кериґми у якості символів поза їхньою взаємопов’язаністю з історією, і сформулював новий підхід до розуміння Боговтілення, де людська доля, історія і мова відграють важливу роль у розкритті його смислу та значення у наш час. При цьому, як стверджує це Г. Слейт, екзистенціалізм Бердяєва є більш близьким по духу до релігійно-філософського концепту (як/так і) і до парадоксу багатозначності трансцендентного, іманентного й феноменологічного у мислеформах. У цьому відношенні, зауважує Г. Слейт, екзистенційна проблематика не може розглядається ані в якості імунітету до історії, ані в якості приділення уваги символічній ролі міфу в вираженні божественного діяння. Вона виявляється в етичному дуалізмі й присвячена проблемі Боговтілення як виявлення контакту, але не раціональної ідентифікації або недоцільного синтезу божественного і людського. У такому контексті критичне й екзистенціалізоване розуміння Писання не завжди є конкурентоспроможним, але найбільш корисними для теології й життєво значущим для сьогоднішнього дня [556, с. 104 – 105].

Основні ідеї підрозділу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Парадокс і екзистенціальний метод в інтерпретації Говарда Слейта / С. Л. Шевченко // Идеи. Философско списание: міжнародний багатомовний спеціальний науковий випуск. – Пловдив. Брой 2(4), година II, 2014, декември. – С. 78 – 85 [221];

– Шевченко С. Л. Переоцінка Сьорена К’єркегора в екзистенціальній теології Говарда Слейта / С. Л. Шевченко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство.

Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко(голова). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – Вип. 33 (46). – С. 107 – 112 [224];

– Шевченко С. Л. Феномен парадоксу в екзистенціальній теології Говарда Слейта: спроба переосмислення спадку К'єркегора / С. Л. Шевченко // Перші академічні читання пам'яті Г.І. Волинки: “Філософія. Освіта. Наука”. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 15 – 16 травня 2015 року. – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – С. 60 – 63 [241];

– Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія Говарда Слейта: репрезентація ідей С. К'єркегора та М. Бердяєва в сучасну добу / С. Л. Шевченко // Матеріали міжнародної наукової конференції “Традиція і культура. Людина в пошуках смислу” (18 грудня 2015 р., м. Київ, частина 1). – Київ, 2015. – С. 17 – 18 [243];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

3. 2. Теологія Мерольда Вестфалья: еволюція від екзистенціальної феноменології релігії до її екзистенціально-герменевтичного аналізу

3. 2. 1. Постать та ідеї М. Вестфалья в сучасній американській теології. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм М. Вестфалья у якості підґрунтя релігійної етики

Мерольд Вестфаль є відомим американським сучасним релігійним філософом і теологом, почесним професором філософії Фордхемського університету. Його феноменологія релігії та постмодерністські погляди методологічно спираються на філософію екзистенціалізму. Численні публікації американського мислителя, такі як “Бог, гріх і смерть: екзистенціальна феноменологія релігії” (1984), “К’еркегорова критика розуму та суспільства” (1991), “Становлення самості: інтерпретація к’еркегорової “Заключної ненаукової післямови” (1996), “Подолання онто-теології: до постмодерністської християнської віри” (2001), “Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу” (2004), “Левінас і К’еркегор в діалозі” (2008), “К’еркегорова концепція віри” (2014) та інші праці присвячені різноманітній тематиці, і, зокрема, аналізу взаємозв’язку екзистенціалізму, феноменології, постмодернізму та християнської думки, проблемі подолання онто-теології, осучаснення християнства, – загалом практично невідомі в Україні.

М. Вестфаль був організатором, натхненником та відповідальним редактором таких відомих бестселерів, як “Сучасність і розчарування нею” (1992), “К’еркегор в постсучасну добу” (1995), “Постмодерністська філософія та християнська думка” (1999) тощо.

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 Вестфалья” (2009) відкриває стаття редактора цього

видання – Кейт Пат “Презумпція невинності: Пророча філософія релігії Мерольда Вестфалья”, в якій Вестфаль визнається “одним з найбільш креативних і впливових феноменологів релігії за останні два десятиліття” [510, с. 3]. Дослідниця ставить М. Вестфалья на один шабель з Карлом Рашке, Марком Тейлором, Чарльзом Вінквістом, Едіт Вишгород і Джоном Капуто. Останній, до речі, є близьким другом Вестфалья 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. Він прагнув не тільки коментувати європейську філософію, але й використовував її в якості “сировини” для розробки однозначно американського різновиду філософської теології. А 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 їх традиційними релігійними і богословськими темами, бо виникли під впливом культурних і соціальних перетворень нового часу у Новому Світі. Насамперед, йдеться про “теологію культури” П. Тілліха, “екзистенціальну есхатологію” Г. Слейта, “екзистенціальну феноменологію релігії” М. Вестфалья тощо.

Відомість у якості феноменолога М. Вестфаль здобув після виходу у світ праці “Бог, гріх, смерть: екзистенціальна феноменологія релігії” (1984) [615]. Ця книга стала вагомим внеском у філософію релігії, зокрема, в розуміння суті релігійності як такої. Використовуючи феноменологічний метод, розроблений Морісом Мерло-Понті і Полем Рікером, М. Вестфаль спробував продемонструвати, що людина не обов’язково має бути віруючою, щоби

зрозуміти релігійний досвід. Звертаючись до творів С. К'єркегора, М. Гайдегера, З. Фрейда, Ф. Достоєвського, Ф. Ніцше і Л. Толстого, М. Вестфаль спробував довести, що провина (гріх) і смерть є загалом центральними проблемами людського існування, а сприйняття Бога феноменологічно неухильно зближує різні релігійні конфесії.

Для М. Вестфалья “мистецтво розуміння” (феноменологічне, а згодом й герменевтичне) є альтернативним підходом в філософії релігії, завдяки якому свою описову філософію релігії він відрізняє від традиційних оціночних і пояснювальних підходів. На перших сторінках своєї праці він запитує: “Що це означає бути релігійним?” [615, с. 1]. Це питання наскрізною ниткою пронизує усю його книгу. М. Вестфаль ставить завдання зрозуміти релігійне життя, інтерпретуючи його різні прояви. В оцінці того, чим не є описова філософія релігії, американський мислитель звертається до континентальної європейської філософської думки. Зокрема, праці Ф. Шляйєрмахера “Промови про релігію, спрямовані до освічених людей, які знаходяться серед її недоброзичливців” (1799), яка, на думку М. Вестфалья, “є першим серйозним кроком до створення... описової філософії релігії” [615, с. 3]. З цієї праці він й запозичив розуміння того, що завдання тлумачення може бути більш плідним, аніж питання віднаходження істини. Для М. Вестфалья Ф. Шляйєрмахер був передвісником своєрідного пантеїзму, засновником феноменології релігії. Щоправда, М. Вестфаль був далеко не першим серед американських мислителів, яких зацікавила спадщина відомого німецького філософа, теолога та проповідника. Зокрема, вже згадуваний представник екзистенціальної теології в США Говард Слейт у книзі “Парадокс екзистенціалістської теології” (1971) також звертався до згаданої праці Ф. Шляйєрмахера, відзначаючи її доволі провокативний характер, завдяки якому Ф. Шляйєрмахер у Старому Світі й почав вважатися засновником новітньої теології [докладніше див.: 556].

Поряд з поглядами Ф. Шляйєрмахера, М. Вестфаль пише і про “історичний прецедент”, про беззаперечний внесок у становлення описової

феноменології релігії І. Канта. У І. Канта він запозичує розрізнення феноменального і ноуменального, з якого випливає ідея про те, що Бог, свобода і безсмертя не належать до феноменального світу, що вони не є фактами нашого сприйняття в науковому досвіді. Як стверджує М. Вестфаль, “не кожен затятий атеїст здатен заперечити, що є релігійні явища, і що вони можуть бути описані. Було б природно назвати такий опис феноменологією релігії” [615, с. 3].

Друге місце за значущістю серед подібних “історичних внесків” М. Вестфаль відводить Г. В. Ф. Гегелю. На його думку, саме використання Гегелем терміну феноменологія було призначене для систематичної спроби розуміння людського досвіду, для опису його структури і динаміки зсередини самого досвіду. М. Вестфаль, як экс-президент товариства Гегеля в США, є й одним з найвидатніших сучасних американських коментаторів Гегеля. Перше серйозне монографічне дослідження М. Вестфала було присвячене саме Гегелю – “Історія та істина в феноменології Гегеля” (1979) [614], зокрема, докладному тлумаченню його “Феноменології духу”. В іншій праці “Гегель, свобода і сучасність” (1992) М. Вестфаль співставляє погляди Гегеля з ідеями таких мислителів, як Е. Гуссерль, Г.-Г. Гадамер, В. Панненберг, П. Тілліх. У цій праці М. Вестфаль застосовує тезу про те, що філософія Гегеля окреслює дилему релігії та суспільства, можливо, більш чітко, аніж будь-яка інша філософсько-релігійна концепція [617].

Від Гуссерля М. Вестфаль переймає розуміння “інтенційності” та поняття “*epoche*” (в феноменології Е. Гуссерля під терміном “*epoche*” розуміється утримання від судження про існування або не існування певних об’єктів досвіду – *С. III*).

Посилаючись на погляди І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля і Е. Гуссерля, М. Вестфаль описову філософію релігії називає феноменологією релігії. Й зазначає при цьому, що залишається “у великому боргу перед кожним з цих мислителів” [617, с. 4]. Проте, методологічна та спекулятивна специфіка

їхніх систем залишається для нього складною і суперечливою, й, зрештою, він відмовляється посилатися на будь-яку з цих концепцій у процесі тлумачення специфіки релігійного життя.

Описова філософія релігії, згідно М. Вестфалю, не повинна бути приналежною до будь-якої конкретної філософської традиції, або ж різновиду наукового дослідження релігії за зразком експериментальні науки. Адже ці науки, на думку американського мислителя, займаються, насамперед, причинним поясненням, а не розумінням предмету дослідження. “У філософії дії можна знайти дві більш гнучкі відповіді. Одна повинна сказати, що ми пояснюємо, але не причинно. Інша, має сказати, що ми пояснюємо причинно, але не в строгому, тобто, експериментальному сенсі причинного пояснення” [617, с. 7], – пише у цьому зв’язку М. Вестфаль. В праці “К’єркегорові критика розуму і суспільства” (1987) причинне дослідження релігії М. Вестфаль називає “логікою божевілля” [616]. Тому, на думку американського теолога, методологічні рефлексії ніколи не зможуть остаточно замінити досвід.

До тих філософів, які безпосередньо беруть участь у розробці описової філософії релігії, М. Вестфаль відносить і П. Рікера. Американського мислителя цікавить, насамперед, “інтерпретація життєвого досвіду” П. Рікером, зокрема, ставлення останнього до релігійного концепту провини. М. Вестфаль бере за взірць рікерову “чисто описову феноменологію”, яка, на його думку, дозволяє віруючій душі “мовити”. Сучасні дослідники доводять, що для М. Вестфалю “пророча філософія релігії повинна також говорити критично проти абсолютизму недосяжних універсальних основ і проти реальності, розрахованої на обман і помилки в цілях гноблення і маніпуляції. У більш широкому сенсі, нова версія філософії релігії Вестфалю перевитлумачує філософську герменевтику Поля Рікера, посилюючи в більш жорсткій формі рікерівську динаміку розрізнення герменевтики пошуку і герменевтики підозри” [510, с. 4].

М. Вестфаль у конструюванні своєї концепції феноменології релігії прагне використовувати і навички з “ремесла живописця і актриси” (для М. Вестфалья у той час, “коли велика актриса грає Леді Макбет, вона інтерпретує досвід останньої у своїй театральній грі; і успіх її залежить від якості її інтерпретації та сили²⁶ (співчутливої) уяви. Вона внутрішньо переживає досвід героїні такою мірою, що сама перетворюється на леді Макбет, хоча в реальності цього не відбувається. Аспект уяви при інсценізації ніколи повністю не подолати. Спонтанність початкового досвіду (у нашому випадку релігійного життя) ніколи просто не дублюється. Тим не менш, велика актриса відчуває (переживає) мотивацію та наміри Леді Макбет, і зображує її вчинки та її подальші страждання. При цьому і вона, і її аудиторія починають краще розуміти леді Макбет) [615, с. 11]. Посилаючись на П. Рікера, М. Вестфаль доводить, що і його мета полягає у тому, щоби просто “дозволити віруючій душі висловитись”, а для цього потрібне вміння вправного слухача. Адже, як вважає мислитель, “якщо я добрий слухач, те, що у нас є спільним, видається більш важливим, аніж те, що ми маємо в конфлікті” [615, с. 11]. Тут погляди М. Вестфалья перегукуються і з філософією релігії Карла Ранера, зокрема, працею останнього “Слухачі слова”, в якій людина за самою її внутрішньою природою визначається як потенційний слухач можливого Одкровення Бога в історії [511].

Здатність розрізняти описову філософію релігії від оціночних і пояснювальних підходів і охарактеризувати її позитивно за допомогою використання образів митця, актора, і вправних слухачів, на думку М. Вестфалья, не гарантує остаточного успіху в пошуку відповіді на запитання про те, “що ж саме означає бути релігійним”, хоча й забезпечує той режим роботи, в якому філософська рефлексія стає надзвичайно плідною.

²⁶ Тут М. Вестфаль використовує слово “powers”, яке може бути перекладене і, як “сила”, і як “релігійний екстаз”.

Вагомий вплив на становлення поглядів М. Вестфалю мав і Моріс Мерло-Понті, зокрема, його “Феноменологія сприйняття”. М. Вестфаль поділяє думку французького мислителя про те, що “суть філософії полягає в перенавчанні дивитися на світ”. Для того щоб це відбулося, ми повинні, вважає М. Вестфаль, позбутися звичної для нас моделі сприйняття світу. Американський філософ релігії наголошує, що втеча від світу реального у власну самосвідомість як основу всесвіту, послаблює зв’язок людини з різноманітними явищами простого життя, які, власне, й пов’язують нас зі світом. Тут він має на увазі “чисту свідомість” чи “чисте існування”, якими оперують філософи, не зважаючи на носіїв цієї свідомості, на людину. Аналогічно він ставиться і до таких різновидів “релігійної свідомості”, якою теологи спекулюють, відриваючи її від простої віруючої людини. Для М. Вестфалю це і є онто-теологія, з якою він запекло бореться, наслідуючи у цьому М. Гайдеггера. Власне тому у праці “Підозрілість і віра: релігійне застосування сучасного атеїзму” (1998) він й стверджує, що такі філософи-атеїсти як Ф. Ніцше, К. Маркс і З. Фрейд можуть розповісти християнам, а також іудеям і мусульманам те, чого ті просто не можуть сказати самим собі. І ми сьогодні, переконує М. Вестфаль, маємо зізнатися, що в нашій релігії багато чого поставлено на службу нам самим, щоб забезпечувати нас усім – від землі наших сусідів до готового відчуття мети [619].

Критично М. Вестфаль ставиться і до “винесення за дужки” науковим пізнанням усього загадкового, таємничого, містичного, загалом не зрозумілого, яке є щоразу присутнім у повсякденному житті людини. “Коли ми хочемо вивчити значення міфу для релігійного життя, якщо ми вчені, а не митці, – як стверджує американський мислитель, – ми ризикуємо потрапити в халепу” [615, с. 14]. Бо для вченого у кращому випадку міф – це звичайна нісенітниця, а у гіршому – абсурд.

Для М. Вестфалю показовим є і досвід Шеллінга у його монументальному вивченні міфології, внаслідок якого німецький мислитель зазначав, що бажання до пояснення приносить з собою і спокусу

“придушувати, знецінювати, зменшувати, або обрізати” предмет дослідження, тим самим спрощуючи наше пояснення. М. Вестфаль, зі свого боку, наголошує, що ми зможемо по-справжньому розуміти міфологію тільки у тому випадку, коли ми будемо вправними слухачами. На його думку, таким взірцевим слухачем і був З. Фрейд. Виключно унікальне уміння З. Фрейда, на його переконання, і полягало в отриманні від своїх пацієнтів такої інформації, яка надавала можливість побачити, або ж відчутти, що ж насправді відбувається у їхньому особистому досвіді, при цьому відчутти непомітно для самих пацієнтів. Мовою М. Вестфалья це означає, що З. Фрейд міг уважно слухати й інтерпретувати складну “міфологію” психічної хвороби пацієнта. Для М. Вестфалья “логічне обґрунтування для цієї процедури очевидне, і аж ніяк не обмежується патологічними розмірами досвіду. Усі ми захоплені бажанням побачити те, що ми хочемо бачити, і не побачити того, чого ми хочемо аби там не було” [615, с. 15].

Здолати таку тенденцію М. Вестфалью й допомагає звернення до творчості Г. В. Ф. Гегеля,²⁷ С. К’єркегора та Ф. Ніцше. Досвід С. К’єркегора спонукає його уважніше прислухатися до попередження про те, що насправді існує велика різниця поміж розумінням об’єктивного значення доктринальних положень і розумінням суб’єктивного сенсу життя. На думку М. Вестфалья, об’єктивне розуміння може бути лише необхідною умовою для суб’єктивного розуміння, а не навпаки.

М. Вестфаль вважає, що необхідно, по-перше, вчитися у С. К’єркегора не плутати відносно просте завдання розуміння об’єктивних значень з набагато більш складним питанням для особистого розуміння – питанням про те, що ж означає насправді бути релігійним, і, по-друге, продовжувати

²⁷ Проблема поєднання діаметрально протилежних поглядів Гегеля й С. К’єркегора у філософії М. Вестфалья ґрунтовно висвітлюється у статті Вільяма Десмонда [докладніше див.: 320].

припускати можливість поглиблення нашого розуміння релігійного життя незалежно від того, чи є ми релігійними, чи ні.

Своєрідно трансформує М. Вестфаль і “герменевтику підозри” П. Рікера. Якщо у останнього “підозра” означає критичне ставлення до інтерпретації сутності та смислу тексту, то М. Вестфаль використовує термін “підозра” в соціально-культурній площині, зокрема, в якості критичного ставлення до справжності проявів релігійності та релігійного життя. До “школи підозри”, з якої М. Вестфаль запозичував ідеї і для власних побудов, сам американський філософ відносить Ф. Ніцше, З. Фрейда і К. Маркса. Як зауважує у цьому зв’язку вітчизняний дослідник Р. Соловій, інтерпретуючи рецепцію ідей “герменевтики підозри” П. Рікера у філософії релігії М. Вестфалья, ці “атеїстичні мислителі нагадують християнам про необхідність постійної самоперевірки, вони кидають виклик усталеним ідолам і забобонам, а також пасивному ставленню християн до проблем бідності, гноблення, воєн та інших форм соціальної невлаштованості, що мають місце в нашому суспільстві” [докладніше див.: 171].

М. Вестфаль вважає, що включити до переліку вище згаданих мислителів необхідно і С. К’еркегора з його обстоюванням пристрасної віри, істинного благочестя, яке полягає в “чесній підозрі” щодо самого себе, тобто, у самоіронії. В світлі саме цих ідей варто, на думку М. Вестфалья, й розуміти більшість праць датського мислителя. Однак, як це зазначає М. Вестфаль, проблема тут виникає в іншому плані. На його думку, підозра, будучи інструментом в руках затятих пророків або ж войовничих безбожників, зазвичай, використовується для оціночних, а не описових цілей. Водночас, згідно з М. Вестфалем, кожен запит в релігійних питаннях, доступність якого обмежена емпірично, обов’язково повинен бути заснований на “методологічному атеїзмі”. Тут М. Вестфаль розуміє підозру як критику, до якої свого часу вдавалися Ф. Ніцше та С. К’еркегор щодо християнського світогляду. І він використовує її в своїй екзистенціальній феноменології релігії аналогічно тому, як П. Рікер прагнув включати фрейдистську підозру

в феноменологічну інтерпретацію релігії. Психоаналіз, як стверджує у своїй робочій гіпотезі М. Вестфаль, за своєю сутністю є іконоборством, незалежно чи є віруючим, або ж невіруючим сам психоаналітик. Руйнування або “знищення” релігії таким психоаналізом може бути аналогом віри, очищеної від будь-якого ідоловклоніння.

Тут Вестфаль є послідовником Пауля Тілліха, який також описував значення глибинної психології для сучасної теології, і так само, як і М. Вестфаль, вважав З. Фрейда її найвизначнішим представником.

Та все ж, як підкреслює сам М. Вестфаль, його власний проект сягає корінням у критику Гегелем доказів існування Бога, зокрема, висловленого ним припущення, що “ми не знаємо Бога”, а отже, це “дозволяє говорити лише про наше ставлення до нього, яке виявляється в релігії, а не у Самому Богові. Це не передбачає теології як вчення про Бога, хоча це, звичайно, припускає вчення релігії” [615, с. 21]. Те, що має на увазі Гегель, доводить М. Вестфаль, є кроком назад від того, що І. Кант назвав “трансцендентальною метафізикою” в “іманентній метафізиці”, кроком назад від справжнього дієвого опису людського досвіду до релігійно-філософських заяв [615, с. 21].

Намагаючись залучити континентальну спадщину у власний проект філософії релігії, М. Вестфаль зіткнувся і з проблемою інтерпретації змісту філософсько-релігійної традиції. Зокрема, з інтерпретацією спадщини давніх греків, того сократичного способу мислення, що впливає з глибокої внутрішньої потреби “пізнати самого себе”, і, з іншого боку, тієї практики філософствування та розуміння світу, яку Аристотель перетворив на розкіш панівного класу. Наше власне “подолання печери”, наше просування до виходу з неї, починаючи з безпосередності щоденної залученості у проблеми існування, зазначив американський мислитель, за наставника сьогодні “має взяти Сократа, а не Аристотеля” [615, с. 22].

У наш час, як це стверджує М. Вестфаль, ця проблема найкраще відтворена у творчості М. Мерло-Понті, який феноменології Е. Гуссерля як науковій дисципліні протиставив альтернативу у вигляді екзистенціальної

феноменології, у якій описовий компонент є не самоціллю, а засобом розуміння екзистенційних проблем. “Як і у нашому використанні моделі митця, Мерло-Понті звертає увагу на роль споглядання (*theoria*) чи роздумів неупередженої істоти щодо можливості її існування...” [615, с. 23], – зазначив американський мислитель.

Ознайомившись з вченням М. Мерло-Понті, М. Вестфаль переймає і його подвійний радикальний спосіб філософського переосмислення та перевірки не просто наших переконань і тверджень про світ, але й способу розуміння нашого сприйняття світу, завдяки якому ми бачимо і відчуваємо його таким, яким він є даним нам “зараз-і-тепер”. М. Вестфаль прагне до розуміння ефективної участі людини у світі, щоб превалювати над фактичністю нашого існування, бути керманічем власного життя. З цього приводу він зауважує: “Знаючи, наскільки це важливо, Мерло-Понті весь час вказує нам на філософські рефлексії в описовому режимі в якості активної боротьби проти такого роду інертного життя. При цьому він приводить нас до вічного джерела найкращого філософського натхнення, до Сократа” [615, с. 23].

М. Вестфаль вважає, що релігійний філософ і теолог не повинні симулювати проповідництво, або ж пустопорожній дискурс. Вони, на його думку, повинні бути найкращими проповідниками, “поетами релігії” на взірець С. К’єркегора, на подобу його думки про те, що уся його праця як автора “спрямована до християнства, до проблеми, як стати християнином, в прямій або непрякій полеміці проти жахливої Ілюзії, яку ми називаємо християнським світом” [563, с. 331].

М. Вестфаль трансформує к’єркегорівське “Як стати християнином?” у “Що означає бути релігійним?” К’єркегор заперечує Декартове *Cogito* як трансцендентне Его, яке існує поза обмеженнями часу і традиції. У цьому моменті, на думку М. Вестфалья, к’єркегорові міркування цілком схожі з антиреалістичним перспективізмом І. Канта. Тобто, для М. Вестфалья, з одного боку, є значимими аргументи теїстичного антиреалізму І. Канта, який

підтверджує те, що людина справді не Бог; а, з іншого, аналогічне твердження С. К'єркегора про те, що існування – це тільки система для Бога. Виходячи з цього, М. Вестфаль прямує до наступного висновку: “Наші кращі теорії на сьогоднішній день, в тому числі теологічні, в самій їхній структурі, а не тільки в деталях, є помилковими ...” [618, с. 167, 176].

Таким чином проблеми, порушені в “герменевтиці конечності” св. Павлом і С. К'єркегором, розрізнення І. Кантом космо-теології та онто-теології, визначення М. Гайдеггером усієї історії західної метафізики онто-теологічною, знайшли сучасне вираження в постекзистенціалістській, постмодерністській інтерпретації релігії М. Вестфалья. Змішування рис онтології і теології, тобто, філософського дискурсу про Буття і богословського дискурсу про Бога, на його думку, призводить до онто-теології, яка постулює вияв власної присутності як абсолютного сенсу і абсолютної істини. Для М. Вестфалья це вияв “гордині людського розуму”, завдяки якому філософи і теологи прагнуть “зазирнути за Боже плече” [622, с. 52].

Власне одним зі своїх завдань М. Вестфаль і ставить завдання подолати онто-теологію²⁸. Цьому і присвячена його праця “Подолання онто-теології: до постмодерністської християнської віри” [623]. У ній американський мислитель звертається до ранніх теологічних лекційних курсів М.

²⁸ Докладніше див.: Соловій Р. Проект Мерольда Вестфалья та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 133-144 (у статті один з підрозділів називається “Рецепція М. Вестфалем критики онтотеологічної метафізики М. Гайдеггером”) [169]; Соловій Р. Виникаюча церква. – Черкаси: Коллоквиум, 2014. – 328 с (підрозділ 3.6.1 називається “Критика “онтотеології” М. Вестфалем”) [170].

Гайдегера²⁹, аналізує його працю “Буття і час” і відмічає важливість гайдеггерівського “герменевтичного розвороту”.

Розглядає М. Вестфаль концепцію М. Гайдегера в контексті ідей його попередників (І. Канта, Ф. Шляєрмахера) та послідовників (Г. Гадамера, Ж. Дерріди) тощо. При цьому він акцентує увагу на тому, що на формування поглядів М. Гайдегера мав С. К’еркегор, а за марбурзького періоду і Р. Бультман з його “деміфологізацією”. У своїй праці М. Вестфаль наводить вислів М. Гайдегера: “Моя феноменологія, на відміну від Сартра, не є ніцшеанським, анти-християнським світоглядом. А є чимось зовсім іншим” [623, с. 40]. Тому, “на думку М. Вестфалья, критика М. Гайдегера не спрямована проти Бога Біблії, перед яким люди падають на коліна, моляться та якому приносять жертви. Це не відмова від теїстичного дискурсу, а заперечення метафізичної традиції, яка редукує поняття Бога до рівня засобу пояснення реальності, цілковито приступного людському розумінню” [169, с. 135].

Загалом “Подолання онто-теології ...” це збірник статей М. Вестфалья, логічно пов’язаних між собою та присвячених різним питанням витоків постмодерністського тлумачення релігії з позицій методології “герменевтики підозри”, “герменевтики скінченності”, “радикальної герменевтики”, “психоаналізу” та “екзистенціалізму”. Автор аналізує, критикує, полемізує, переосмислює погляди, як на його думку, найяскравіших представників цих напрямів (“збурювачів приспаної свідомості”) та їх послідовників, – Ф.

²⁹ Мова йде про повоєнні лекційні курси під час його приват-доцентури у Фрайбурзі під загальною назвою “Феноменологія релігійного життя”, які склалися з таких частин, як “Введення в феноменологію релігії” (1920 – 1921), “Августин і неоплатонізм” (1921) та “Філософські засади середньовічного містицизму” (1919 – 1920) тощо.

Шляєрмахера, Ф. Ніцше, С. К'єркегора, М. Гайдеггера, Г. Гадамера, Ж. Дерріда та інших відомих мислителів³⁰.

Звертається у своїх працях М. Вестфаль і до поглядів швейцарського теолога Карла Барта. Зокрема, у шостому розділі однієї з своїх найголовніших праць “Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу” (2004) – “Барт. Як все-таки говорити про Бога. Аналогія віри” М. Вестфаль стверджує, що К. Барт бачив себе в якості свого роду наступника Августина в його захисті Божественної благодаті і свободи проти пелагіанства. Тобто, на думку автора, сучасність для К. Барта була епістеміологічним пелагіанством. К. Барт, як зазначає американський дослідник, виступав категорично проти зведення інакшості Бога до звичайної людської істоти. Твердження ж Л. Фейєрбаха про те, що “теологія стає антропологією”, для самого К. Барта було неприйнятним. Звідси й випливала його стійка полеміка з ліберальною теологією (Ф. Шляєрмахер, Ч. Річль, Е. Трельч), спрямована, зокрема, проти їхнього історизму і психологізму [626, с. 143 – 144]. І кожного разу у цій полеміці К. Барт прагнув поставити рух і

³⁰ В книзі “Подолання онто-теології: до постмодерністської християнської віри” кожний підрозділ (1. “Подолання онто-теології”; 2. “Гайдеггерові “теологічні” ранні праці”; 3. “Герменевтика як епістемологія”; 4. “Присвоєне постмодернізмом”; 5. “Християнські філософи і коперніканська революція”; 6. “Тотальність і скінченність в герменевтиці Шляєрмахера”; 7. “Позитивний постмодернізм як радикальна герменевтика”; 8. “Батько Адам і його ворогуючі сини: інтерпретація герменевтичного повороту в континентальній філософії”; 9. “Деконструкція і християнська теорія культури: нарис присвоєння”; 10. “Сміючись над Гегелем”; 11. “Дерріда як теоретик природного права”; 12. “Віра як подолання онтологічної ксенофобії”; 13. “Надлишок божественного: Бог, який приходить після”; 14. “Ніцше в якості теологічного духовного ресурсу”) присвячений окремій проблемі і, водночас, є продовженням попереднього.

дію Бога в історії за межі досяжності історичного дослідження. Іншими словами, подія одкровення, за допомогою якої ми начебто дізнаємося про Бога, на думку К. Барта, є дивом, а не продуктом історичного процесу, і в силу самого факту не може бути ані визнаною, ані поясненою завдяки історичному знанню. Історичний Ісус, тобто, Ісус доступний в історичному дослідженні, є, з богословської точки зору, абстракцією, в якій людина і тимчасове були відрізані та ізольовані від божественного і вічного. Таку позицію К. Барт обіймав не заради традиціоналізму, як наголошує американський дослідник, а заради утвердження трансцендентності Бога у акті одкровення [626, с. 145].

В питанні осмислення взаємовідносин людини з Богом сучасні мислителі, як це вважає М. Вестфаль, стикаються з проблемою виникнення “когнітивного дисонансу при порушенні рефлексивної рівноваги”. Для попередження цього порушення М. Вестфаль застерігає й від філософської зарозумілості, й від зарозумілості духовної. Останнє означає, що і в теологічному мисленні не повинна зникати людина з її екзистенційними та екзистенціальними (психоемоційними та духовними) проблемами, а її вірування – перетворюватися на ідоловклоніння, проти якого боролися і С. К'єркегор, і Ф. Ніцше.

Бог, якого ми можемо усвідомити (“зустріти”) після подолання такої зарозумілості, як стверджує це М. Вестфаль, і є Богом Августина, але у гайдегтерівському екзистенціалістському розумінні³¹.

Наголошує М. Вестфаль і на тому, що його погляди не є критикою монополії атеїстичного постмодернізму, і, тим більше, цинічного нігілізму. Тут американський мислитель стверджує, що Бог Августина перевершує

³¹ Докладніше див.: Westphal M. Augustine and Pseudo-Dionysius: Negative Theology as a Break with the Onto-theological Project / Westphal, M. Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – P. 93 – 114.

(виходить за межі) уявлення доби середньовіччя. На його думку, саме за допомогою августинівського Бога, М. Лютер і С. К'еркегор підняли потужний протест проти тоталізованого (всеохоплювального) мислення їхнього часу [623, с. 274]. Водночас, М. Вестфаль стверджує і те, що Августин має відношення до тієї традиції, яка прагне зробити всю реальність зрозумілою для людського сприйняття. Однак августинів підхід у цій традиції був виключно інтроспективним, а воля здобула першість над розумом [докладніше див.: 165]. В уявленні М. Вестфалья, “Августин неначе ретельно прочитав праці Гайдеггера, Левінаса та Маріона й дізнався, що ми маємо сприймати Бога як містерію, яка перевищує мудрість Греків, що ми повинні думати про Бога як про голос, який перевершує уяву незвідним зв'язком і не піддається розумінню, і що ми повинні думати про Бога як про дарунок любові, який перевершує не лише образи, але й поняття, за допомогою яких ми тлумачимо Бога” [623, с. 284].

У інших зарубіжних дослідженнях філософський проект М. Вестфалья розуміється як “постмодерністський варіант віри”. При цьому головна увага приділяється трьом формоутворюючим напрямкам думки М. Вестфалья: “аргументації постмодерністської віри”, осмисленні “постмодерністської самості”, і “баченні Бога, звільненого від ланцюгів онто-теологічного розуміння” [376].

М. Вестфаль і дійсно одним з перших у США поставив запитання: “Чи є постмодерністська філософія та християнська думка настільки діаметрально протилежні, щоби “ніколи їм не зійтися””? Або ж: “Чи є різні постмодерністські філософії, незважаючи на їхнє світське походження, відкритими для релігійної культури?”

Щоби надати відповідь на ці запитання, М. Вестфаль у своїх філософських міркуваннях і зосереджує увагу на проблемах, які стосуються “інакшості”, “потойбічності” постмодерну і трансцендентності релігійної думки; прагне переосмислити значення постулату божественної трансцендентності для різних способів людського самовтілення. Ретельно

досліджуючи природу і структуру постмодерністської християнської філософії, яка у розумінні мислителя нероздільна з екзистенціалістською та феноменологічною традицією, М. Вестфаль обстоює думку про те, що постмодерністське мислення пропонує незамінний інструмент для переосмислення християнської віри. Безпосередньо звертаючись до філософії С. К'єркегора, М. Гайдеггера, П. Рікера, Ж. Дерріди та інших мислителів, він намагається представити нове розуміння постулата про трансцендентність Бога у теїстичному контексті.

Досліджуючи особливості впливу ідей С. К'єркегора на постмодерністську філософію, він підтверджує живу присутність його ідей в сучасній теології та філософській думці. Зокрема, М. Вестфаль обстоює концепцію, згідно з якою смерть класичної парадигми самості не вимагає відмови від суб'єктивності та внутрішнього світу людини, а "індивідуалізм" і "ірраціоналізм", які так довго пов'язувалися з ідеями С. К'єркегора – далеко не остаточна відмова від спільноти і роздумів, а потужний протест проти патологій самовдоволеної сучасності.

У 2014 р. Вестфаль видав працю "К'єркегорова концепція віри", яка остаточно підтвердила те, що постмодерністську канву його поглядів визначає екзистенціалізм. Цю особливість зазвичай обходять дослідники його творчості. Проте, на нашу думку, саме вона й засвідчує приналежність роздумів М. Вестфалья до постекзистенціалістського мислення.

Сам постмодернізм М. Вестфаль інтегрує, як ще одне вираження "герменевтики скінченності", призначене нагадувати людині, що вона не є Богом. У цьому відношенні, як стверджує Вестфаль, "позитивний постмодернізм" пропонує щось на кшталт нео-к'єркегоріанської критики розуму від імені віри. І тут дійсно, американський представник екзистенціальної теології, класифікує С. К'єркегора³² як "рішуче

³² Датському мислителю присвячені більшість праць М. Вестфалья [414; 616; 621; 628; 631].

постмодерністського” мислителя, який критикує аксіому фундаменталістів, у відповідності до якої саме завдяки “розуму людина спроможна досягти істини, виходячи зі спогадів та земної ситуативності” [622, с. 61]. Постмодерністський внесок у пророчу філософію релігії, пропонуючи ще один варіант “*Fides quaerens intellectum*” (вірую, щоб зрозуміти), для М. Вестфалю за жодних обставин не має бути “*Fides quaerens securitatem*” (вірую задля спокою). Тому він й стверджує, що постмодерністська критика, яка ставить під сумнів істинність релігійного дискурсу, для багатьох дослідників занадто “складна для розуміння, зокрема, в її позитивному імпорті релігійної рефлексії” [620, с. 127].

Позитивність постмодернізму, на думку американського мислителя, саме і полягає у рецепції та переосмисленні ідей С. К’єркегора і Ф. Ніцше, постаті яких він вважає кращими серед когорти представників “радикальної герменевтики”. Г. Гадамер і Ж. Дерріда, П. Рікер і М. Фуко, на думку М. Вестфалю, лише запропонували радикальну герменевтику, а С. К’єркегор і Ф. Ніцше – ще більш радикальніший взірець останньої. “Обидва мислителі, як стверджує М. Вестфаль, – рішучі постмодерністи. Обидва здійснили герменевтичний розворот, і кожен розробив свою власну складну герменевтику скінченності, доповнену руйнівною герменевтикою підозри” [623, с. 143]. Підкреслює він й те, що боги С. К’єркегора і Ф. Ніцше є різними: для першого – це Бог Біблії, Авраама, Ісака та Якова, для іншого – Діоніс, Бог божевілля. Проте, на шляху до самореалізації “позитивність цих постмодерністів, – на думку М. Вестфалю, – повинна прийняти форму релігійної віри. ... Кожен з них витрачає багато часу і зусиль, займаючись викладом тлумачення людського існування, в термінах якого віра і має сенс. Вони добре знають, і ніколи не забувають, що ці інтерпретації всього лише інтерпретації, і що їм не вистачає безпосередності і повноти для відповіді на усі запитання сучасності... Проте, усі ці інтерпретації ретельно феноменологічні в описовому сенсі ... [623, с. 144].

Утім, для самого М. Вестфалю “радикальну герменевтику найкраще ілюструє складне (заплутане) походження меланхолії данця”. Американський мислитель критично ставиться до монологічної діалектики Ф. Ніцше, у якій “тріумф платонічної інтуїції над сократичним діалогом”, на його думку, зробив німецького мислителя самотнім, але далеко не божевільним. Самотність Ф. Ніцше, зазначає М. Вестфаль, перетворилась на екзистенційний корелят його думки, на заперечення та відкидання “інакшості” у спілкуванні людини з Богом. С. К’єркегор, навпаки, як це стверджує М. Вестфаль, прагнув викласти умови та можливості “зустрічі” віруючого з Богом. Діалогічна й екзистенціальна діалектика С. К’єркегора передбачає й іншого суб’єкта, інше “Я”, а також спілкування з Богом як “Я” з “Ти”, зауважує М. Вестфаль. “К’єркегор протиставляє натовп (за Ніцше) як колективне відображення “інакшості” одиничному, самоті, щоби відкрити людині її реляційну сутність, яка не є ані субстанцією Спінози, ані монадою Ляйбніца, та протиставити цю сутність радикальній інакшості Бога і ближнього. Це, зрештою, й дозволяє вітати іншого у нашому житті, що робить к’єркегорів постмодернізм більш радикальним, аніж постмодернізм Ніцше” [623, с. 145 – 146].

Спадщина Ф. Ніцше, на думку М. Вестфалю, не має ресурсів для розробки моральної критики сучасності не тому, що там не вистачає гносеологічних заперечень, а тому, що її автор – “алергічний до інакшості”. С. К’єркегор, усупереч Ф. Ніцше, на думку М. Вестфалю, у сповіданні добротності маскує найгірші вади, не відмовляючись від співчуття і любові, й навіть доводить, яке значення для людського процвітання має саме така форма людського спілкування. В силу своєї фундаментальної готовності відшукати децентралізовану (автентичну) самість (“екзистенцію”), яка готова сприймати інакшість ближнього не в якості об’єкта, але й у якості суб’єкта, С. К’єркегор, на думку М. Вестфалю, має моральні ресурси, необхідні для критики сучасного морального картезіанства, його гасел розміщення себе в

центрі індивідуального та колективного таким чином, щоби у першу чергу забезпечити собі владу і багатство у якості найважливішої мети життя.

М. Вестфаль стверджує у своїй праці, що “як і давньоєврейські пророки до нього та Е. Левінас після нього, С. К’еркегор є філософом *shalom*, а не *polemos*”³³, тобто, данський мислитель, на думку М. Вестфалья, указує той шлях до постмодернізму, який підриває основи війни поміж націями, класами, расами і родами [623, с. 146].

Визначальним для самого М. Вестфалья у його розумінні поглядів С. К’еркегора є й висновок останнього про те, що саме християнство є, зрештою, доконечно необґрунтованим. І кожний теолог, як це вважає М. Вестфаль, на свій розсуд тлумачить цю тезу Великого Данця. Так, Лессінг зробив свій висновок про те, що християнство через це повинно бути взагалі відхилене, Гегель – прагнув до його кардинального переосмислення і т. і.

М. Вестфаль припускає й навіть наполягає на істинності даного твердження С. К’еркегора. Але, зі свого боку, запитує: “А ким все-таки було призначено розум на посаду арбітра Істини та Реальності?” [623, с. 154]. У розумінні американського мислителя відповідь на це питання приховане в радикальній скінченності, яка спонукає завжди людське розуміння приймати на себе цей “почесний титул”. Але для християнства, як це зазначає М.

³³ Шалом (івр. שָׁלוֹם) – на івриті означає *мир*. Слово може означати як мир між двома сутностями (наприклад, між Богом та людиною або між двома країнами), так і внутрішній світ або ментальний баланс індивідуума. “Полемос” (грец. Πόλεμος) – слово грецькою мовою, що означає *війна, битва*. Слово може означати – боротьбу, протистояння. В онтології Гайдеггера поняття “полемос”, запозичене в Геракліта, розуміється як “Auseinandersetzung” – “протистояння”. “Протистояння – це не бійка, не спроба встановити перевагу, а спосіб, яким речі самовизначаються і розкривають свою сутність, це боротьба значень. Спротив в протистоянні – умова розуміння” [докладніше див.: 359].

Вестфаль, людське розуміння не є Божественним Розумінням, і ніколи не може бути остаточним критерієм істини. М. Вестфаль вважає, що “є тільки одна різниця між к’єркегоровою деміфологізацією “розуму” і перспективізмом Ф. Ніцше”. С. К’єркегор вважає, що є Абсолютна Перспектива (погляд звідусіль і нізвідки), доступна Богу, а не нам. Ф. Ніцше, натомість, вважає, що такого не має. Але їхні погляди знаходяться в “проникливій узгодженості щодо характеру та меж людського розуміння” [623, с. 155]. Як теїсти і І. Кант, і С. К’єркегор, зауважує М. Вестфаль, нагадують нам про цю біблійну істину. Утім, американського мислителя більше хвилює питання а чи: “Повинні ми протівитися нагадувати щоразу про цю істину М. Гайдеггеру, Гадамеру і Ж. Дерріді³⁴ тільки тому, що вони не поділяють нашу віру?” [623, с. 173]. Для самого М. Вестфалья це питання лежить в площині етичного та морального. Він відстоює позицію С. К’єркегора про те, що “система – не етика” та перефразовану заяву І. Канта “Я повинен був заперечувати знання, щоби звільнити місце для віри” на твердження про те, що: “Ми були змушені відмовити абсолютному знанню для того, щоби облаштувати кімнату для моральної відповідальності” [623, с. 180].

Серед представників постмодернізму М. Вестфаль полемізує, насамперед, з Ж. Деррідою, зокрема, критикує його “теорію гри” та деконструкцію, які, на його думку, редукують мораль до довільного вибору. Багато постмодерністів, на думку М. Вестфалья, й сьогодні йдуть хибним шляхом тієї метафізики, яка “здійснила вагомий внесок в становлення

³⁴ Інтерпретуючи герменевтичний поворот в континентальній філософії, М. Вестфаль проводить паралелі з Біблійними пророками та персонажами: місце батька Адама (або батька Ісаака) обіймає батько М. Гайдеггер, і місце ворогуючих синів, Каїна і Авеля (або Якова та Ісава), займають, аналогічно “реакційний син”, Г. Гадамер, і “радикальний син”, Ж. Дерріда.

зарозумілого гуманізму, що допоміг створити і підтримувати абсолютно нелюдський сучасний світ” [623, с. 259].

Широке визнання постать М. Вестфалья здобула не лише завдяки вирішенню чисто теологічних або теолого-методологічних проблем. На Заході та у США він відомий і як фаховий дослідник проблем соціально-політичного кшталту. У своїх працях, наприклад, М. Вестфаль постійно торкається доктрини лібералізму. Історичне становлення лібералізму, як він констатує у своїх працях, супроводжувалось, з одного боку, постійною боротьбою за природні та громадянські особистісні права людини, а, з іншого боку, боротьбою за релігійну свободу та свободу совісті в зв'язку з наслідками Реформації (що, зрештою, й призвело до закріплення свободи віросповідання та реального відокремлення церкви від держави). Політичний лібералізм, на думку М. Вестфалья, артикулює режим спокійного життя, наданого державою. В цьому відношенні лібералізм може слугувати позитивною моделлю для церкви. Але, розмірковуючи над корисністю цієї моделі, оскільки лібералізм регулярно описується як індивідуалістична політична філософія, М. Вестфаль стверджує, що: “Ми повинні знайти розраду і допомогу в церкві, хоча й опосередковано. Але це Бог, а не пастор, який є “для нас прихистком та джерелом сили, надійним помічником в біді” (Пс. 46:1). “Наша допомога знаходиться в імені Господа, що створив небо і землю” (Пс 124: 8), не в імені нашого місцевого приходу. Але коли такого роду молитва заповнює наше мислення, все це стирає нашу здатність бачити церкву в якості спільноти як “тіло Христове”(1 Кор 12: 12-31.); як “будинок Бога”, і як “священний храм у Господі” (Еф. 2: 19-22); в якості “живих каменів ... вбудованих в дім духовний, святе духівництво, ... рід обраних, царство духовного, народ святий, народ Божий” (1 Пет. 2: 4-9). Останнє посилення на народ Божий викликає ключову формулу завіту відношення між Богом і народом Божим: “Я буду їм Богом, а вони будуть моїм народом ” (Єр. 31: 31-34; див також Євр. 8 : 8-13).

М. Вестфаль протягом доволі тривалого часу серйозно занепокоєний тим, що політичний лібералізм породжує особистісний індивідуалізм, який у гонитві за здобуванням особистого “раю на землі” та побудовою “суспільства благоденства”, незважаючи на моральні перестороги, неначе, зсередини руйнує етичні засади релігійної спільноти, незалежно від її конфесійної приналежності. Місіонерський характер церкви також губиться у ліберальних переформулюваннях. Тому церква як спільнотна розмова про Біблію, на його думку, повинна здійснити “остаточний розрив з атомістичним, інструментальним етосом (моральною метою) американського суспільства, яке уособлює злиття традицій, у колообігові яких ми себе тепер завжди розшукуємо, щоразу відчуваючи запаморочення”.

Це занепокоєння М. Вестфалья не зникло і навіть після аргументів Джона Роулза на користь того, що політичний лібералізм ідейно ґрунтується на концепції справедливості, яка є осердям віднаходження суспільного консенсусу. Питання про співвідношення рівності і свободи, права і блага, які порушує Дж. Роулз, намагаючись розробити загальні принципи справедливості, на думку М. Вестфалья, є цінними та важливими. Проте, як він наголошує, політичний лібералізм сам по собі не є всеосяжним вченням; він підтверджує певні політичні цінності, але не має всеосяжної дії, і не є світським гуманізмом. Теорія справедливості Дж. Роулза, як вважає М. Вестфаль, не пояснює, що означає бути особистістю, а тільки те, що означає бути громадянином.

Епістемологічна смиренність, як це намагається довести М. Вестфаль, може бути не менш важливою у політичній сфері. Його екзистенціально-феноменологічна схема (більшість положень екзистенціальної теології та етики, за якими, на його думку, і має визначатись християнство – *С. III*), модель політичного лібералізму і герменевтика Гадамера передбачають можливість застосування у політиці більш екуменічного підходу. “Якщо інтерпретація, як продуктивність і переклад, завжди включає в себе висловлення того ж самого по-іншому, і, якщо, відповідно, інтерпретація

завжди продуктивна, ми повинні припускати відмінність, – стверджує американський мислитель. – І якщо, за аналогією з шістьма сліпими і слоном, будь-яка остаточна перспектива дозволяє нам, в кращому випадку, схопити тільки частину, але не всю істину, то ми не повинні дивуватися, якщо деякі з цих відмінностей є непримиренними.

Але якщо ми можемо шукати і намагатися сформулювати консенсус, який частково збігається, ми можемо знайти різні режими спільного життя разом як друзі, а не вороги; ми можемо знайти наші розбіжності подібно до родинних суперечок, аніж до тотальної війни. Ми можемо бути менш схильні до релігійно легітимізованого насильства і лінгвістичного насильства релігійної риторики, мови, що прагне очорнити, зманіпулювати або спокусити наших опонентів”.

У своїх роздумах над феноменом нового комунітаризму як певною моделлю для функціонування церкви, М. Вестфаль цитує питання, поставлені Макінтайром: “Чия справедливість?” “Яка раціональність?” тощо. Загалом М. Вестфаль не заперечує тезу Макінтайра стосовно того, що “нам, з одного боку, незважаючи на зусилля трьох століть у сфері моральної філософії, і одного століття в соціології, так і не вистачає узгоджених раціонально аргументів на користь положень ліберально-індивідуалістичної доктрини; і що, з іншого боку, аристотелівська традиція може бути переформульована таким чином, щоб відновити прозорість і розумність наших моральних і соціальних відношень і зобов’язань”. На думку М. Вестфалья, Макінтайра, насамперед хвилює чіткість, раціональність та правомірність обґрунтування наших моральних цінностей. Тому, власне для самого М. Вестфалья, комунітаризм є набагато кращою моделлю для церкви ніж для держави.

М. Вестфаль переконаний, що “ми не повинні вибирати між цими двома моделями. Політичний лібералізм може бути моделлю, в якій ми розуміємо себе, щоб бути Церквою Ісуса Христа, яка намагається бути спільною церквою, незважаючи на безперечний плюралізм теорій і практик.

Комунітаризм може бути моделлю комплексної цілісності конкретних традицій, які конституують цю плюральність і продовжують зводити християнство до його спільного знаменника”.

Переосмислюючи постулати політичного лібералізму і морального комунітаризму, М. Вестфаль вносить їх до теологічного контексту своєї концепції. В його екзистенціальній теології церква витлумачується як певний діалог, екуменічний діалог. Політичний лібералізм і моральний комунітаризм перетворюються на евристичні засоби формування його екзистенціальної еклезіології та екуменізму. Насамперед, американського мислителя захоплює проблема розмови, бесіди, діалогу, інтерпретації людиною Біблії та Церкви, а також етична проблематика тлумачення “іншого” через себе самого. Прагнення до консенсусу в політичному лібералізмі він порівнює і з “злиттям обріїв” у герменевтиці Г. Гадамера. Моральний комунітаризм є для нього цінним, оскільки виступає формою етики чеснот, яка спрямована на формування характеру особистості в світлі всеосяжних доктрин і традицій. Знаходить М. Вестфаль спільні акценти у Макінтайра і Гадамера у зверненні обох до Аристотеля, зокрема, до його поняття “практичної мудрості”. Водночас, як стверджує М. Вестфаль, різні традиції мають не тільки різні уявлення про справедливість, але також різні концепції раціональності.

В екзистенціальній теології М. Вестфалья такі поняття як “трансцендентність”, “одкровення”, “спільнота” розуміються крізь призму діалектичної напруженості людського і божественного. Біблія інтерпретується ним і у контексті герменевтики Гадамера як “класичний” текст християнської церкви, який має головне культурне значення для християн. Водночас, М. Вестфаль нагадує, що “ті, через кого Біблія прийшла до нас, були, безумовно, людьми, які мали власні інтереси і проблеми, пов’язані з їх безпосередніми життєвими обставинами”. Тому формула “Слово і Дух” є наріжним каменем не лише для його екзистенціально-герменевтичної концепції, але й, як він вважає, для будь-якої біблійної герменевтики. Божественна трансцендентність, стверджує Вестфаль, завжди

знаходиться в діалектичній напруженості з Божественною іманентністю. Але, на його думку, “людська історія в її скінченності та гріховності завжди декларувала власну самодостатність більш-менш очевидно. Так божественне слово ніколи не є просто внутрішнім логосом людських традицій і пов’язаними з ними практиками та ідеологіями. Воно завжди має характер розриву та вторгнення ззовні. І це не є прикладом тільки по відношенню до світу, на відміну від церкви. Церква теж перебуває під наглядом Священного писання і потребує його опіки. У цьому полягає сенс формули Протестантської церкви: *ecclesia reformata, semper reformanda secundum verbi dei* (церква реформується і завжди реформуватиметься відповідно до Слова Божого)”.

У розумінні М. Вестфалю постійне реформування та трансформація церкви в історії та традиції має ґрунтуватись на засадах екзистенціальної діалогічної етики (її основоположниками для М. Вестфалю виступають К’єркегор і Левінас. Саме одкровення, як трансцендентність має сприйматися через особу (обличчя) іншої людини, ближнього, особливо вдови, сироти чи незнайомця, які виступають носіями усієї його глибини, величності, слави. М. Вестфаль погоджується з Е. Левінасом у тому, що “обличчя говорять”. Екзистенціальна етика і теологія М. Вестфалю працюють також в режимі левінасовських контрастів: політика – мораль, історія – есхатологія, війна і насильство – мир, розум та філософія – одкровення. “Але, як і К’єркегор до нього, Е. Левінас (і більшість з тих, хто називає себе постмодерністами) знають, що ототожнення людського мислення тільки з “Розумом” – це переважно самовихваляння і навіть самообман. Зазвичай, індивідуальні, випадкові ідеї та інтереси подаються у цьому контексті як вираження якоїсь універсальної і вічної істини. З того часу, як розум в західній традиції, особливо, у наш час, значною мірою опанував і оволодів усіма сферами життя, Е. Левінас не вбачає нічого дивного у тому, щоб знайти зв’язок між розумом і філософією, з одного боку, та війною і насильством, з іншого. Якщо застосувати це до холодної війни або нинішньої боротьби між

ісламським джихадом та “Заходом”, жодна зі сторін не зможе піддати сумніву незаперечність розумних “причин”, що виправдовують заплановані ними насильство і війну. Доволі часто ці причини є теологічними (релігійними) за своїм походженням. У майже цинічній оцінці це фабула історії та політики, як їх бачить Левінас.

М. Вестфаль вважає, що так задумана не вся людська історія, оскільки вона виражається також через одкровення і трансцендентність. Вони опосередковано виявляються в особі (обличчі) загиблого, вдови, сироти і незнайомця (біженця, емігранта тощо), які говорять “Ні!” подібним історіям, політиці, війні. Тут М. Вестфаль має на увазі не космологічну трансцендентність, а метафізичну вимогу, що Бог є відмінним від світу. Це свого роду “епістемологічна трансцендентність”, тому що являє собою вчення, яке виходить не від людського розуму в будь-яких його індивідуальних або соціальних формах. Тобто, для нього – це етико-релігійна трансцендентність, оскільки вона підтверджує справедливість, милосердя, і божественність – імперативи, які не піддаються спрощенню й зведенню до особистих та суспільних цінностей. Такі “універсальні” цінності, наголошує М. Вестфаль услід за Е. Левінасом, здатні проявлятися лише завдяки людській безпосередності. Для Е. Левінаса основною ознакою одкровення виступає безпосередність. Теорія Г. Гадамера про залученість у традиції, на думку М. Вестфалья, є лише одним з прикладів систематичної відмови від такої безпосередності.

Одкровення, за М. Вестфальом, постійно “пробуджує релігію від її догматичної дрімоти”. Розуміння Карлом Бартом одкровення як “Aufhebung” (скасування, ліквідацію) релігії, М. Вестфаль витлумачує не як скасування релігії, але як процес, який робить її релятивною і передостанньою, незважаючи на її багаторічну тенденцією монополізувати абсолютність і вичерпність в тлумаченні Слова Божого. Тому власне одкровення є безпосереднім, а релігія опосередкованою. Зрештою, екзистенціально-

герменевтичний аналіз М. Вестфалю підтверджує те, що гасло “Слово і Дух” має стати практикою, а не лише теорією.

Висновки. Таким чином, в сучасній американській теології та релігійній філософії постать та ідеї Мерольда Вестфалю займають вагому нішу, представлену критичною і конструктивною постекзистенціалістською парадигмою, яка далеко не обмежується відомими теоріями та концептами Старого світу. Саме “екзистенціальна феноменологія релігії” та “екзистенціальна (феноменологічна) герменевтика релігії” М. Вестфалю репрезентують новітні спроби чергового подолання відомих меж усталеного розуміння проблем людського буття в контексті осучаснення християнства. Методологічно в філософії релігії М. Вестфалю переплелися і екзистенціалізм, і феноменологія, і герменевтика, і постмодернізм, і християнська думка. Його ж герменевтична епістемологія має властивість перетворюватися на “мистецтво розуміння” (екзистенціально-феноменологічне, а згодом й герменевтичне) – і уособлює альтернативний підхід в філософії релігії, який суттєво відрізняється від “описової філософії релігії” та традиційних оціночних і пояснювальних підходів.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Постать та ідеї Мерольда Вестфалю в сучасній американській теології / С. Л. Шевченко // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 2015, číslo 5, ročník XII. – S. 100 – 105 [227];

– Шевченко С. Л. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм Мерольда Вестфалю як “аргіогі” сучасної релігійної етики / С. Л. Шевченко // *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць]* / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. – Вип. 36 (49). – С. 72 – 78 [232];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

– Шевченко С. Л. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм М. Вестфалія: до проблеми збереження ідентичності релігійної спільноти в умовах дихотомії “лібералізм – комунітаризм” / С. Л. Шевченко // Другі академічні читання пам’яті Г. І. Волинки: “Філософія, наука і освіта”. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 25 – 26 квітня 2017 року. – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – С. 161 – 164 [248].

3. 2. 2. Специфіка розуміння М. Вестфалем ідей С. К'єркегора та переосмислення його спадку у постмодерністському контексті

У вищезгадуваній праці “К'єркегорова концепція віри” (2014) М. Вестфаль наголосив на тому, що “релігійність С”, пов'язувана американським мислителем з ідеями С. К'єркегора, є нічим іншим, як аналогом примату практичного розуму І. Канта, який “спирається на віру” [631, с. 270]. Ця праця стала і свідченням того, що погляди “Великого Данця” мали вирішальний вплив на формування екзистенціальної теології М. Вестфалья, а к'єркегорова концепція віри та любові – тими наріжними каменями, які заклали фундамент й під вестфалеву екзистенціальну етику.

Ця книга була своєрідним підсумком попередніх праць і поглядів М. Вестфалья, присвячених безпосередньо ідеям та спадщині С. К'єркегора. Вона складається з трьох частин, кожна названа М. Вестфалем одним з псевдонімів датського мислителя: перша – Йоганнес де Сіленціо (“Страх і трепет”)³⁵, друга – Йоганнес Листвичник (“Філософські крихти”, “Заклучна ненаукова післямова до “Філософських крихт””)³⁶, третя – Анти-Листвичник (“Хвороба до смерті”, “Вправи у християнстві”)³⁷.

³⁵ Перша частина включає наступні параграфи: 1. “Віра, як справа усього життя”; 2. “Віра, як довіра до Божественних обітниць”; 3. “Віра, як послух перед божественними наказами”; 4. “Інтерлюдія – три питання посередині справи”; 5. “Віра, як телеологічне тимчасове усунення розуму”; 6. “Віра, як найвища пристрасть”.

³⁶ Друга частина включає такі параграфи: 7. “Віра, як прийняття одкровення”; 8. “Віра, як щаслива пристрасть, що долає злочин”; 9. “Віра, як пристрасне присвоєння об'єктивної невизначеності”; 10. “Віра, як стрибок і прагнення”; 11. “Віра, як прагнення Пафосу, що йде проти розуму”.

³⁷ Третя частина містить наступні параграфи: 12. “Віра як бажання бути самим собою – перед Богом”; 13. “Віра, як одночасність з Христом – за

Ще у передмові до загальної серії видання та самої праці (дана книга Вестфалю видана у серії “К’еркегор як християнський мислитель” – *С. III.*) її головні редактори Стівен Еванс і Пол Мартенс підкреслювали, що сучасне постмодерністське мислення завдячує таким елементам к’еркегорової думки, як іронія, непрямая комунікація, псевдонімичність, і що, дискусія, порушена М. Вестфалем у цій книзі, перетинає традиційну межу поміж філософією і теологією, і що ця праця “не просто академічний трактат про віру”, не лише пропедевтика до розуміння творчості, але й “глибоке концептуальне переосмислення етико-релігійних поглядів датського мислителя в контексті сучасності на теренах США”. Редактори цього видання також зауважують, що професійна ерудиція надає змогу М. Вестфалю докладно проаналізувати не тільки нюанси к’еркегорового складного і різноманітного авторства (починаючи з аналізу праці “Страх і трепет”), але й порушити проблему особливостей “супер-християнського” характеру мислення Анти-Листвичника (при аналізі його більш пізніх творів), показуючи при цьому важливу к’еркегорівську максиму про те, що істина повинна бути повчальною [631, с. VII].

Сам М. Вестфаль вже на перших сторінках свого дослідження концепції віри С. К’еркегора не втомлюється повторювати, що датський мислитель, насамперед, “від початку і до кінця є релігійним мислителем” і, більш конкретно, що його твори “мають чітко визначений християнський сенс”, а завдання самого автора полягає у пошуку відповіді на запитання “Як стати християнином в християнському світі?” [631, с. 3].

Також М. Вестфаль наголошує на тому (що він уже доводив у своїх попередніх працях), що С. К’еркегор прагне у своїх працях бути “не вчителем, а учнем” [631, с. 4], і, радше, “не автором, а читачем своїх книг” [631, с. 6]. Позитивно оцінює американський мислитель і використання С. К’еркегором псевдонімів, адже саме вони, на його думку, “забезпечуючи

загальне проблематичне тло у питаннях “Що є християнство?”, “Що означає стати християнином в християнському світі”, урізноманітнюють претензійність цих питань, і що ці претензії є когерентними одна з іншою [631, с. 7]. У своїх працях датський мислитель, як вважає М. Вестфаль, прагне уникнути герменевтики догматизму і нагадати читачеві про вирішальну різницю поміж суб’єктивним і об’єктивним мисленням.

Праця С. К’єркегора “Страх і трепет”, підкреслює М. Вестфаль, не є у традиційному розумінні чисто християнською та богословською працею, яка викладає вчення церкви й пропонує інтерпретацію християнської віри, й навіть не є чисто філософською, оскільки й сам С. К’єркегор називає її діалектичною лірикою [631, с. 15]. А у своєму аналізі критики С. К’єркегором Гегеля, М. Вестфаль, посилаючись на Джона Стюарта [докладніше див.: 570], стверджує навіть й те, що датський мислитель критикував не стільки Гегеля, скільки його послідовників, зокрема, Гейберга, Мартенсена, Нільсена та інших датських гегельянців. Адже Гегель, на думку М. Вестфалья, є більшим, ніж просто Гегель. На його думку, він є яскравим прикладом великої частини Просвітницького проекту. І фраза “релігія в межах розуму” як центральна тема або завдання філософії релігії Просвітництва, ще у XVII ст. була представлена Спінозою, у XVIII ст. – Кантом, і у XIX ст. – Гегелем [631, с. 20 – 21].³⁸

³⁸ “... незадовго до написання “Феноменології духу” (1807) він знайшов спосіб, щоб вигідно говорити про християнство, зберігаючи величезну прірву між собою і засадами ортодоксальності і благочестя. Це було ствердженням того, що релігія і філософія мають однаковий зміст, але різні форми. Релігія має форму уявлень (Vorstellungen), у той час як філософія має форму понять (Begriffe). Християнство є вищою формою релігії, але це не вища форма пізнання. Vorstellungen не “правильна” форма істини, тому необхідно перевести мову релігії (повідомлень), у тому числі систематичного богослов’я, на мову спекулятивної філософії (понять) для того, щоб

М. Вестфаль погоджується з данським мислителем і в тому, що “віра є довірою до божественних обіцянок і покірністю божественним повелінням, віра – транспізнавальна, тобто, вона передбачає повністю особистого Бога” [631, с. 26]. Якщо для М. Гайдегера, на його думку, життя “означає завжди жити в дорозі, бо це є буттям-до-смерті”, для Авраама, у вірі, це означає завжди жити в дорозі, тому що Божі обітниці, навіть частково виконані, ніколи в цьому житті повністю виконаними не можуть бути. Така віра, як стверджує М. Вестфаль, є справою усього життя. І лицар нескінченного самозречення та лицар віри, на думку американського дослідника, втілюють чесноту та досконалість, яка мовою Аристотеля означає, передусім, моральну чесноту, а не інтелектуальну [631, с. 29].

Постійне самозречення виступає необхідною умовою для такої віри. Це останній етап перед вірою. Той, хто цей рух у своєму духовному житті не здійснив – не має справжньої віри. Авраам в силу абсурду вважає, що отримає Ісаака назад. І М. Вестфаль акцентує увагу на тому, що сам “Сіленціо неодноразово говорить нам, що він не може зрозуміти Авраама” [631, с. 85], не може зрозуміти цю його віру, припускаючи, що С. К’еркегор подібно до св. Павла, вважає, що є “божественна мудрість, яка може з’явитися тільки посеред “техногенної розсудливості” наче

домогтися абсолютного пізнання, адже істинний зміст полягає в його істинній формі. Іншими словами, релігійний дискурс як у світському, так і академічному способах суджень, є нижчим сприйняттям істини і потребує оновлення, тлумачення, виправлення філософією. Це гегелівська версія проекту Просвітництва “релігії в межах лише розуму” [631, с. 23], – пише М. Вестфаль. Відповідно до гегелівської мови М. Вестфаль переформулює й к’еркегорівську тезу: “навіть якщо мислитель міг домогтися успіху в перекладі релігійної *Vorstellungen* у філософське *Begriffe*, це не означає, що він збагнув віру, розуміючи це, неначе він увійшов до неї, або вона увійшла в нього” [631, с. 25].

безумство” [631, с. 89]. С. К’еркегор пише про те, що він не може зрозуміти Авраамову віру та поринути з усією впевненістю в абсурд, стверджує М. Вестфаль, не тому, що він інтелектуально нерозвинений, а тому, що йому не вистачає сміливості й смиренності.

М. Вестфаль услід за датським мислителем переконує читача у тому, що впевненість сучасного суспільства у можливості досягнення будь-яких висот завдяки власному розуму є ілюзорною і оманливою. Теперішнє покоління, у чому, до речі, у свій час був також переконаний й С. К’еркегор, на думку М. Вестфалья, має зрозуміти, що людина у своїй сутності є пристрасною, і найвищою пристрасною в людині є віра. Водночас, ця віра зовсім відмінна від будь-яких естетичних емоцій, спонтанного потягу серця й вимірюється такими поняттями, як абсурд і парадокс.

Використання С. К’еркегором сократичної, “екзистенціальної маєвтики” залишається і для М. Вестфалья актуальним методом для сучасної філософії, теології та педагогіки, який, наприклад, надає учневі можливість розпізнавати правду, як таку: “У протестантській теології, Дух представлений як вчитель, який буде направляти нас до істини” [631, с. 129]. Сутність і мета даного методу полягає у тому, щоб послідовник або учень став “новою людиною”, яка пережила “перетворення” через скорботу “покаяння” і трансформацію буття, яку можна назвати “другим народженням” [цит. за: 631, с. 133].

Прослідковуючи сократично-кантівські витоки к’еркегорівського мислення, М. Вестфаль зазначає: “сократична модель пристрасного мислителя полягає у тому, що мова ним ведеться про себе, власну природу і особистість, і це не питання, від якого ми можемо або повинні відмежовуватися в безпристрасній об’єктивності. У зв’язку з цим Кант говорить про мислення, фактично, усіх людей, як таке, що схильне до пристрасностей. Це, принаймні, цікаво. Він пише: “Всі інтереси мого розуму, спекулятивні, так само, як і практичні, поєднуються в трьох наступних питаннях: Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу

сподіватися? Кант говорить нам, що перше питання є спекулятивним, друге практичним, а третє – і спекулятивним, і практичним. Але в його “Логіці”, він додає й четверте запитання: “Що є людина?”, підкреслюючи, що перші три відносяться до і ґрунтуються на четвертому. Потім він додає, що є цікавим у зв’язку з цим і те, що Листвичник збирається зробити, що “філософія повинна, таким чином, бути здатною визначити (1) джерела людського знання, (2) ступінь можливого і корисного використання всіх знань і, нарешті, (3) межі розуму. Останнє з них є не лише найбільш необхідним, але й найважчим [завданням], яким philodox³⁹ себе не обтяжує”. Це четверте запитання руйнує або, щонайменше, перевищує чітке розрізнення спекулятивного і практичного” [631, с. 149].

Людська суб’єктивність для датського мислителя є неодмінною умовою для християнської віри. “Листвичник – кантіанець, який думає, що різниця між божественним і людським знанням є фундаментальним для філософії” [631, с. 168], – наголошує М. Вестфаль. Вічна істина важлива зовсім не парадоксально сама по собі, а тільки у відношенні до існуючої людини. Виходячи з цього, лікар у своїй роботі має спиратися на новітні наукові знання, але його мета і, таким чином, сутність його праці полягає у зціленні. Вчений, на думку М. Вестфалья, має бути водночас і лікарем, і проповідником. “Хороший теолог має поєднувати в собі ролі проповідника і вченого, і в цьому сенсі Анти-Листвичник прагне бути хорошим теологом” [631, с. 232].

Як вважає М. Вестфаль, працю “Хвороба до смерті” С. К’єркегора, якби вона була написана сьогодні, можна було б назвати швидше “феноменологічною”, аніж “психологічною”. Адже, хоча експозиція його твору у підзаголовку “Виклад християнської психології заради настановлення та пробудження” в теоретичному сенсі виглядає строго

³⁹ Під “Philodox” І. Кант розуміє догматичну особистість, закохану у свої власні думки та переконання.

теологічною і психологічною, але мета виходить за межі теорії й сягає практики творення і пробудження. Мислення С. К'єркегора, стверджує М. Вестфаль, фокусується, насамперед, на відношенні, ставленні людини до себе, божественності та духовності, закладеної в ній тощо. Тобто, предметом аналізу датського мислителя, з одного боку, виступає сама людина як синтез нескінченного і скінченного, тимчасового і вічного, свободи і необхідності, а, з іншого, сам цей синтез, як відношення між двома полярностями, що його складають, та людське ставлення до нього (як усвідомлення цього ставлення). Вторгнення вічності у час відбулося завдяки Ісусу Христу. Саме сприйняття людиною цього феномену – один з головних предметів дослідження у творчості С. К'єркегора. Для нього, як зауважує М. Вестфаль, “Ісус втілює “божественне співчуття”, яке знаходиться в конфлікті з “людським співчуттям” [631, с. 261] і, “... важливо те, що Ісус в смиренності і приниженні є “парадигмою” або “прототипом” для віруючого” [631, с. 270]. Таку релігійність М. Вестфаль і називає “релігійністю С”, і вважає, що її має наслідувати та плекати у собі будь-який віруючий. На його думку, це є справді центральна тема не лише в к'єркегорівській практиці, але і в таких працях, як “Справи любові”, “Для самоперевірки” і “Судіть самі”. Саме тут, підкреслює М. Вестфаль, криється “telos” к'єркегорової філософії релігії, закладений в його псевдонімах і його справжньому імені: у житті, як саможертвній любові. Супроти спекулятивних інстинктів гегельянців і лютеранської схоластики, стверджує американський релігійний філософ, “релігійність С” протиставляє щось аналогічне примату практичного розуму І. Канта, хоча це примат практичного, що спирається на віру [631, с. 270].

І якщо ідеї таких мислителів, як Гегель, Левінас, Дерріда є важливими для “роботи мислення” М. Вестфалья, то у К'єркегорові він знаходить споріднену душу в набагато більшій ступені споріднення, ніж з будь-яким іншим автором.

Підрозділ книги “Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу” “К'єркегор: по той бік онто-теологічної любові до Бога” М.

Вестфаль ставить після підрозділу “Левінас: по той бік онто-теологічної любові до ближнього” не випадково, свідомо порушуючи історичну взаємозалежність розвитку філософської думки⁴⁰. Справа полягає в тому, що в інтерпретації американського мислителя левінасове тлумачення відносин між “Я” та “ближнім” виступає неначе пропедевтикою (з одного боку, поясненням, а з іншого – певним результатом) до к’єркегорівської екзистенціальної діалектики. М. Вестфаль звертається до етичного боку “діалогічної” феноменології Е. Левінаса, зокрема, до його концепту етичної відповідальності, жалості до іншого, як найважливішої ланки самотрансцендентності (самоперевершення) людської істоти. При цьому він прагне довести евристичну доцільність екстраполяції левінасівського концепту “ближнього” на ставлення до Бога як до ближнього. Тобто, він доводить необхідність намагатися думати про Бога, як про голос, що звертається до нас з небес”.

Це є практично тим самим, що ми знаходимо і у працях С. К’єркегора. Етична трансцендентність Е. Левінаса, як стверджує це М. Вестфаль, неначе забезпечує чудову евристику для ознайомлення з ідеями С. К’єркегора щодо релігійної трансцендентності, оскільки трансцендентність має у їхніх працях “одну й ту ж саму структуру” [626, с. 202].

М. Вестфаль стверджує, що одкровення передбачає асиметричний “Я-Ти” діалог, в якому “Ти” має пріоритет над “Я”. Це відкриває двері до міжособистісної релігійної трансцендентності, в якій пізнавальний вимір з його діалектикою неприхованості та прихованості телеологічно призупинено у відносинах послуху, довіри, боготворіння і співучасті.

⁴⁰ У своїй праці “Левінас і К’єркегор в діалозі” М. Вестфаль зазначає, що познайомився з працями Е. Левінаса після того, як вже понад двадцять років займався С. К’єркегором, і тому змушений був надолужувати втрачене у вивченні Е. Левінаса [628, с. 1].

Прямуючи у своїх міркуваннях за С. К'єркегором, М. Вестфаль погоджується з ним у тому, що досвід одкровення можливий лише завдяки вірі, яка забезпечує самотренсцендентність перед образом (обличчям) божественної трансцендентності. Віра, як вважав це С. К'єркегор, а за ним і М. Вестфаль, не є знанням в тому сенсі, до якого прагне спекулятивна філософія. Щоб зберегти таємничість віри як предмету одкровення, на думку М. Вестфалья, С. К'єркегор на прикладі жертвоприношення Авраамом Ісаака наводить п'ять способів безодні поміж вірою та знанням:

1. Віра Авраама є зустріччю з “mysterium tremendum”;
2. Віра є реакцією на парадокс⁴¹. тобто, таким ставленням, яке не піддається розумінню;
3. Віра, як віра “в силу абсурду”;
4. Віра, як форма божевілля (безумства);
5. Авраамовий Бог пов'язаний з залученням особистої мовної гри (Авраам не сказав близьким для чого з сином йде на гору Морія, бо “поклик віри” не має вербального пояснення). І у цьому С. К'єркегор, на думку М. Вестфалья, підкреслював саме мовний характер самотності Авраама.

С. К'єркегор, на думку американського мислителя, трактує віру як чесноту, але не в якості інтелектуальної чесноти, а в якості чесноти моральної, зокрема, вияву смиренності і мужності. Ця мужність виявляється через Авраамову готовність переносити емоційну травму, шок і самотність. Страждання, які приносить така віра, пов'язані як з мужністю Авраама, так і

⁴¹ Насправді, Сіленціо стверджує існування трьох форм парадоксу: “Дивовижний Парадокс віри”, на його думку, є (1) “парадоксом, що робить вбивство праведним і Богоугодним актом”; (2) “парадоксом, що повертає Ісаака Аврааму знову, який жодна думка не може зрозуміти, тому що віра починається саме там, де думка зупиняється”; (3) “парадоксом, де індивідуальна особистість, як одинична вища за універсальне...” [631, с. 41].

з його смиренням. Тому сутність віри укорінена не в когнітивній сфері, а у сфері людської свободи.

У розумінні М. Вестфалю, Бог Авраама є не просто субстанцією, він схожий на живу істоту, яка мовить, яка прагне одкровення, і є не тільки проявом буття Бога, а набагато більш фундаментальною його функцією – волею Бога. У цьому зв'язку М. Вестфаль пише і про “інакшість голосу” трансцендентного. Це тлумачення М. Вестфалю аналогічне к'єркегоровій “непрямій комунікації”. Біблійну тезу “віра від слухання, а слухання через Слово Христове” (Рим. 10:17), на думку М. Вестфалю, С. К'єркегор міг би переформулювати, як “віра – це напевно слух, слух, що вітає голос Бога” [626, с. 210].

Як у Е. Левінаса, так і у С. К'єркегора, доводить М. Вестфаль, справжню інакшість можна віднайти не в онтології, а в етиці, або ж, кажучи біблійною мовою Листвичника, “не в створенні, а в гріхопадінні” [626, с. 216].

На думку М. Вестфалю, мислення С. К'єркегора функціонує, по-перше, у відповідності до відповіді Ісуса на запитання про найбільшу заповідь “Люби Господа Бога твоєю всім серцем своїм, і всією душею своєю і всім своїм розумом” (Лк. 10, 27); по-друге, – тези “Люби свого ближнього, як самого себе” (Мт. 22:37-39).

В контексті цього останнього біблійного положення М. Вестфаль і намагається звести погляди С. К'єркегора і Е. Левінаса до спільного знаменника. Однак, він також підкреслює і певну відмінність між ними. Так, для С. К'єркегора, на його думку, той, хто каже “Я люблю Бога”, а сам ненавидить свого брата, той є брехуном [626, с. 216]. С. К'єркегор, на думку М. Вестфалю, переформулюючи згадану вище біблійну тезу, вводить своєрідний етичний імператив любові до Бога, згідно з яким “Ви повинні любити себе таким же чином, як Ви любите свого ближнього, коли Ви його любите, як самого себе”. З цим поняттям “вірного себелюбства”, стверджує М. Вестфаль, С. К'єркегор вводить телеологічний гуманізм в свою деонтологію, що може спонукати Е. Левінаса навіть нервувати. Але таким

чином він зберігає повеління і обіцянку, закон і Євангеліє в балансі” [626, с. 216].

М. Вестфаль, з одного боку, критично сприймає розуміння С. К’єркегором самотрансценденції як самозречення, а з іншого, й позитивно, тому, що самотрансценденція є своєрідним відкриттям власної самості людською істотою. “Інсайт як проникливість, – зазначає принагідно у цьому зв’язку американський мислитель, – ніколи не повинен бути відокремленим від відповідальності, метафізика від духовності, трансцендентність від самотрансцендентності (самоперевершення)” [626, с. 231].

Більш ґрунтовно про наближеність поглядів та ідей С. К’єркегора та Е. Левінаса М. Вестфаль пише у праці “Левінас і К’єркегор в діалозі”, співставляючи їх у контексті осмислення одкровення (одкровення як безпосередності та одкровення як енігми та парадоксу), концепту Бога (телеологічного скасування; вимоги любові й божественної трансцендентності), гетерономії (шоку трансцендентного як гетерономної інтерсуб’єктивності; трансценденції, гетерономії та народженні відповідальної самості), повернення (“логіки” солідарності; перевернутої інтенціональності: спрямованості буття) тощо.

Коли М. Вестфаль почав читати Е. Левінаса, зокрема, працю останнього “Тотальність і нескінченність” (1961), його наче “блискавка вразила”, відкривши, “не так відмінність, як узгодженість поглядів” [628, с. 1] Е. Левінаса та С. К’єркегора.

Для Августина, як і для Е. Левінаса, стверджує М. Вестфаль, божественна трансцендентність є радикальним ворогом людського спокою. Як Е. Левінас і Августин, С. К’єркегор розуміє божественну трансцендентність з огляду на вимоги любові. Для них сутність любові визначають біблійні заповіді: “люби ближнього твого, як самого себе”, “любов – це виконання закону”, “любов має йти від чистого серця, доброї совісті і щирої віри”, “не залишайтеся винні нікому нічого, крім взаємної любові один одному”. З цих біблійних заповідей й випливає те, що Бог є

джерелом і походженням любові і що любов до Бога невіддільна від любові до ближнього” [628, с. 69].

Е. Левінас у своїх працях переформулює на свій манер наведені вище біблійні положення: “Ви не повинні здійснювати вбивства”, “Ви не повинні узурпувати моє місце під сонцем”, “Ви не повинні дозволити мені померти наодинці”. Утім, фактично це і є своєрідне продовження к’еркегорової традиції наприкінці ХХ – початку ХХІ століття. Але, у певному сенсі левінасове етичне розуміння Бога, на думку М. Вестфалья, звужує межі сприйняття трансцендентного, і тому С. К’еркегор видається йому більш щирим інтепретатором біблійного Бога. Адже к’еркегорів аналіз, як це зазначає М. Вестфаль, надає нам більш потужне логічне обґрунтування надії, а не страху, що дійсно особистим є Бог для того, хто першим любить, а потім вимагає любові [628, с. 71].

С. К’еркегор, на думку американського феноменолога релігії, насамперед, прагне забезпечити розуміння (для сучасних йому і майбутніх поколінь) інтеріоризованого, істинного, особистого благочестя на противагу зовнішньому, показному, зручному, церковному благочестю. Тому й особисте перебування й спілкування “одиночного” (перебуваючи на самоті, перед Богом в таємниці) з трансцендентним передбачає розуміння Бога, який руйнує Cogito і призводить до народження відповідальної самості [628, с. 103].

М. Вестфаль погоджується з Марком Тейлором у тому, що “У той час як Гегель – геній, чиє бачення надихає сучасні форми соціалізму, С. К’еркегор залишається великим теоретиком сучасного індивідуалізму” [628, с. 105]. Що ж стосується трансцендентності, то, на його думку, “для датського мислителя вища форма трансцендентності ані космологічна, ані епістемологічна (хоча він стверджує, і інше), вона у нього етично/релігійна трансцендентність, або, як ми звикли називати її, екзистенціальна трансцендентність” [628, с. 110].

Спираючись на думку обох мислителів, М. Вестфаль стверджує, що трансцендентний досвід в божественному повелінні є травмуючим в

гетерономному сенсі. І це, на його думку, вимагає рішучого розриву з устремліннями модерну як до епістемологічної, так і етичної автономії. На думку американського мислителя, обидва і С. К'єркегор, і Е. Левінас були змушені “відмовити розуму”, аби звільнити місце для відповідальності.

М. Вестфаль розглядає проблему одкровення в контексті її розуміння Е. Левінасом як енігми, тобто, незбагненого явища, загадки, а також, у якості к'єркегорівського парадоксу. При цьому американський мислитель вважає, що к'єркегорові тези є більш достовірними, навіть коли Левінас говорить про це саме, як про крок “за межами розуму”, як про свого роду безумство або дурість [628, с. 110]. Водночас, він стверджує і те, що і парадокс С. К'єркегора, і загадка Е. Левінаса означають, що одкровення є таємницею, перед якою “погордливий людський розум стає безсилим”.

Одкровення як безпосередність. З визначенням поняття “безпосередності”, доводить М. Вестфаль, ми стикаємося у праці С. К'єркегора “Страх і трепет”, де віра, як відповідь на безпосередність божественного одкровення, й сама позначається як безпосередність [628, с. 21]. Натомість у Е. Левінаса, про що необхідно пам'ятати, вважає М. Вестфаль, не тільки обличчя вдови, сироти чи незнайомця є безпосереднім, але й саме “обличчя говорить”, й безпосередність знаходиться у виклику співрозмовника, в якому й виявляється одкровення [628, с. 22]. Обидва мислителі, і Е. Левінас і С. К'єркегор, як це стверджує М. Вестфаль, перейняли домінуючі риси західної традиції у філософії, щоб здійснювати варіації на тему знання як спогадів (у розумінні Сократа). Але одкровення, як вони його розуміють, не тільки відрізняється від спогадів, але й руйнує, порушує рівновагу і розкриває протиріччя цієї традиції [628, с. 27]. Обидва мислителі, на думку Вестфалья, і С. К'єркегор, і Е. Левінас торкаються питання про те, чи не є відомі форми постмодерністського виклику проекту Просвітництва простими варіаціями тієї ж теми, яка заперечує “радикальну інакшість”, аби зробити філософію (людський розум в його рефлексивній манері) остаточним арбітром істини? [628, с. 36].

Звертає увагу М. Вестфаль і на дискусійні моменти в поглядах С. К'єркегора і Е. Левінаса. Бог у спілкуванні з людиною, за С. К'єркегором, виявляється, насамперед, в “обличчі Ісуса Христа”, тобто, “з'являється” інкогніто у створеному ним світі. Для Е. Левінаса – це обличчя ближнього, тобто, визнання нескінченності ближнього перетворюється на необхідну і попередню умову для визнання нескінченності Бога, у той час в концепції Великого Данця це відбувається навпаки. У той час як для Е. Левінаса етика є передумовою релігії, для С. К'єркегора релігія виступає передумовою етики. Американський феноменолог звертає увагу на вислів Е. Левінаса, прописаний ним в одній з його праць на івриті: “Іудаїстський глузд (розум) повинен мати пріоритет над іудаїстською молитвою: єврейський Талмуд повинен мати пріоритет над єврейськими псалмами”. У даному випадку М. Вестфаль робить висновок про те, що “Бог Левінаса не є Богом Біблії” й запитує: “Невже ми маємо тут справу з постбіблійною єврейською редукцією релігії до етики, яка покликана рятувати від банкрутства етику в постмодерністському світі, повертаючись до Фейєрбаха і перекладаючи відповідальність усіх прерогатив божественного суду на людську відповідальність? Чи радше це єврейська перевернута версія біблійної тези, яка попереджає: “Ті, хто стверджують “Я люблю Бога” і ненавидять брата, – лицеміри” [628, с. 47].

Як стверджує у своїх працях М. Вестфаль, основний зв'язок між філософією, задуманий Е. Левінасом, як метафізикою трансцендентності або етичним ставленням, і релігією найкраще виражається к'єркегорівською мовою. Для самого Е. Левінаса, як про це пише М. Вестфаль, етичне – це телеологічне призупинення релігійного. Ця формула, яка нагадує ставлення С. К'єркегора до Гегеля в ХІХ столітті, відтворює аналогічне ставлення Е. Левінаса до Е. Гуссерля і М. Гайдеггера в ХХ столітті [628, с. 47]. Втім, критика Е. Левінасом стрижневих положень феноменології, підкреслює М. Вестфаль, не передбачає його переходу до містики чи впадіння в ірраціоналізм, а сходження на більш високий рівень раціональності. Це

означає, як вважає М. Вестфаль, що для Е. Левінаса споглядальна раціональність, вираженням якої є насолода і інструментальна раціональність, вираженням якої є володіння, презентують Розум, кинутий напризволяще долі доти, доки вони не будуть призупинені телеологічно в довгоочікуваній, доступній, безмежно відповідальній раціональності, вираженням якої є трансцендентність [628, с. 48].

Іншими словами, децентрування суб'єкта, що відбувається в структуралістській і постструктуралістській семіотиці, телеологічно призупиняється децентруванням суб'єкта, що відбувається в етичному відношенні. У Талмуді цей сенс виражається у твердженні, що деякі молитви “Не можуть проникнути на небо, тому що всі небесні брами зачинені, за винятком тих, які відчиняються перед сльозами страждених”, – занотовує М. Вестфаль [628, с. 49].

У розумінні Е. Левінаса співрозмовником завжди виступає інша людина. Але він також ідентифікує цього співрозмовника з Богом. Тому американський мислитель вважає, що Е. Левінас руйнує різницю між божественним і людським, і тим самим зводить релігію до етики. Релігія, яка не ґрунтується на етичному ставленні до іншого, за своєю сутністю є “порожньою і формальною структурою”.

Неприйнятним залишився для Е. Левінаса і приклад датського мислителя щодо принесення Авраамом свого сина Ісаака в жертву у праці “Страх і трепет”. Левінасовий досвід звернення до релігійного досвіду або божественного одкровення полягає у відповідальності за іншого і виключає такі випадки, бо вони для нього означають звичайне вбивство.

Порівнюючи погляди Е. Левінаса та С. К'єркегора, М. Вестфаль розробляє й доволі оригінальну концепцію релігійності, яка, на його думку, відтворює не лише специфіку розуміння цього феномену різними релігійними мислителями, але й привідкриває завісу над його сутністю. “Релігійність А” у цій концепції – це свого роду – сократична духовність,

“релігійність Б”, натомість, ґрунтується на одкровенні, християнській вірі, Боголюдині – Ісусі Христі.

Христос визначається як парадокс, сприйнятий у вірі, тому що цей факт не може бути розпізнаним не озброєним людським розумом. Боговтілення в Ісусі Христі, відповідно до С. К’єркегора, тісно пов’язане із закликком до Спокути, так що Бог в часі не тільки як Учитель, але й як Спаситель має важливе значення для християнської віри. Тому датський філософ чинить опір спробам зробити християнство “обґрунтованим”, а одкровення перетворити в розум. Значна частина дослідницької літератури, присвяченої аналізу ідей С. К’єркегора, на думку М. Вестфалья, і зупиняється у цьому моменті (зокрема, Е. Левінас, на його думку, саме й зупинився на праці “Страх і трепет”). Але С. К’єркегор, як стверджує американський дослідник, написав набагато більше, і саме в цьому “псевдонімному авторстві” він рухається рішуче у бік виявлення та культивування прихованого внутрішнього сенсу релігійності і надає нам те, чого досі ще не вистачало релігієзнавчій теорії. М. Вестфаль називає це “рухом до релігійності С”, або ж телеологічним (цілеспрямованим) призупиненням “релігійності Б”.

Те, що я називаю “релігійністю С”, зауважив американський мислитель, вкладається у розуміння того, що Христос продовжує бути Парадоксом, якому будуть вірити, і який будуть наслідувати [628, с. 134 – 135]⁴².

К’єркегорова ідея Вічного передбачає прийняття прощення і примирення через смерть Христа як Спасителя. Левінасова ідея Нескінченності включає в себе імітацію життя Христа відносно ближнього.

⁴² Це і є відповідь на запитання, яким задається М. Вестфаль, про те, яка ж з ідей надалі об’єднуватиме людей. Для Е. Левінаса – це нескінченність та невимовність, які конституюють радикальну індивідуальну відповідальність кожного за ближнього. С. К’єркегор і його псевдоніми, як вважає М. Вестфаль, говорять про ідею Вічного, і переважно, виходячи з більш виразної християнської ідеї істинного Бога.

Тут М. Вестфаль знову наголошує на подібності поглядів обох мислителів формально і структурно. Відзначає він й актуальність ідей С. К'єркегора і Е. Левінаса у сучасному світі. І особливо тих, що стосуються негативної трансформації духовного життя людей та духовного занепаду. М. Вестфаль згадує про те, що С. К'єркегор говорив про можливість втрати людною її духовності: “якщо люди ставляться до ідеї лише масово” (поза індивідуальним виокремленням духовного начала), у такому випадку ми, на думку Великого Данця, отримуємо насильство, анархію, бунти; але якщо немає ідеї для людей в масі і ніякого індивідуально відокремленого сутнісного духовного начала, то у нас результатом буде і грубість, і неотесаність. Для М. Вестфалья це нагадує зауваження Клемансо, який сказав, що Америка “є єдиною країною в історії, яка дивним чином попрямувала прямо від дикунства до виродження без звичайного цивілізаційного періоду” [628, с. 135].

Тому М. Вестфаль стверджує, що к'єркегорова логіка солідарності – є альтернативою як сучасному дикунству, так і виродженню.

Що ж стосується Е. Левінаса, то М. Вестфаль говорить про “радикальний розворот, від пізнання до солідарності”, який у філософії французького мислителя, на його думку, є своєрідним рухом як від гегелівського реалізму, так і від гуссерліанського трансцендентального ідеалізму. Критика французьким мислителем цих двох філософських систем здійснюється за допомогою поняття “перевернутої інтенційності” [628, с. 141]. Е. Левінас прагне подолати не реалізм здорового глузду, стверджує у цьому випадку М. Вестфаль, але наївність, з якою він “знаходить себе завжди перед готовим об'єктом, не питаючи про значення його об'єктивності” [628, с. 142]. Французький мислитель констатує наявність у нас філософії свободи, але й відсутність філософії відповідальності. Етична трансцендентність, як це вважає Е. Левінас, зустрічається у перевернутій інтенційності, у якій асиметрія пручається усім спробам асиміляції і поглинання [628, с. 148]. Утім, ця етична трансцендентність й передбачає любов. М. Вестфаль, щоби

дохідливіше пояснити думку Е. Левінаса, знову звертається до к'єркегорівського тлумачення любові, у якому стверджувалося, що Бог указує “любити ближнього свого, як самого себе”⁴³. Щоби показати гетерономне походження даного повеління, яке припускає й можливість зворотних дій (принесення Ісаака в жертву), С. К'єркегор протиставляє любов як вимогу двом іншим формам любові: еротичній любові і дружелюбності. Останні виникають природно з людського розуміння

⁴³ Вестфаль визнає актуальність етики С. К'єркегора (яка виходить за межі теології) для сучасності, оскільки вона стосується і теперішніх реалій, в яких люди стають тими, ким вони є, або втрачають себе. Божественне повеління любові, яке ретранслюється через Біблію, як зазначає М. Вестфаль, С. К'єркегор розвинув в мета-етику у своїй праці “Справи любові” (1847) [421]. Як пише сам С. К'єркегор про свою працю: “це – християнські роздуми, тому вони не про кохання, а про справи любові” [421]. Згідно позиції датського мислителя любов не піддається опису, оскільки “Бог є любов”, і Бог незбагнений. С. К'єркегор переосмислює біблійні аспекти духовної любові по відношенню до еротичної любові і дружби. У “Справах любові” він визначає і еротичну любов і дружбу як форми любові до себе. Щоправда, з одного боку, для датського мислителя це означає, що ми не повинні любити себе більше ніж ближнього свого.

Християнська любов є любов'ю самозречення, на яких і ґрунтується віра. Тому для датського мислителя любов до себе – огидна. Любов до ближнього повинна бути самовідданою любов'ю [628]. У еротичній любові і дружбі як формі “себелюбства” кожен в якійсь мірі любить себе самого. Навіть у той час, як ми любимо друзів і коханців, ми захищаємо свої інтереси. Крім того, ми розширюємо себе й до одержувача взаємного почуття, тому насправді ми самі також є частиною об'єкта нашої власної любові. У справжній християнській любові, з іншого боку, потрібно любити Бога безкорисно.

власного внутрішнього голосу і не порушують звичного їхнього сприйняття свідомістю. З іншого боку, трансцендентна вимога любити ближнього, особливо коли це вдова, сирота чи навіть просто незнайомиць, який може згодом виявитися й ворогом, зазвичай не сприймається в звичному для людини режимі – це “травматичний” трансцендентний голос. Мовою феноменології, стверджує М. Вестфаль, це і є вираженням перевернутої інтенційності, цілковитою заміною пізнавальних відносин, як вони розумілися практично усією західною традицією [628, с. 149].

Розмірковуючи над дихотомією поглядів С. К’еркегора і Е. Левінаса, М. Вестфаль, зрештою, посилається на працю копенгагенського мислителя “Заклучна ненаукова післямова до “Філософських крихт””, зокрема, на його твердження про те, що “система не має етики”. Це твердження С. К’еркегора, на думку американського представника екзистенціальної теології, у наш час можна резюмувати наступним чином: “Якщо ви починаєте з пізнаваного суб’єкта не обтяженого етико-релігійною відповідальністю, немає жодної можливості для його осмислення, окрім як довільного схвалення, і спокуса зробити це буде драматично редукована фактично таким чином, що відправний пункт обговорення буде розміщено в герменевтичному колі, яке вже заздалегідь припускає, що в нашій глибинній сутності ми – знаючі (люди). Критерієм суб’єкта стає істина, а не доброта, свобода, відповідальність; об’єктивність, а не суб’єктивність. У той час як епістемологія – не гріх, епістемологічний фетишизм сучасної філософії, все чуттєве сприйняття предмета (суб’єкта, людини – *С. III.*) на відміну від реального його існування навпаки не витримуючи спокуси, ставить нас не на королівський шлях, спрямований в бік науки, а на швидкий шлях до нігілізму, вимощений благими намірами інтенційного аналізу” [628, с. 151]. Таким чином, цілком схоже на те, що й М. Вестфаль був уважнішим і проникливішим читачем С. К’еркегора, аніж Е. Левінас.

Наступна праця М. Вестфалья, що є предметом нашого аналізу, “Становлення самості: інтерпретація к’еркегорової “Заклучної ненаукової

післямови”” [621] стала чи не найґрунтовнішим дослідженням творчості датського філософа в США. В книзі детально розглядаються й аналізуються наступні питання: місце та значення праці “Заклучна ненаукова післямова до “Філософських крихт”” у творчому доробку С. К’еркегора; специфіка використання автором псевдонімів та “непрямої комунікації”; критика С. К’еркегором об’єктивного ідеалізму Гегеля; стадії людського існування (“екзистенції”) – естетична, етична, релігійна; пошуки “істинного християнства” та справжньої суб’єктивності; відмінності між “релігійністю А” та “релігійністю Б”; феномен “релігійності С”, вплив ідей С. К’еркегора на постмодерністську філософію тощо.

Коментуючи праці С. К’еркегора, М. Вестфаль приєднується до його думки про те, що істина насправді криється в суб’єктивності. А бажання деяких постмодерністів, на думку американського мислителя, вибудувати світ, вільний від моральних зобов’язань і божественної благодаті, не витримує критики. Тому для самого М. Вестфалья 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, насамперед, С. К’еркегора та Е. Левінаса), аніж представників постмодернізму (як нового ніцшеанізму) – Мішеля Фуко і Жюльєн Дельоза. Останнім, на думку М. Вестфалья, ґрунтовніше варто було б вивчати С. К’еркегора, зокрема, його працю “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’еркегорів “індивідуалізм”, як це стверджує американський дослідник, необхідно розуміти і як засіб, і як стійкість супроти помилкового колективізму сучасності. Центральною темою праці М. Вестфалья є і аналіз ролі С. К’еркегора як батька-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 на те, щоб бути партнером у діалозі з ними” [621, с. 3], – стверджує американський філософ.

Доволі цікавим є вестфалеве тлумачення практики застосування датським філософом псевдонімів і екстраполяції цього феномену на сучасну філософію. Він порівнює те, що С. К’єркегор говорить про авторство, зі “смертю автора” – мотивом французького постмодернізму, зокрема, ідеями Ролана Барта, Мішеля Фуко і Жака Дерріди. Відповідно до його позиції, зміст тексту (досвід автора і намір виразити це) фіксується, перш ніж він його напише, і в самому тексті особистість присутня до здійснених інтерпретацій смислу. Це виражається у русі від авторського досвіду до тексту, щоб аналогічно відтворений досвід читача, рухався до моменту зовні пов’язаного з наступним моментом [621, с. 9].

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 [621, с. 11]⁴⁴. Однак, на думку американського філософа, надзвичайно обмежена спроможність автора контролювати процес спілкування є, водночас, і структурною необхідністю і особистісним вибором; це “свідоме викреслювання”, свого роду безкорислива архітектоніка, у якій автор не будучи насправді Богом, охоче погоджується грати роль Бога при зустрічі обличчям до обличчя тексту і читача. Для нього, відносно французів, проблема авторства буде насиченою теологічно від початку і до завершення [621, с. 12].

⁴⁴ У цих поглядах Вестфаль посилається на праці Джона Капуто [докладніше див.: 301].

Така позиція, на думку М. Вестфалья, у відповідності до ідеї С. К'еркегора передбачає, що інтенції письменника ототожнюються зі змістом тексту. Тобто, письменник, з одного боку, виступає, водночас, в якості і автора, і читача власних текстів, а, з іншого боку, його псевдоніми стають засобом, який віддаляє автора від його текстів і акцентує увагу на його ролі інтерпретатора, а не на походженні смислу. “До висновку, що він є (спів) читачем власних праць, К'еркегор додає висновок, що читач є (спів) автором цих текстів. Як 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, залишаючи при цьому читача наодинці з текстом” [621, с. 14].

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 до цього прагнув С. К'еркегор, залишити читача у спокої з текстом. Діалектика мислення і існування належним чином забезпечує особисте залучення читача в твір...” “Відсутність автора”, тобто, використання псевдонімів є “засобом дистанціювання”, “не містифікації”, а, за словами самого К'еркегора, “особистою актуальністю” автора [621, с. 15].

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'еркегор, на його думку, прагне дистанціювати автора від читача не лише для того, щоб відокремити людину від натовпу, світськості своєї доби, але й для того, щоби допомогти людині постати віч-на-віч перед 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'еркегор 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) неначе разом. Читач не знаходиться на місці автора, проте шлях до відчуття в собі осіб біблійних персонажів тексту, переживання й відчуття граничності їхньої життєвої ситуації у власному мисленні стає значно коротшим [621, с. 16].

Американський представник екзистенціальної теології стверджує, що С. К’еркегор 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’еркегор і згадані постмодерністи цей зв’язок інтерпретують по-різному. Останні виходять з картезіанської тривоги щодо достовірності та контролю у якості 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. Вестфаля – є ніцшеанцями. Для С. К’еркегора, як стверджує це американський мислитель, сутність проблеми занепокоєння авторством полягає в “страсі і трепеті”, щоб не заподіяти один одному шкоди. Цю тривогу неможливо здолати, оскільки джерелом її живлення виступає постійна небезпека наближення проміжного місця між читачем і текстом чи, ще гірше, неспроможність відсторонитись або залишити читача на самоті перед Богом. Для себе С. К’еркегор цю дилему, на думку Вестфаля, вирішує завдяки використанню псевдонімів відомих біблійних персонажів.

Оскільки к’еркегорова теорія стадій також впливає безпосередньо з усієї сукупності псевдонімів авторства, 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 [621, с. 21]. Тому, на думку М. Вестфаля, к’еркегорівський “екзистенціалізм” авторства несумісний з

сартровим передуванням існування сутності і його висновку про те, що норми є завжди похідними від вибору людини. Це особливо ясно в “Хворобі до смерті”, де терапевтична позиція явно передбачає нормативне розуміння людської природи [621, с. 31].

Аналізуючи к’єркегорівську діалектику існування, зокрема, три стадії існування: естетичну, етичну, релігійну, М. Вестфаль, посилаючись на датського мислителя, підкреслює, що “етична сфера існування є лише перехідною сферою, і, отже, його вищим вираженням покаяння в 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 випадком, коли один заповнює капелюх того, хто просить милостиню, або мішок з золотом, а включає 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” [621, с. 21].

Праця С. К’єркегора “Страх і трепет”, вважає М. Вестфаль, є основним текстом, в якому описується перехід від етичної до релігійної стадії людського існування, і порушується проблема не стільки особистісного, скільки колективного покаяння. У випадку з Авраамом та принесенням ним свого сина Ісаака у жертву постає нерозв’язане протиріччя між етичними соціальними нормами суспільства, які, як батька, зобов’язують Авраама зберегти і захистити свого сина, та проханням Бога 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 іде, насамперед, про те, що будь-який суспільний лад “грішний” і позбавлений слави Божої, і що віруюча душа, хоч і віддає “Кесарю кесарево”, все-таки має залишатися вільною, щоб віддавати Богу те, що належить Богу, і бути в змозі сказати “Ми повинні коритися більше Богу, ніж будь-якій людській владі” (Рим. 3:23; Марк. 12:17;

Діян. 5:29). Суспільні норми мають претензії на індивідуума. Але це відносно; лише Бог є абсолютним” [621, с. 27].

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 “вносить за дужки”, зосереджуючись, натомість, на “суб’єктивному питанні” індивідуального ставлення до християнства і християнської віри, зокрема.

Це 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 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 воля, наміри, заповіт – 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 запитання про те, що таке віра не ставиться в якості теми безкорисливих і залишених далеко позаду роздумів; це – питання про

себе: “Як можу я, Іоан Листвичник, співпереживати щастя (блаженство), яке обіцяє Християнство?” [621, с. 45].

Розмірковуючи над текстом Листвичника та непрямую формою звернення С. К’еркегора до читачів, М. Вестфаль не може остаточно зрозуміти і те, ким саме у даному випадку виступає данський мислитель більше: представником релігійного мислення чи справжнім філософом? І скажемо прямо. Тут дійсно доволі не легко проводити лінію поміж філософією і не філософією. Одначе, 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, зможе віднайти проблему (по-справжньому філософську проблему⁴⁵), 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 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

⁴⁵ У даному випадку М. Вестфаль припускає можливість того, що для окремих філософів визнання розмірковувань С. К’еркегора як невіддільних від біблійних мотивів може видатися настільки ж неприйнятним та незрозумілим, наскільки для нього самого була б нудною теорія ймовірності.

умови негарздів у ній гірше удавати, що все гарзд [621, с. 51]. С. К'єркегор зосереджується і на іншому аспекті цієї проблеми, а саме на несумірності віри як нескінченного, особистого, пристрасного інтересу з спекулятивним мисленням. Таким чином, повторює М. Вестфаль за С. К'єркегором, якщо хтось говорить, “що він буде своє вічне щастя завдяки спекулятивному мисленню, він сам собі суперечить комічно, бо спекулятивній думці у своїй об'єктивності, абсолютно байдуже до його, мого і вашого вічного щастя” [621, с. 54].

Питання С. К'єркегора не пов'язанні зі звичними режимами опрацювання інформації, які диктують людині її інстинкти і звички, нахили і прагнення, а радше стосуються проблеми режимів людської поведінки, які ініціюються ними. Тобто, як стверджує 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. III.), 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 запитання. Ось чому Сократ наполягав на тому, що він насправді не вчитель, а рівний серед учнів, їхній побратим” [621, с. 64], – читаємо у М. Вестфалья

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. Гуссерль, 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 залученості⁴⁶, яка, таким чином, сама по собі з’являється як спектакль, без переходу права з факту нашого існування в його природу (сутність), від *Da-Sean* до *Wesen*” [621, с. 65].

Можна собі уявити, – пише у цьому зв’язку М. Вестфаль, – як нервово

⁴⁶ “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 М. Гайдеггеру, будь-якій споглядальній позиції передуює 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” [докладніше див.: 98].

Листвичник слухав би опис того, як наша зацікавленість і наша залученість “з’являються як спектакль” 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 осягненні тимчасової самості, має бути перервана рішучістю.

М. Мерло-Понті, погоджуючись з цим, вважає, що було б помилкою, зупиняти нашу рефлексію на цьому місці. “Необхідність йти від сутностей, не означає, що філософія бере їх в якості об’єкта” – 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 *ї* 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” [621, с. 65].

Для М. Вестфала, який у цьому є послідовником С. К’еркегора і М. Мерло-Понті, вибір кожної людини має бути, насамперед, особистісним, відповідальним вибором. Саме це убезпечує кожного від “спроб перестати бути людиною”.

М. Вестфаль обережно й доволі критично сприймає рецепцію к’еркегорових ідей в екзистенціалізмі, навіть коли М. Гайдеггер позначає

Dasein як існування (екзистенцію) і каже, що “сутність 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’еркегор, на думку М. Вестфалья, вводить поняття “існування” як філософську категорію для того, щоб захистити 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 особистістю”.

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 “Брак і Надлишок (думки – С. III.) 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” [621, с. 66], 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 у 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.

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.

М. Вестфаль, розмірковуючи над тим, що розум (спекулятивна філософія) не може надати нам запевнень і гарантій в екзистенційних, граничних моментах життя, стверджує, що для спекулятивної думки Гегеля таких нерозв'язаних питань та ситуацій фактично немає. Власне С. К'єркегор, як стверджує американський дослідник, і звинувачує гегелівську систему у тому, що вона була завершена “без етики” [621, с. 83]. Зрештою, існування в к'єркегоровому розумінні (як тимчасової суб'єктивності людської самості) унеможливорює гегелеву систему існування (як тотальної реальності). Така екзистенціалістськість 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 [621, с. 91].

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 припущенні, що того, що 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 це 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” [621, с. 92]. 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 неспроможність оволодіти і головувати над існуванням.

Неабиякий вплив на розвиток сучасної філософії і теології, на думку М. Вестфалья, мали й релігійно-етичні погляди С. К'єркегора. 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 приходиться першим, трансцендентно передуючи етичному. Разом вони визначають сутність суб'єктивності [621, с. 105]. Однак “суб'єктивність не є видом терапії, який лікує об'єктивно” [621, с. 111].

Таким чином, на думку М. Вестфалья, С. К'єркегор не заперечує ані систему, ані всесвітньо-історичну перспективу, його заперечення стосується тільки наявності цих способів пізнання для людини, існування якої обмежене тимчасовістю. Тобто, датський мислитель не заперечує вічну істину як тотожність мислення і буття, а лише наявність такої істини у людському житті, яке завжди є певним перебуванням в дорозі, в самостановленні. “Як Кант перед ним і після нього Дерріда, – стверджує М. Вестфаль, –

Листвичник знаходить радикальну тимчасовість людського становища, щоб вона стала перешкодою для абсолютного знання” [621, с. 115].

Установку к’єркегорівської теорії про те, що 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, переважаючий етичне і передуючий Богу.

4. Це є вкрай важливим виміром людського життя, винятковим, коли теорія істини застосовується як суб’єктивність [621, с. 116].

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 божевілья. 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 істина відображена у особистому портреті.

Стоїчна етика, як це доводить М. Вестфаль, уже спиралася на спостереження того, 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, що об’єктивна істина не в нашій владі. У будь-якому етичному або епістемологічному випадку, наголошує М. Вестфаль, парадокс з’являється з напруженості між моїм зануренням у час, з одного боку, і моїм трансцендентуванням часу, моєю приналежністю до вічності, з іншого. Саме цю напругу, С. К’єркегор має на увазі при описуванні людського ества, як

синтезу тимчасового і вічного. Американський мислитель услід за С. К'єркегором розвиває думку про те, що сократичне невігластво – “аналог віри”, або, конкретніше, “аналог категорії абсурдного”. М. Вестфаль стверджує, що С. К'єркегор й використовував терміни “парадокс” і “абсурд” як терміни цілком взаємозамінні. Одначе, на протипагу сократівському парадоксу (який при зустрічі з немислимим застосовував іронію та невігластво)⁴⁷, 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, проклавши широкий рів між суб'єктивним та об'єктивним пізнанням. Скінченність, обмежуючи нашу здатність, а гріховність нашу готовність, дозволяють вічній істині з'являтися на галявині нашого розуміння [621, с. 123 – 124].

Християнство виходить за межі філософії Сократа, даючи 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 вічна істина прийшла в існування в часі, що Бог прийшов в існування в часі, що Бог став окремою людиною. Іншими

⁴⁷ Посилаючись на С. К'єркегора, М. Вестфаль стверджує, що “іронія виконує санітарну функцію, рятуючи душу від відносності” [621, с. 178]. “... корінь сократичного невігластва (як це розуміє Листвичник) полягає в не надприродній здатності виявляти формальні протиріччя там, де інші не помічають їх, а дивна здатність згадати про обмеження існування, коли інші, як правило, забувають про них. ... Це контекст, в якому ми повинні читати те, що Листвичник говорить про діалектичне протиріччя, закладене в християнстві” [621, с. 182 – 183].

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”) [621, с. 124].

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 “Що це означає стати християнином?”” [621, с. 127].

М. Вестфаль розмірковує й над тим, як саме співвідноситься поставлене С. К’єркегором питання з людською свободою. Зокрема, 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 основі [621, с. 142].

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 “Страху 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” [621, с. 151]. 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 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, дискурсу, призначеного зняти напруженість між негативним і позитивним [621, с. 163].

У відповідності до інтенцій датського мислителя, усе людське життя має спонукатися ідеєю вічного щастя як вищою метою. Абстрактне “існування” передбачає життя в естетичній або спекулятивній сфері, “існування-дитинство” – життя в етичній⁴⁸. Проте, щоб перейти до життя в етико-

⁴⁸ “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” [621,

релігійній сфері, нагадує М. Вестфаль погляди С. К'єркегора, людина повинна відкрити себе досвіду спільної провини. “Ось чому, – як доводить М. Вестфаль, – Листвичник дає наступне вражаюче визначення: “Сукупність провини-свідомості окремої особистості перед Богом по відношенню до вічного щастя є релігійністю” [621, с. 174].

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”, якій характерні діалектичність та трансцендентність. Тут М. Вестфаль, цитуючи С. К'єркегора, зазначає: “Якщо індивідуум охарактеризовується як діалектично занурений всередину в самогубство перед Богом, то ми маємо релігійність А, яка передбачає протиріччя, тобто, страждання в самогубстві залишаються в межах іманентності” [621, с. 186]. Самогубство для обох мислителів означає смерть, яка утверджує самовпевненість, характерну етичній сфері. Утім, вона залишається іманентною, оскільки не допускає 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” [621, с. 186].

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, але прихованого в деревах і кущах, Бог ніколи не є дуже далеко. ... Постійна, незрима присутність Бога робить вторгнення як втілення абсолютно непотрібним, навіть небажаним. Сад вже не те, що має використовуватись (для усвідомлення провини), але принаймні я є все ще там (іманентність)” [621, с. 187].

Таким чином, к’єркегорівська “релігійність Б”, на думку М. Вестфалья, є існуванням, початковим місцем розташування якого виступає Едем. Її рішучий розрив з іманентністю пов’язаний з вигнанням з 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 дати 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”. В 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 відмінність між божественною особистістю та людською особистістю, коли особиста приязність створення віддаляється від ворожості гріхопадіння [621, с. 187].

Метою ж С. К’єркегора у “Заключній ненауковій післямові до “Філософських крихт””, як це занотує 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” [621, с. 190].

Як стверджує М. Вестфаль, більшість дослідників творчості датського мислителя вважають “релігійність Б” кульмінаційним моментом в його дослідженні релігії та християнства. Але такі припущення, на думку американського мислителя, є не лише несправедливими, але й свідчать про ігнорування і недбале прочитання ними “другого авторства” С. К’еркегора. 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’еркегор 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. Мовою Е. Левінаса, зауважує М. Вестфаль, етика є першою філософією [621, с. 196].

Для М. Вестфалья “прихована сутність залишається, але вона телеологічно призупинена у зовні видимих справах любові” [621, с. 197]. Це і є для нього тлумачення біблійної релігії, яка виходить за рамки Листвичника. М. Вестфаль називаю 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 думки 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 В” 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 [621, с. 198].

Висновки. Аналіз М. Вестфалем значущості ідей С. К'єркегора у наш час відкриває нові можливості інтерпретації зв'язку поміж модернізмом та постмодернізмом в теологічному мисленні, поміж постмодерним та класично-екзистенціалістським розумінням релігійної догматики. Омани раціоналістичної методології та ствердження пріоритету віри посеред техногенної розсудливості, проблеми індивідуально-релігійного перетворення світорозуміння і духовного переродження людської істоти через спробу покаяння продовжує бути предметом рефлексій М. Вестфалю і в умовах постмодерністського теологічного дискурсу. Розпізнавання екзистенційної істини як правди у існуванні за допомогою “екзистенціальної маєвтики” та Духу, який спрямовує нас до істини духовного переродження,

заперечення безпристрасної об'єктивності й розуміння людини як пристрасті, де найвищою пристрастю є віра, вимірювана абсурдом і парадоксом, у якості предмету дослідження С. К'єркегора формує й спрямування дослідницьких інтенцій М. Вестфалю, який у порівняльному аналізі позицій “Великого Данця” та Е. Левінаса приходить до висновку про те, що ставлення людини до себе, божественність й духовність, закладені в ній, які традиційно у антропо-онтологічному вимірі представлялись у якості синтезу скінченного і нескінченного, тимчасового і вічного, свободи і необхідності, навряд чи можна дослідити тільки за допомогою логіки, раціонального мислення. І що процес духовного життя індивіда, генетичний код його моралі й справді більше підвладний “теологічному розуму”, зокрема, й поясненню за допомогою “вторгнення у людську екзистенцію” феномену спокути Ісуса Христа, смиренності й приниження останнього у якості взірця для віруючих. Порівняльний аналіз екзистенціальної етики С. К'єркегора та етичних висновків діалогічної феноменології Е. Левінаса, спрямований М. Вестфалем не лише на доведення співмірності цих концептів по відношенню до теологічної ідеї самотрансцендентності особи, або на подібність критичного спрямування їх авторів в аналізі Е. Левінасом праць Е. Гуссерля та М. Гайдегера і критиці С. К'єркегором об'єктивного ідеалізму Гегеля, але й на виявлення їх неспівмірності у неприпустимості левінасівського “пост-біблійного” зведення релігії до етики. Банкрутству останньої у постмодерністському світі, де “етичне також перетворюється на теологічне призупинення релігійного”, на глибоке переконання М. Вестфалю, можливо запобігти лише категоричним дотриманням к'єркегорового принципу, у відповідності до якого релігія є безумовною передумовою етики. З огляду на це, позитивом та специфічною особливістю вчення М. Вестфалю слід вважати і його концепцію трьох типів релігійності (“релігійності А”, “релігійності Б” й “релігійності С”) як спроби типологізації сутності релігійного мислення, де “релігійністю А” позначається релігійність за часів античності (або “сократична духовність”), “релігійністю Б” – релігійність, заснована на

християнській вірі, та “релігійністю С” – новітній тип релігійного вірування, що розглядається у якості теологічного виявлення прихованого внутрішнього сенсу релігійності як всезагального феномену та “цілеспрямованого призупинення “релігійності Б””.

Продовжуючи лінію порівняння ідей Гегеля – Левінаса – Барта – Фуко – Дерріди, з одного боку, та С. К’еркегора – з іншого боку, М. Вестфаль виокремлює низку суттєвих особливостей їхніх концепцій, які суттєво впливають на розвиток та функціонування сучасного релігійного мислення. Зокрема, екстраполюючи практику застосування К’еркегором псевдонімів на постмодерністську концепцію “смерті автора”, М. Вестфаль фіксує переваги к’еркегорового стилю, або методологічного підходу у релігійному мисленні над концептуальними положеннями, або ж висновками та ідеями Р. Барта, М. Фуко, Ж. Дерріди та інших постмодерністів. К’еркегорове дистанціювання автора від читача, його стиль “непрямої комунікації” і боротьби з “апофеозом доби”, як свідоме обмеження привілею авторства, що і доводиться американським дослідником, безумовно є прийомом суміщення ролі автора і читача, де вони й співпереживають, й відчувають, й проживають, й існують (екзистують) неначе разом, що в практиці засвоєння релігійних текстів надає перевагу “відчування автором в собі осіб біблійних персонажів тексту, переживання й відчування граничності їхньої життєвої ситуації у власному мисленні” й кардинально не співпадає з ідеями постмодерністів, які розвинули цей концепт у зовсім іншому напрямку. Особиста епістемологічна позиція М. Вестфалья про те, що істина насправді криється в суб’єктивності, в реальності є протилежною позиції того крила постмодерністів, які, на думку американського мислителя, намагаються розбудувати світ, вільний від моральних зобов’язань і божественної благодаті. Тому й для самого М. Вестфалья ближчими по “постмодерністському” духу є етичні роздуми Е. Левінаса та постмодерністська теологія Жана-Люка Маріона, й, навіть, погляди Жака Дерріди (поза їхнім ніцшеанським змістом), аніж ідеї

представників постмодернізму (як нового ніцшеанства) – Мішеля Фуко і Жюльєн Дельоза.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Специфіка методологічних підвалин теології Мерольда Вестфалія: між екзистенціалізмом та постмодернізмом / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 5–6(143–144). – К., 2015. – С. 172 – 182 [228];

– Шевченко С.Л. Особливості розуміння М. Вестфалем ідей С. К'єркегора / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 7–8(145–146). – К., 2015. – С. 110 – 122 [229];

– Шевченко С. Л. Інтерпретація трансцендентності і самотрансцендентності в екзистенціально-герменевтичній феноменології релігії Мерольда Вестфалія: проблема методу / С. Л. Шевченко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник, № 1(5)/2016. – С. 53 – 55 [231];

– Шевченко С. Л. С. К'єркегор versus Е. Левінас в осмисленні Мерольда Вестфалія / С. Л. Шевченко // *Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern philosophy and religious studies (Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard)*. – Plovdiv-Nitra-Kiyev, 2015, p. 74 – 79 [242];

– Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія Мерольда Вестфалія як розвиток ідей С. К'єркегора в добу Постмодерну / С. Л. Шевченко // Українське релігієзнавство, 2016. – № 79. – С. 85 – 97 [234];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

3. 2. 3. Проблема методу. Засади екзистенціально-феноменологічного та екзистенціально-герменевтичного аналізу М. Вестфалем божественного провозвістя

Вестфалева екзистенціальна феноменологія релігії у відповідності до його особистого визнання методологічно спирається на “феноменологію сприйняття” М. Мерло-Понті та релігійну феноменологічну герменевтику П. Рікера, “герменевтична феноменологія” – на “радикальну герменевтику” (“герменевтику підозри” та “герменевтику скінченності”) С. К’еркегора та Ф. Ніцше, проект “подолання онто-теології” – на критику метафізичної традиції М. Гайдеггера, сприйняття Бога – на Августинове ставлення до Бога.

У праці “Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу” (2004) М. Вестфаль називає власний метод феноменологічним, але уточнює, що його феноменологія, з одного боку, екзистенціальна, а з іншого – герменевтична [626, с. 11 – 12]. Тому і виходить, що тепер можна увести в термінологічний обіг сучасного вітчизняного релігієзнавства навіть термін екзистенціальна, або ж “екзистенціально-герменевтична феноменологія релігії”, який, на перший погляд, може видатися просто звичайнісінькою абракадаброю.

У вищезазначеній праці М. Вестфаль прагне довести те, що ми, говорячи про Бога, повинні мати безпосереднє відношення до нашого перетворення самих себе: “Як християнин, я вважаю, що церква, при всіх своїх недоліках, це найкраще місце зустрічі (зіткнення) трансцендентності і досвіду самоперевершення, пише американський мислитель. – Але мій феноменологічний аналіз виявлятиме структури, які можуть виникнути, вносячи необхідні зміни, по відношенню до синагоги, церкви, мечеті, храму, або в те, що Дерріда називає “релігією без релігії”” [626, с. 6].

М. Вестфаль окреслює три мотиви, які визначають напрям його думки в цій праці. Перший мотив посилається на гайдеггєрівське розрізнення

інакшості та автономії (М. Вестфаль має на увазі лекційний курс “Августин і неоплатонізм” (1921), в якому М. Гайдеггер різко пртиставив августиніанську визначеність самості декартовому Cogito). Другим “постмодерністським” мотивом є критика онто-теології⁴⁹ (тут М. Вестфаль постулює необхідність подолання онто-теології, як запоруки відновлення трансцендентності Бога).

Обидва названі вище мотиви, на думку М. Вестфалья, нерозривно переплетені і з третім мотивом, або ж концептом, який, до речі, обіймає й одне з центральних місць у філософії постмодерну, – інакшістю (“будь це Бог чи сусід, або соціальний світ, чи світ природи”, за визначенням

⁴⁹ У першій частині “Онтотеологія та необхідність виходу за межі космологічної трансцендентності” книги “Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу” перший розділ називається “Гайдеггер: як не говорити про Бога”. У ньому мотив подолання онто-теології ґрунтовно досліджується М. Вестфалем. Аналізуючи погляди М. Гайдеггера, М. Вестфаль переймається питанням: “Що ж саме є не так з онто-теологією в контексті запропонованих гайдеггерівських тверджень? Чи є онто-теологія раціоналістичним мисленням? Чи є онто-теологія репрезентативним мисленням? Чи є онто-теологія “поганою теологією?”” [626, с. 19].

Американський мислитель хоча і зауважує на спокусі деяких філософів переконати, що “буття” для М. Гайдеггера є постмодерністським псевдонімом Бога, все ж стверджує, що: “... ми можемо говорити про гайдеггерове розуміння буття лише як формальну ознаку того, що може бути заповнене, всупереч його намірам, Богом і ближнім” [626, с. 25].

У відповідності до позиції М. Вестфалья глибоке заперечення Гайдеггером онто-теологічного конституювання метафізики знаходить відлуння і в питанні Тертуліана про те, “що може бути спільного поміж Єрусалимом і Афінами”, і у протиставленні Паскалем Бога філософів Богу Авраама, Ісака та Якова” тощо [626, с. 34].

американського мислителя). Ця “інакшість”, насамперед, стосується Бога і ближнього. М. Вестфаль вважає, що у цьому відношенні саме Габріелю Марселю вдалося поставити напрочуд складне запитання дуже простою і зрозумілою фразою, у якій стверджувалося, що: “Я повинен якимось чином звільнити місце для іншого в собі” [626, с. 11].

Етичний бік самоперевершення М. Вестфаль характеризує, спираючись на погляди Е. Левінаса, а в аналізі релігійного аспекту людського “само перевершення” прямує за С. К’еркегором. Послідовником С. К’еркегора С. Вестфаль вважає і К. Барта. Для того, щоби краще зрозуміти теологічну й методологічну позицію останнього, розглянути її як критику онто-теології, яка на кілька десятиліть передує гайдеггеровій, і тому, має набагато ширший розмах, М. Вестфаль вводить в контекст своїх праць і його ідеї. Критика онто-теології Бартом, хоча і дуже схожа з гайдеггеровою, стверджує М. Вестфаль, проте у своїй тематиці різна. У той час, як М. Гайдеггер фокусується на філософській традиції від Анаксимандра до Ф. Ніцше, і, особливо, на ідеях Аристотеля та Гегеля, К. Барт, насамперед, стурбований загрозою онто-теологічного світогляду, зокрема, його варіанту, представленого у ліберально-протестантській теології, щодо, власне, самого богослов’я.

Мета самого К. Барта, найвиразніше представлена працею “Послання апостола Павла до римлян” (1918), як стверджує М. Вестфаль, і полягала у пошуку Бога за межами будь-якої концептуальної визначеності та досяжності для нас. У цьому він, на думку американського мислителя, і є ідейним послідовником С. К’еркегора.

Проаналізувавши три богословські методи – догматичний, критичний і діалектичний, К. Барт заявляє, що жоден з них не може гарантувати достовірного знання про Бога, тим більше способу сприйняття одкровення або пояснення віри. “Але віра, подарована і задана Богом, повинна бути схожа з ним своєю “діалектичністю”. Парадоксальність віри, зрештою, нерозривно пов’язана з парадоксальністю сприйняття існування бога у його

відносинах з людиною. Слідуючи С. К'еркегору, ранній К. Барт тлумачить віру як дещо незбагненне і нез'ясовне – як безоглядний стрибок у новий світ, як перехід до нового стану та якості” [70, с. 128 – 129], – пише російський дослідник протестантського модернізму С. Ісаєв.

М. Вестфаль наголошує у цьому зв'язку і на тому, що негативне сприйняття релігії К. Бартом може відігравати й позитивну роль. Його погляди суголосні в цьому випадку з поглядами С. Ісаєва, який писав, що “в системі швейцарського теолога з самого початку відчувався значний потяг до позитивного аспекту “діалектичного” парадоксу” [70, с. 130]. “Барт погоджується з К'еркегором у тому, що людина, яка живе всередині безглузлого повторення історії, знаходиться в “кризовому стані”, в “хворобі до смерті”. Однак, на його думку, після “страху і трепету” вона може дійсно наблизитися до Христа через одкровення, бо сам історичний час після боговтілення Христа вже став іншим. Тому, на відміну від С. К'еркегора, – як стверджує С. Ісаєв, – К. Барт вважає, що за переживанням глибинного парадоксу можливе возз'єднання людини з богом. Але це, зрештою, є також відкриття перспектив до побудови теологічної і етичної системи як певного “позитивного” богослов'я. Так в ранніх працях були вже закладені підвалини його пізньої “церковної догматики”” [70, с. 135].

Теологія К. Барта, на думку М. Вестфалья, правильно називається діалектичною не тому, що вона використовує діалектичний метод, а тому, що її предметом є діалектика. Тому, як це стверджує американський мислитель, вчення про одкровення К. Барта уособлює діалектику поміж діяльністю людини і діяльністю божественною, а його розрив з ліберальним протестантизмом приймає форму критики онто-теології як спроби зробити людську суб'єктивність умовою для можливості проникнення Бога в життя людини [626, с. 150]. У цьому контексті в теології К. Барта одкровення не означатиме прозорість божественного людському розумінню, а стає божественним актом само-прояву благодаті, яку можна назвати лише дивом. Така позиція К. Барта, як зазначає М. Вестфаль, впливає з к'еркегорової тези

про “нескінченну якісну відмінність” між часом і вічністю, яка швейцарським теологом переформулюється в “нескінченну відстань між Творцем і творінням”, адже “Бог на небі, а ти на землі” [626, с. 154]. Проте, для К. Барта навіть в одкровенні Бог, як і раніше, залишається глибоко таємничим. Таким чином, К. Барт на думку М. Вестфалья, завдяки М. Лютеру говорить про Бога як про “*Deus absconditus*” (прихованого Бога); завдяки С. К’єркегору – про “нескінченну якісну відмінність” поміж часом і вічністю, поміж людством і Богом; завдяки Р. Отто – як про Цілком Інше (*totaliter aliter*) і як про *Mysterium Tremendum* (страхітливу й заворожуючу таємницю).

К. Барт, занотовує М. Вестфаль, вважає, що тією мірою, якою наш світ торкнувся Ісуса в його вищій природі, тією ж мірою він (світ, і людина, зокрема) перестає бути здатним до прямого спостереження, як це традиційно можна робити з історією, часом або предметами. З цієї причини, на думку К. Барта, “Ісуса як Христа, як Месію можливо досягнути лише як парадокс” (і тут М. Вестфаль також акцентує увагу на співпадінні поглядів швейцарського теолога з ідеями С. К’єркегора).

З іншого боку, М. Вестфаль намагається проінтерпретувати погляди К. Барта і з позиції екзистенціальної феноменології. Так він зауважує, що хоча К. Барт і не працює в традиціях феноменології Е. Гуссерля, але його погляди можуть бути краще зрозумілі у їх порівнянні з посиланням на ідеї її представників. В знаменитому аналізі “Погляду” у праці “Буття й ніщо”, зазначає М. Вестфаль, Ж.- П. Сартр, наприклад, сперечається з тим, що ми усвідомлюємо людину як суб’єкт, а не як об’єкт, не так, як це стверджував у “Картезіанських роздумах” Е. Гуссерль, сприймаючи об’єкт в якості “Іншого”, спроможного тлумачити його як суб’єкт. Мовою Е. Гуссерля це можна назвати перевернутою чи оберненою інтенційністю для мого усвідомлення “Іншого”, яке не знаходиться в моєму інтенційному акті (*noesis*), спрямованому на певний об’єкт (*noema*), що знаходиться всередині мого трансцендентального Еґо. Іntenційність, яка визначає моє

усвідомлення, не походить від мене, а приходить до мене від Іншого. Це неначе перебувати під пильним спогляданням Іншого, усвідомлюючи водночас його суб'єктивність. Ось чому і Е. Левінас, чий парефраз сартрового аналізу погляду Іншого як певного обличчя Іншого⁵⁰, як певного голосу, який запитує мене і закликає до етичної відповідальності, на думку М. Вестфалья, може сказати нам, що він – феноменолог, зацікавлений в інтенційності диференційованого типу, а саме типу, в якому моє усвідомлення себе і іншого ґрунтується на іншій самості.⁵¹

Говорячи про цю іншу та інакшу людину мовою блаженства та одкровення, як стверджує це М. Вестфаль, Е. Левінас і вводить нас богословськими обертонами у свою дискусію [626, с. 159].

М. Вестфаль звертає увагу і на діалектичне ставлення К. Барта до концепту людської гріховності⁵². З одного боку, К. Барт, говорячи про людську гріховність, вважає, що вона є невід'ємною частиною нашого

⁵⁰ “Нескінченність Левінас шукає в обличчі іншої людини, в її правді” [199, с. 323]

⁵¹ Докладніше див.: Westphal M. Levinas: Beyond Onto-theology to Love of Neighbor / Westphal M. Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – P. 177-200.

⁵² Для самого М. Вестфалья його “герменевтика скінченності є медитацією про значення створення людини, а герменевтика підозри – людської гріховності” [623, с. XX]. “Якщо християнські філософи дійсно хочуть охопити пророчу парадигму, вони повинні розшифрувати гріх, як “істотну епістемологічну категорію”. Тут к’єркегорівський стовбур пророчого родоводу Вестфалья знову стає помітним у тому, що К’єркегор зробився безумовним фактором його власної “сповненої сумнівів” герменевтики значення людської гріховності як перешкоди для “пізнання” Бога належним чином” [510, с. 10], – зауважує К. Пат.

знання про Бога, з іншого, – заперечує можливості пізнання її сутності. Для К. Барта, як стверджує це М. Вестфаль, незрозумілість та недосяжність Бога є частиною змісту одкровення. Ось чому К. Барт, на противагу томістській аналогії буття (*analogia Entis*), яка припускає, що ми можемо побудувати місток, який приведе нас до Бога, протиставляє аналогію віри (*analogia Fidei*), або аналогію благодаті (*analogia Gratiae*), яка не потребує ніякого іншого знання про Бога, окрім як благодаті. Остання виявляється не тільки у “непрямому” спілкуванні між віруючим і Богом, але й поміж двома актами, милостивим божественним актом одкровення і людським актом, дозволеним тією ж таки благодаттю [626, с. 172].

Для К. Барта, як стверджують сучасні дослідники його творчості, “віра в Бога, який з’явився серед людей в особі Ісуса Христа, дає нам єдину і виняткову можливість богопізнання. Таким чином, метафізичний метод сущого замінюється екзистенціальним методом віри” [130, с. 30].

Цікавим є і застосування М. Вествалем його методологічних засобів тлумачення феноменів релігійності у наш час. У праці “Чия спільнота? Котра інтерпретація?: філософська герменевтика для церкви” (2009) М. Вестфаль на фоні переосмислення герменевтичного проекту провідного представника філософської герменевтики ХХ ст. – Ганса-Георга Гадамера (в контексті поглядів Ф. Шляєрмахера⁵³, В. Дільтея, М. Гайдеггера⁵⁴, П. Рікера),

⁵³ Герменевтичне коло Ф. Шляєрмахера складається, на думку М. Вестфалья, з двох півкіл: граматично-лінгвістичного та психологічного. Ми інтерпретуємо текст у світлі людини, хоча багато з того, що ми знаємо про неї, ми дізнаємося тільки з тексту, зазначає американський мислитель [629, с. 30].

⁵⁴ “Гайдеггер радикалізує герменевтику в тому сенсі, що для нього інтерпретація є не те, що ми іноді робимо, а те, що стає фундаментальним – хто ми є, і ... вся реальність стає текстом, який має бути проінтерпретованим” [629, с. 28].

концептуальних положень Еріка Дональда Гірша, молодшого⁵⁵ та Ніколаса Вултерсторффа⁵⁶, ідейної полеміки між лібералізмом (в особі Джона Роулза та його праці “Теорія справедливості”) та комунітаризмом (в особі Елеседа Макінтайра та його праці “Після чесноти”), вибудовує власну оригінальну версію екзистенціальної герменевтики релігії, підґрунтям якої виступає не менш оригінальна концепція “екзистенціальної етики”.

У своїй праці М. Вестфаль звертає увагу на те, що “постлібералізм, пов’язаний з “ефектом” постмодернізму” породив новий, конфесійний

⁵⁵ М. Вестфаль звертається, насамперед, до таких відомих праць Е. Д. Гірша, як “Достовірність в інтерпретації” (1967), “Цілі інтерпретації” (1976), “Значення і значущість. Переінтерпретація” (1984), “Культурна освіченість” (1988). У своїх працях Е. Гірш розрізняє поняття “значення” і “значущості”. Об’єктивізм його концепції, на думку М. Вестфалья, полягає у інтерпретації художнього твору, сенс якої полягає в пошуку оригінального первинного авторського значення. У своїх працях Е. Гірш вводить поняття “Вавилону інтерпретацій”.

⁵⁶ М. Вестфаль високо поціновує працю Н. Вултерсторффа “Божественний дискурс: філософські роздуми над твердженнями, які Бог говорить” (1995), особливо концепцію “божественної динаміки”. “Спираючись на теорію мовних актів, Ніколас Вултерсторфф розвиває спеціальну богословську герменевтику, яка наголошує, що Біблія є Словом Божим, і що Біблія стає Словом Бога знову і знову, незалежно від часу і місця. ... Слово Боже через Біблію переважно набуває форми обіцянки або повеління. Коли Біблія передає слово Боже за допомогою людських записів, то можна говорити про “подвійний дискурс” та “подвійну герменевтику, – стверджує М. Вестфаль... – Бог говорить до нас тепер і через цей текст, який стає незамінним охоронцем проти проповідування банальності... Ми маємо бути вдячні Вултерсторффу за те, що він показує нам, чому ми повинні відійти від “романтичного” психологізму” [629, с. 38 – 43].

екуменізм там, де ми знаходимо не-конфесійні євангельські конгрегації, основні протестантські церкви і католицькі парафії. Всі вони, з одного боку, борються з викликами постмодерну, а, з іншого, спираються на культуру постмодерну, як слухну нагоду для переосмислення форми їхніх церков” [629, с. 7]. Сам американський мислитель, залучаючи до свого аналізу ідеї відомих теоретиків континентальної філософії та сучасної теології, прагне писати для широкої аудиторії, не спеціалістів, зацікавлених у впливі постмодерністської теорії на віру і практику церкви. У своїх працях він веде діалог, з одного боку, з такими філософами як Ф. Ніцше, М. Гайдеггер, Е. Левінас, Ж. Дерріда, М. Фуко, Л. Ірігарей, Р. Рорті та ін., а, з іншого, з найвідомішими теологами – Св. Августином, Фомою Аквінським, Іринеєм тощо.⁵⁷

“Релятивізм герменевтики” виступає центральною проблемою даної праці М. Вестфалья, який розуміє, що її здолати неможливо, і тому шукає інші шляхи вирішення цієї проблеми. У передмові редактора серії Джеймса Сміта про це читаємо наступне: “Можна сказати, що Вестфаль прагне визволити нас від релятивізму і залежності, які, вочевидь, стали характерними ознаками тварності. Він допомагає нам орієнтуватися й між “герменевтикою відчаю” і “герменевтикою зарозумілості”. Мені здається, це – подарунок для церкви. Вестфаль може здійснити це, тому що ці два світи – філософська герменевтика і церква, увійшли разом у його мислення. ... Його проект тут мотивується переконанням, що строгість філософської герменевтики, адекватно зрозуміла і оцінена, може фактично допомогти церкві стати

⁵⁷ “Ця книга, – пише М. Вестфаль, – призначена для християнських богословів трьох видів: академічних, пастирських і світських. ... ці три режими інтерпретації є способами, завдяки яким церква інтерпретує її св. Писання. Якщо церква неправильно розуміє це важливе завдання і привілеї, значить вона неправильно розуміє свою власну ідентичність, як на рівні спільноти, так і на рівні індивідуальному” [629, с. 13].

достовірною спільнотою інтерпретації. Хто міг би просити більше?” [629, с. 11].

У цьому аспекті М. Вестфаль приділяє головну увагу герменевтиці Гадамера, точніше, її значенню в контексті сучасних релігійних проблем. І М. Гайдеггер, і П. Рікер, і Г. Гадамер, на думку М. Вестфалья, наполягали на тому, що інтерпретація ніколи не є беззасновковою. Ми приходимо до неї з певними “упередженнями” (попередніми судженнями), які формують наше розуміння і нашу інтерпретацію, які можуть бути виправлені або навіть замінені в подальшому процесі інтерпретування.

Утім, на думку американського мислителя, ми не повинні думати, що герменевтичний відчай і герменевтична зарозумілість є єдиною альтернативою цьому факту. Замислюючись над тим, а чи потрібна інтерпретація, а також над дилемою вибору між інтерпретацією та інтуїцією, М. Вестфаль розглядає поняття “наївного реалізму”. Аналіз його міркувань засвідчує, що у цьому питанні він є відвертим кантіанцем. М. Вестфаль погоджується з І. Кантом у тому, що ми не знаємо ані “річ в собі”, ані навколишній світ таким, яким він є, а лише той світ, який нам таким видається. На запитання ж: “Чому хтось хоче провести в герменевтичну версію наївний реалізм?” – М. Вестфаль стверджує, що ця інтенція була спричинена двома причинами – “прагненням зберегти істину та бажанням зберегти об’єктивність тісно пов’язаних понять в нашому прочитанні, проповіді і тлумаченні” [629, с. 21].

Найбільш обурливою видається М. Вестфалю ситуація, де прихильникам або представникам теології подобається думати про себе як про незаангажованих, “філософськи неупереджених” (перед-судженнями, припущеннями) мислителів. Це виглядає так, неначе герменевтика, ця інтерпретація інтерпретації, сама є співвідносною вихідній передумові конкретної філософської традиції. Гіршою, на його думку, виглядає ситуація в різних нормативних областях, зокрема, в етиці, політиці і теології, в межах яких окремі особи і громади звернулися навіть до інтуїції, до того що М.

Вестфаль називає “лише баченням”, суперечливим так само, як і традиції, від яких вони намагаються втекти. Тому М. Вестфаль говорить про існування “конфлікту інтуїцій” так само, як у іншому випадку говорять й про “конфлікт інтерпретацій”, а також про те, що сама потужна мотивація привілею інтуїції над інтерпретацією пов’язана, насамперед, з поняттям використання різних традицій [629, с. 21].

Американський мислитель стверджує те, що сучасна людина помиляється у простому “спогляданні” так само, як це було описано й у давньоіндійській оповіді про “Про сліпих та слона”⁵⁸, аналога відомого давньо-європейського міфу “Про печеру”.

З герменевтичної традиції ХІХ ст., зокрема, “романтичної герменевтики”, герменевтика ХХ ст., на думку Вестфалья, перейняла її психологізм та об’єктивізм. З позицій психологізму мова, насамперед, розумілася як зовнішнє вираження внутрішнього психічного життя. У Г.

⁵⁸ “У різних варіантах притчі група сліпих людей (або людей, що знаходяться в темряві) торкається слона, щоб зрозуміти, що він собою являє. Кожен з них дотикається до різних частин його тіла, але при цьому тільки якоїсь однієї з них, наприклад, плеча, хобота, ноги, хвоста або бивня. Потім вони описують свої враження від дотиків один одному і починають суперечку, оскільки кожен описує слона по-різному, при цьому насправді жоден з описів не є вірним. У деяких варіантах притчі вони в підсумку починають доповнювати описи один одного, щоб разом скласти повний опис реального слона.

Притча про слона і сліпців ілюструє поняття істини і помилки. У різних контекстах притчу пов’язували з релятивізмом, непізнаваним характером істини, поведінкою експертів в областях, де має місце дефіцит або недоступність інформації, потребою в спілкуванні і необхідністю поваги до різних точок зору” [152].

Гадамера і П. Рікера⁵⁹ спостерігається відхід від цих елементів “романтичної герменевтики”. Останні виходять з положення про те, що ми (незалежно чи це автор, перекладач, читач тощо) завжди включені в соціальний, культурний та історичний контекст. Тоді як М. Гайдеггер розширює поняття інтерпретації за межі інтерпретації тексту, Г. Гадамер і П. Рікер, зберігають “дерегіоналізацію” герменевтики і шукають загальну теорію текстової інтерпретації, зберігаючи при цьому поняття “герменевтичного кола”. Тому, власне, для М. Вестфалья саме герменевтика Гадамера стає предметом скрупульозного аналізу.

Залучає ідеї Г. Гадамера М. Вестфаль і до розгляду проблеми “смерті автора”, започаткованої у працях трьох французьких філософів – Ролана Барта, Мішеля Фуко та Жака Дерріди. На їхню думку, реальні автори не створюють сенс на кшталт того, як Бог створив світ. Вони не є ані Альфою (чистим, безумовним походженням) сенсу, ані Омегою (кінцевою метою) інтерпретації. Звичайно, як атеїсти, – розмірковує М. Вестфаль, – ці автори не вірять в Бога як Творця світу. Часом може здатися, ніби вони говорять у ніцшеанському тоні: “Ми, як автори не є абсолютними; ми не є божественними розпорядниками істини та сенсу. Тому не має ніякого Бога, і будь-яка істина і сенс – відносні. Звичайно, це не логічний висновок і не допоможе вам отримати гарну оцінку з логіки. З того, що ми не Боги – не означає, що нікого не має. ... Атеїстичні постмодерністи іноді, здається,

⁵⁹ “Згідно з П. Рікером “загальної або ідентичної історії неможливо досягнути, і цього не потрібно робити, тому що конфлікти (у тому числі конфлікт інтерпретацій) є частиною життя. Завдання ж полягає в тому, щоб привнести конфлікти до рівня дискурсу і не дозволити їм перерости в насильство, щоб визнати, що вони розповідають історію своїми словами, як ми говоримо про нашу історію своїми словами Іноді консенсус – небезпечна гра”” [629, с. 54], – посилається на французького мислителя М. Вестфаль.

говорять (помилково): Я не Бог; Тому немає Бога. Віруючий говорить: Хтось Бог; Тому я не Бог” [629, с. 58 – 59].

Г. Гадамер робить схожий висновок, але дещо лаконічніший. У відповідності до його позиції, не тільки іноді, але завжди зміст тексту виходить за межі авторського розуміння. Тому розуміння не тільки репродуктивна, але завжди й продуктивна діяльність. Водночас Г. Гадамер і П. Рікер погоджуються з тим, що учасник інтерпретації, читач є обмежені історичним часом, що, зрештою, виключає й будь-які претензії на “абсолютне знання”, і є свідченням того, що ми є справді простими істотами, а не Творцем. М. Вестфаль таку позицію розцінює наступним чином: “На щастя, нам не потрібно безпосередньо торкатися цієї теорії, яка більше не домінує на французькій інтелектуальній сцені і ніколи не домінувала на англо-американській” [629, с. 68].

М. Вестфалья цікавить філософська герменевтика, розроблена Г. Гадамером у праці “Істина і метод”. Він робить свої посилання на літературні, правові та богословські інтерпретації і має намір своє власне розуміння цієї теорії застосувати до читання усіх культурно значущих текстів, підкреслюючи при цьому, що його герменевтика є описовою, а не нормативною теорією інтерпретації. Як відомо, Г. Гадамер також позитивно ставився до розширення М. Гайдеггером інтерпретації за межі тексту певного автора⁶⁰, проте сам фокусувався на “творі”, на певному тексті [629, с. 69].

⁶⁰ Як зауважує Е. Тісельтон щодо впливу Гайдеггера на свого учня Гадамера, “... рання зустріч з Гайдеггером справила серйозний вплив на його герменевтику. Гайдеггерівське поняття *Da-sein* (буття присутності) підштовхнуло його до думки про протиставлення абстрактних проблем і питань, які виникають в конкретних історично обумовлених обставинах людського життя. І учень, і вчитель з часом відкинули ідею Е. Гуссерля про свідомість індивідуума як відправну точку власних досліджень. Обидва відокремлювали мудрість від інструментального розуму І Канта і

“Г. Гадамер під впливом М. Гайдеггера і С. К’єркегора, – доводить Тісельтон, – був глибоко переконаний у тому, що істину і Буття не можна вивчати шляхом об’єктивізації та узагальнення. На відміну від пізнього Вітгенштейна, він відкидав “потяг до узагальнення” як “науковий метод”, погоджуючись з Р. Бультманом стосовно необхідності “де-об’єктивізації””. Адже “розуміння, за словами М. Гайдеггера і Г. Гадамера, приходить ще до висловлювання” [190, с. 226 – 227]. На думку ж М. Вестфалія, герменевтику значно збагатили саме к’єркегорівська суб’єктивна істина, оскільки вимагала безпосередньої співучасті в кожному моменті нашого життя. З цим погоджується і Г. Гадамер, коли доводить, що є моменти і питання, коли замість абстрагування необхідна особиста участь. Зокрема, про це він пише: “Герменевтика – це, насамперед, практика... В ній напрочуд важливими є слух, сприйнятливність попередніх визначень, очікувань і впливів, які містяться в поняттях” [362, с. 17]. На думку ж і Тісельтона, і Вестфалія – це і є головна теза, яка загалом визначає наше сприйняття Святого Письма.

М. Вестфаль схвально також ставить і до фундаментальної тези Г. Гадамера про нашу приналежність (закинутість, зануреність) у традицію: “Оскільки ми розташовані в ній, історія не належить нам, ми належимо історії. Задовго до того, як зрозуміти себе в процесі самоаналізу, ми розуміємо себе, самоочевидним чином в сім’ї, суспільстві, державі (“і, ми могли б додати, церкві”) в якій ми живемо Ось чому забобони [Vorurteile] особистості, набагато значніші, ніж її судження [Urteile], являють собою історичну реальність її буття” [629, с. 70].

Аристотеля. ... У М. Гайдеггера і Г. Гадамера розуміння і тлумачення мають умовний, історичний і тимчасовий характер й ґрунтуються на попередньому розумінні. Саме ця думка є головною в праці “Істина і метод”, де метод слугує зневажливим позначенням раціоналізму Рене Декарта, просвітників і тих, для кого людська свідомість слугує нейтральною відправною точкою наукових досліджень” [190, с. 225 – 226].

Водночас, за Гадамером, знання про себе ніколи не може бути повним, оскільки ми занурені в життя (або історію), і ніколи не можемо стояти осторонь від життя (або історії), і переглядати його в цілому. Для Г. Гадамера, як стверджує М. Вестфаль, твердження про те, що Бог говорить з нами в одкровенні, це одне, а твердження, що Бог привідкриває нам сенс свого Одкровення, тим самим перетворюючи нас зі звичайних людей на людей з божественними знаннями, зовсім інше. Подібно до постулату французьких філософів про “смерть автора”, пише американський дослідник, Г. Гадамер, використовуючи богословську мову, говорить про скінченність історично створеної свідомості. Тому Г. Гадамер і постулює необхідність “прозріння в обмеженості людства, в абсолютності бар’єру, що відділяє людину від божественного” [629, с. 74].

“Однак, на думку Г. Гадамера, – як це намагається довести М. Вестфаль, – народження читача не є абсолютною смертю автора, а тільки смертю абсолютного автора, того, хто може виправити смисл в односторонньому порядку” [629, с. 82]. Водночас, влада традиції є реальною, але не абсолютною, оскільки людина, яка намагається зрозуміти текст, завжди займається проектуванням, створюючи перед собою нову проекцію сенсу, і, як наслідок, породжуючи конкуруючі проекти. Г. Гадамер, а за ним й М. Вестфаль говорять і про співвіднесеність читача з історично створюваною перспективою, і про занепокоєння В. Дільтея анархією, яку серед різних читачів або спільнот читачів, може викликати сам факт їхньої сформованості у різних історичних традиціях. Звідси виникає й проблема того, а чи може “авторський (інтенція) задум забезпечити герменевтику детермінованим об’єктом (сміслом тексту), що завдяки інтуїції (передбаченню, як це виражається Ф. Шляермахером) і методичному знаряддю зберігав об’єктивність у сенсі універсальної обґрунтованості для інтерпретації?” [629, с. 77]. Г. Гадамер вважає, що ні. Що це шлях, який знову приведе до людських забобонів. Тому він й відстоює позицію, у відповідності до якої кожне століття має розуміти переданий текст по-своєму. Сенс реалізується в

мінливому процесі розуміння, аналогічно історії, сенс якої також постійно знаходиться в процесі формування та визначення. І навіть значення окремої історичної події, наприклад, “значення війни в Іраці, розпочатої в 2003 році, на думку М. Вестфала, кардинально відрізняється від того, що було задумано президентом Джорджем Бушем і його нео-консервативним оточенням, коли вони розпочали її” [629, с. 78]. Мова у даному випадку, якщо говорити про теоретичні засади методології історичного та релігієзнавчого аналізу, йде про те, що, “коли ми намагаємося зрозуміти текст, ми не намагаємося перенести себе у свідомість автора, а намагаємося перенести себе в перспективу, в межах якої він сформував свої погляди” [629, с. 79].

Для М. Вестфала герменевтика Г. Гадамера є також цікавою і з огляду на можливість інтерпретування сенсу творів мистецтва. В історії твори мистецтва, на думку Г. Гадамера, наче супроводжує діяльно-історична свідомість (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) автора, який, однак, не може абсолютно точно знати, що і про що буде говорити нащадкам його творіння. У даному випадку й мовиться про життя твору як про шлях співвіднесений зі шляхом людського існування, оціненого С. К’єркегором у параметрах постійного становлення. У розділі “Мистецтво як місцезнаходження істини за межами методу” М. Вестфаль аналізує погляди Г. Гадамера в контексті гуманістичної традиції. “На противагу “романтичній” ідеї інтерпретації, як спроби відтворити або реконструювати внутрішнє життя автора, - пише дослідник, - Г. Гадамер перетворює ідею інтерпретації на пошук істини у тому, що автор говорить про Твір...” [629, с. 87].

Гуманістична традиція, яка тепер є домінуючою науковою традицією, здійснила чималий вплив на західну культуру, починаючи з Коперника, Кеплера, Галілея і Ньютона, й закінчуючи мислителями доби науково-технічної революції. Від того часу особливий акцент робився на спробі розширити науковий метод і серед гуманітарних наук таким чином, щоби нейтралізувати традиції і її перед-судження (“забобони”). Вже у вісімнадцятому столітті Девід Юм сміливо торував цей шлях, намагаючись у

праці “Трактат про людську природу” застосувати експериментальний метод до пояснення “морального суб’єкта”. На противагу такому методологічному підходу, як пише М. Вестфаль, Г. Гадамер прагне знайти істину за межами методу в класичних текстах і творах мистецтва, які розуміються не як об’єкти спостереження і пояснення, а як “голоси, що мають бути почутими” [629, с. 88 – 89].

У визначенні дефініції “класичний” М. Вестфаль посилається на працю Девіда Трейсі “Множинність і неоднозначність: герменевтика, релігія, надія” (1987), де під класикою розуміються “тексти, які допомогли знайти або сформуванню певну культуру ... ті тексти, які несуть надлишок і сталість значення, але завжди протистоять остаточному тлумаченню”. У створення цих текстів, як стверджує М. Вестфаль, й закладено парадокс, напрочуд специфічний в походженні і у вираженні: класика має можливість бути універсальною за своєю дією... А “я повинен включати Біблію в категорію класичних текстів не тому, що я не думаю, що вона важить більше, ніж означає, а тому, що я думаю, що вона, звичайно, важить не менше” [629, с. 89].

Г. Гадамер розмірковує, особливо в культурному контексті, над літературною спадщиною греко-римської античності, як вона виявилася за доби Відродження, розвинулася в Просвітництві (як паралельний напрямок до зростаючого поклоніння науці). В гуманістичній традиції шукали істину за межами філософської і теологічної методології у трагедіях Есхіла і Софокла; епопеях Гомера і Вергілія; історії Геродота, Фукідіда, Тацита, Юлія Цезаря, філософських трактатах Платона, Аристотеля стоїків. Оскільки Г. Гадамер, як підкреслює М. Вестфаль, не уточнює, де саме слід шукати істину за межами наукового методу, це свідчить й про те, що він не виключає з наведеного вище переліку й біблійні тексти, такі як Біблія, особливо у таких її важливих переказах як Септуагінта, Вульгата, Біблія Лютера тощо.

Центральним поняттям гуманістичної традиції, як її розуміє Г. Гадамер, є “Bildung”⁶¹, поняття, яке відповідає давньогрецькому “παιδεία” (виховання

⁶¹ “Це слово – Bildung, пише М. А. Мінаков, відображуючи, на наш погляд, найкращим чином сприйняття цього концепту герменевтики Г. Гадамера М. Вестфалем, – становить проблему для перекладу українською. Воно означає водночас формування особистості і освіту людини. Воно ж походить від грецького слова “παιδεία” – виховання, освіта, наука, освіченість, сплетіння і переплетеність. ... Bildung Г. Гадамера не має нічого спільного з традиційним та телеологічним тлумаченням освітнього процесу. Для нього Bildung є непередбачуваним та нескінченним “злиттям обріїв”. ... Поняття Bildung Г. Гадамер запозичує у Гегеля не без впливу М. Гайдеггера. У останнього це поняття засновано на тому, що Bildung – це процес навчання того, як відмовлятися від наших особистих схильностей та досягати універсальності. ... Г. Гадамер інтерпретує це в річищі герменевтики так: Bildung – це принцип, за яким можна “впізнати своє у чужому, почуватися в ньому вдома “і який є” магістральним рухом духу, чие буття є лише поверненням до себе з інобуття” ... В цьому процесі переглядається значення, яке цей хтось приписує світові, а його здатність розуміти іншість іншого поліпшується. ... Інший є засобом проти упереджень індивіда та дороговказом до універсальності. ... Освічена/сформована та досвідчена людина – це особа, що постійно намагається пережити нові герменевтичні досвіди та нові культурні обрії для того, щоби інтегрувати їх в окремому контексті, що уможлиблює розуміння. Тобто, розуміння є актом засвоєння, що можливий лише через акт відчуження. ... Через поняття Bildung ми доходимо висновку, що Г. Гадамер повертається до людини як суб’єкта герменевтичного досвіду, тобто, він робить певний крок назад від надрадикалізму М. Гайдеггера. Він змушений зробити це, оскільки герменевтичне коло має обертатися навколо якоїсь активної вісі. Феноменологічна герменевтика у Г. Гадамера зазнає повернення до суб’єкта

дітей) – процес підготовки громадян в античному полісі формування зрілого чоловіка з нетямущої дитини. М. Вестфаль, посилаючись на Г. Гадамера, зауважує, що “кращим перекладом було б “формування” чи навіть “соціалізація”, бо це стосується “виховання почуття суспільного ... усвідомлення, на якому базується спільнота ... це суспільне почуття для того, що істинне (теорія) і правильне (практика)” [629, с. 91].

Щоби зробити очевидним той факт, що твори мистецтва повинні й передають істину опосередковано по відношенню до нас, Г. Гадамер звертає увагу на висвітлення цієї проблеми І. Кантом. Кант, як відомо, відокремлював прекрасне (величне, піднесене) від Істини і Добра. Іншими словами, на думку І. Канта, твори мистецтва не є носіями пізнавального значення (теорія) або морального значення (практика). На думку ж Г. Гадамера, вони забезпечують нас певного роду задоволенням, безкорисливим задоволенням, яке не передбачає прагнення до володіння чи панування над тим, що подобається. Так, наприклад, задоволення від читання відрізняється від тих різновидів задоволення, які ми отримуємо від їжі, пиття, сексу, здобування високого статусу в суспільстві або ж володіння власністю. Жодне з цих перерахованих різновидів задоволення не безкорисливе. Г. Гадамер, на

досвіду, хоча й з урахуванням критики суб'єкта епістемологічного досвіду. ... В цьому полягає, за визначенням Г. Гадамера, “діалектика перспективізму”: визначення чужого об'єкту виходить з перспективи власного об'єкту, а визначення нашого об'єкту відбувається через обмеження, створені чужим об'єктом. ... культура є *Bildung*-процесом, який не має мети поза межами себе... Сутність *Bildung* – це метафора когось. ... Г. Гадамер забезпечив впливовість феноменологічної герменевтики через подвійну операцію: опис культури відбувається в категоріях герменевтичного досвіду, а досвід аналізується в термінах культури та взаємодії культур. Я та Інший, культура та інша культура стали виправданими полюсами філософської думки” [131, с. 182 – 195].

думку М. Вестфалья, дивиться на прихований аспект смислу творів мистецтва, а саме на їхню здатність транслювати істину в часі (історії). Так само, як ми не читаємо текст, насамперед, щоб відновити досвід автора, але почути, що автор хоче сказати про предмет тексту, аналогічно, ми не звертаємося до твору мистецтва, насамперед, для задоволення, яке ми отримуємо, а відкриваємо себе тому, що він розкриває нам про реальність. Тому М. Вестфаль, погоджуючись з Г. Гадамером, стверджує, що “ми читаємо книгу, скажімо, детективний роман або шпигунський трилер, або дивимося кінофільм, вестерн чи романтичну комедію, насамперед, для задоволення, а не тому, що ми сподіваємося дізнатися про те, що значить бути людиною” [629, с. 91].

Для М. Вестфалья є близькою ідея німецького мислителя про те, що істина закладена в творах мистецтва, і її посил навчає нас думати інакше, по-різному розуміти і, можливо, по-іншому жити. На думку американського філософа, погляди Г. Гадамера і М. Мерло-Понті у даному відношенні є подібними: для Мерло-Понті справжня філософія полягає в “перенавчанні дивитися на світ”. Г. Гадамер говорить про те, що “класичні тексти і твори мистецтва роблять те ж саме” [629, с. 94]. Як приклад, гадамерова концепція “Picture” (картина, зображення), на думку Вестфалья, багато в чому збігається з доктриною про реальну присутність Христа в Слові чи Таїнстві. Ось чому Г. Гадамер застосовує подібний метод до аналізу релігійної картини або ікони. Для нього картина є “подією буття”. Втім, з того часу, як він почав говорити про ікону, зауважує М. Вестфаль, не зрозуміло, чому ж він говорить про слово так само, як і про зображення. М. Вестфаль припускає, що ми це можемо сприймати в якості натяку на реальну присутність Бога у всіх формах Слова Божого: втіленому Христі, Святому Письмі, проповідях на основі Святого Письма. Для підтвердження свого припущення М. Вестфаль звертається до Послання апостола Павла до Колосян (1:15), в якому сказано, що Христос є “образом невидимого Бога ...” [629, с. 96]. На думку американського філософа, у цій формулі і впродовж всього свого аналізу

картини (зображення/образу), Г. Гадамер змішує гносеологічні і онтологічні засади мовлення. З одного боку, він говорить про людське (перед)судження, з іншого, описує картину як подію буття. Це не породжує, як наполягає М. Вестфаль, словникового конфлікту, а навпаки, виступає подією виявлення, демонстрації, маніфестації, одкровення, що Г. Гадамер і розуміє під істиною за межами наукового методу.

Гадамерове “злиття обривів” М. Вестфаль витлумачує крізь призму к’єркегорівсько-левінасівської екзистенціальної етики, зокрема, в контексті концепції “інакшості”, “Я – Ти відношення”. З гадамерівської тріади – розуміння, інтерпретації і застосування (які, на думку німецького мислителя складають один єдиний процес) – саме останнє поняття для екзистенціальної теології М. Вестфалья є найважливішим. Адже “застосування” є особливо важливим для християн, які інтерпретують Біблію, оскільки “їхнє покликання – втілити Святе письмо. Якщо християнська спільнота не прагне до втілення біблійного тлумачення, Біблія втрачає свій сенс як Святе Письмо” [629, с. 108 – 109]⁶². Тому, самим Г. Гадамером “тлумачення” розуміється, насамперед, як практична мудрість (*Phronesis*), а не теоретична мудрість (розум, епістема, Софія)⁶³. Услід за Аристотелем Г. Гадамер, а за ним і М. Вестфаль постулюють тезу про те, що “інтерпретація” вимагає “чесноти практичної мудрості”.

У цьому відношенні М. Вестфаль наводить чотири запитання М. Лютера, які повинні виникати при особистому читанні Біблії або слуханні, як її читає хтось інший: У що мені вірити? Що мені робити? У чому я повинен

⁶² Тут М. Вестфаль посилається на працю Стівена Фаула та Грегорі Джонса “Читання в спільноті: Святе Письмо та етика в християнському житті” (1991) [докладніше див.: 356].

⁶³ Е. Тісельтон з цього приводу зазначає: “Все це пізніше дозволило Гадамеру сказати, що Платон і *phronēsis*, або практична мудрість, важливіші для нього, аніж “Істина і метод” і герменевтика” [190, с. 225].

каятися? За що я маю бути вдячним? Як стверджує американський мислитель, у лютеранському контексті, вже перше запитання виводить нас за межі чисто теоретичної чи фактичної областей до особистої і практичної сфер, до Божих обітниць, так як вони стосуються нас тут і тепер, у які ми маємо повірити, почувши Слово Боже. Тут, вірити, означає довіряти і діяти, виходячи з цієї довіри. Більш рання версія інтерпретації цієї думки говорить нам про те, що натхненність Богом, Святим Письмом людині “корисна для навчання, для докору, для виправлення, для виховання в праведності (доброчесності)” [629, с. 109].

Таким чином, значення поняття “застосування” передбачає, на думку М. Вестфалья, створення конкретного сенсу, наповнення практичністю абстрактної мови. У якості прикладу, М. Вестфаль звертається до двозначностей тексту “Декларації незалежності США” (1776) та “Конституції США” (1787). У той час, як в першій з них було задекларовано, що “всі люди створені рівними”, у іншій не передбачалося право жінок на участь у виборах, не йшлося нічого про статус рабів тощо⁶⁴. Натомість у Біблії конкретно вказується на те, що всі люди рівні перед Богом (незалежно від їхньої статті, соціального статусу, кольору шкіри тощо) [629, с. 110].

В контексті екзистенціальної діалогічної етики переосмислює М. Вестфаль і гадамерівський концепт “розмови” як відкритості, навіть уразливості до голосу іншого. Це, на його думку, означає “справжнє прослуховування”. Тобто, це інколи навіть означає, що людина (як слухач,

⁶⁴ “Хоча це досить легко зрозуміти, коли мова йде про розмову між двома людьми, це трохи спантеличує, коли один з партнерів є текстовим, особливо, якщо цей текст – Біблія. Але, можливо, ми могли б сказати, звернувшись до нашої уяви, що Біблія була б здивована, дізнавшись, скажімо, що її Євангеліє закликає до скасування рабства” [629, с. 115], – пише Вестфаль. Але активна діяльність афро-американських релігійних громад була однією з головних причин повного скасування рабства в США.

спостерігач, співрозмовник) має сприйняти деякі речі, які виступають проти неї, хоч до цього її ніхто і не примушує. М. Вестфаль тут має на увазі те, що людині необхідно сприймати свою необізнаність, ущербність, невігластво через тексти, твори мистецтва, спілкування (розмову) адекватно, тобто, свідомо і позитивно. За вірєць має слугувати відома концепція “розумного невігластва” (“Docta ignorantia”) Сократа.

Сократичні діалоги слугують, на думку М. Вестфалья, основою гадамерової моделі “розмови”, і, принаймні, в його інтерпретації, її найважливішою особливістю є не деконструктивний, спростовуючий аспект, а мудрість, яка визнає особисте невігластво людської істоти протилежністю всезнайству. Тобто, його деконструктивізм та спростування спрямовані не на підкорення наукового способу пізнання й заміну його кращою філософською інтуїцією, а фактично на психоаналітичний захист відкритості. Тому, для Г. Гадамера більшість розмірковувань про тлумачення як розмову означають “вступити в діалог з текстом”. При цьому він наполягає й на тому, що модель бесіди між людьми в розмовній формі це “більше аніж метафора”. У той час, як позиція співрозмовника доповнює мою і, навпаки, – досягається мета “Bildung”. Г. Гадамер, як стверджує це М. Вестфаль, і називає це “злиттям обріїв” [629, с. 117].

На підставі аналізу концепції Г. Гадамера М. Вестфаль наголошує й на тому, що “класичні тексти” належать певним спільнотам, які “віднаходять їх”, що вони “підтверджуються спільнотами”. Але це означає, що інтерпретація цих текстів є також спільною справою, діалогічним, а не монологічним процесом. Якщо Біблія є “класичним текстом” Християнської церкви, ця церква, у свою чергу, є спільнотою інтерпретації Біблії. Вона належить до ідентичності церкви, і це – розмова, в якій її члени та її спільноти прагнуть зрозуміти Біблію і її предмет: Бога і наше ставлення до Бога” [629, с. 118].

У межах методологічного підходу сформованого в екзистенціальній герменевтиці релігії розглядає М. Вестфаль й результати ліберально-

комунітаристських дебатів⁶⁵. У першу чергу він задається питанням “А чи може політичний лібералізм слугувати моделлю для церкви?”. Американський мислитель у цьому випадку прагне побачити “чим Афіни можуть бути корисними для Єрусалиму” [629, с. 120], та зрозуміти, яким все-таки різновидом суспільної організації (спільноти) є церква.

Для М. Вестфалья погляди ідеолога комунітаризму, яким він вважає Е. Макінтайра, важливі, по-перше, оригінальним зверненням до екзистенціалістської традиції⁶⁶, по-друге, постулюванням культурного різноманіття сучасного суспільства в історичному контексті та розумінням необхідності організації спільного співіснування різних моральних установок у релігійній спільноті, які часом суперечать одна іншій.

М. Вестфаль прихильно ставиться до теорії моралі Макінтайра, в якій “бути моральним суб’єктом ... і означає бути здатним відступити від будь-якої і кожної ситуації, в яку ти втягнутий, від будь-якої і кожної характеристики, яку ти можеш мати, і виносити судження щодо неї з суто універсального та абстрактного погляду, повністю відокремленого від будь-якої соціальної специфіки. Отже, бути моральним суб’єктом здатний будь-хто, і саме в “Я”, а не у соціальних ролях та практиках локалізується моральний чинник” [115, с. 52]. У відповідності до позиції М. Вестфалья, таку

⁶⁵ Дискусія між лібералізмом та комунітаризмом була започаткована опублікуванням праці Елеседа Макінтайра “Після чесноти” (1981).

⁶⁶ Е. Макінтайр надзвичайно критично ставиться до псевдораціоналізму Ж.-П. Сартра, і водночас високо цінує творчість, насамперед етику, С. К’еркегора: сартрівський варіант екзистенціального марксизму, на його думку, “належить радше до філософського бестіарію, аніж серйозного обговорення” [115, с. 38]. “Для Сартра, – як зазначає далі Е. Макінтайр, – центральною помилкою є ототожнення “я” з його ролями, і ця помилка тягне за собою моральне марновірство та інтелектуальну плутанину...” [115, с. 52 – 53].

ж універсальність має й екзистенціальна етика відносно сфери моральної суб'єктивності та екзистенціальна феноменологія релігії (а також і екзистенціальна герменевтика) відносно релігійності та церкви загалом. Це і є своєрідний вірець “екзистенціального екуменізму” найвідомішого сучасного американського мислителя Мерольда Вестфалю.

Висновки. Таким чином, ми вочевидь фіксуємо факт подальшої розробки та застосування М. Вестфалем в теології, з одного боку, феноменологічної традиції, яку американський мислитель використовував переважно у перший період своєї дослідницької діяльності, та традиції герменевтичного аналізу. Феноменологічний метод, “запозичений” М. Вестфалем у Мерло-Понті, у його використанні для доведення ідеї про співмірність різних релігійних конфесій, був досліджений у практиці його застосування в теології і завдяки аналізу спадщини Е. Гуссерля, і М. Гайдеггера, і Е. Левінаса⁶⁷, а також багатьох інших відомих мислителів. Означення “екзистенціальної” для цієї своєї методології М. Вестфаль “здобув” і на підставі дослідження та переінтерпретації спадщини С. К'єркегора. Те ж саме відбулося й з вестфалевим осмисленням специфіки застосування герменевтичного аналізу в теології. Специфічне поєднання феноменології та герменевтики у їх “екзистенціалістській інтерпретації” й створило унікальний феномен вестфалевої методологічної платформи, до якої, окрім визначень “екзистенціальна феноменологія релігії” або “екзистенційна герменевтика релігії”, на нашу думку, можуть бути застосовані і такі визначення, як “екзистенціально-феноменологічна герменевтика релігії”, або ж, навіть, “екзистенціально-герменевтична феноменологія релігії”. Оскільки у межах даної наукової релігієзнавчої розробки неможливо деталізувати методологічні особливості цього підходу у

⁶⁷ Вестфаль запозичив гусерліансько-левінасівську методологічну позицію, у відповідності до якої феноменологія є, насамперед, “шляхом усвідомлення того, де ми знаходимося в світі”.

сучасній теології, їх подальший аналіз залишається предметом наступних досліджень.

Основні ідеї параграфу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С.Л. Феноменологічні та герменевтичні конотації екзистенціальної теології Мерольда Вестфаля / С. Л. Шевченко // “Дні науки філософського факультету – 2014”. Міжнародна наукова конференція (15–16 квітня 2014 року). Матеріали доповідей та виступів. Частина 1. – Київ, 2014. – С. 229 – 230 [240];

– Шевченко С. Л. Теоретичні засади екзистенціально-герменевтичного аналізу М. Вестфалем божественного провозвістя: проблема методу / С. Л. Шевченко // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. Ун-т, 2015. – № 4(20). – С. 12 – 21 [230];

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216].

Висновки до розділу 3.

Екзистенціальну теологію як феномен постекзистенціалістського часу репрезентують, насамперед, праці американських релігійних філософів та теологів – Говарда Александера Слейта та Мерольда Вестфаля, творчість яких безумовно формувала і формує сьогодні релігійно-філософське тло новітнього християнського мислення. Обидва сучасних мислителя у своїх філософських поглядах та етико-релігійних концепціях, глибоко переосмислюючи та трансформуючи теоретико-методологічний спадок європейської континентальної філософії й теології, намагаються розвивати не лише теологічну, але й екзистенційну та екзистенціальну (духовно-психологічну) проблематику у її співвідношенні з соціальними та

культурними проблемами. Особлива увага у їхніх концепціях приділяється й проблемам американського суспільства, питанням духовного відродження людини (і не лише віруючої).

Екзистенціальна есхатологія Говарда Слейта у культивуванні к'єркегорівської методології розуміння та інтерпретації реальності спрямована на подальший розвиток “діалектики віри” як підстави подальшого гуманістичного існування людей у сучасному світі. Спираючись на морально-етичну категоричність представників екзистенціалізованого мислення (насамперед, С. К'єркегора та М. Бердяєва), Слейт виступає проти культурної квазі-християнізації мас державною Церквою і залежності сучасного віруючого від вибіркового Милосердя, схильного нехтувати справжньою святістю. Подальшу екзистенціалізацію християнської теології у ХХІ столітті він пов'язує з необхідністю застерегти її від наступного розмивання відмінності між іманентним і трансцендентним, як на його думку, – головної риси християнства. Г. Слейт не відстоює підпорядкування чи відмову від розуму, а наполягає на його переорієнтації, яка б надала можливість позараціонально сприймати реальність людського існування (наприклад, завдяки божественному осяянню). Тому, услід за Паскалем Слейт визнає те, що людина, насамперед, є – парадоксом для самої себе. І з даним твердженням розум має змиритися, поступившись у світоглядній орієнтації й значенню психоемоційних станів – аргументам віри, серця, почуттів, інтуїції, завдяки яким, на його глибоке переконання, можливе й подальше привідкриття сенсу людського існування через парадокс божественного одкровення.

Г. Слейт, як послідовник ідей Бердяєва, розуміє та розвиває діалектичне мислення в напрямку збереження “напруженості мислення”. І джерелом цієї напруженості в усі часи виступає дихотомія одиничного та множинного, яка, за переконанням Г. Слейта, стосується взаємопов'язаних протилежностей – протилежностей, які, зрештою, й формують парадокси людського мислення. Феномен втілення Бога в Христі, як доводить Г. Слейт, є найдовершенішим й

екзистенційно підтвердженим парадоксом, що проливає світло на всі інші парадокси обмеженого (через скінченність) існування людини.

Мерольд Вестфаль виступає і сучасником, і продовжувачем ідей Г. Слейта (особливо у традиції переосмислення та реінтерпретації ідей С. К'єркегора у наш час). Його погляди пройшли своєрідну еволюцію від екзистенціальної феноменології релігії ("екзистенціальної феноменології") до її феноменологічно-герменевтичного аналізу та екзистенціальної герменевтики й, зрештою, втілились в оригінальних взаємопов'язаних концепціях екзистенціальної еклезіології та екуменізму. Філософія релігії М. Вестфалья сформувалася під значним впливом екзистенціалізму, феноменології, герменевтики, постмодернізму, традиційної християнської думки. Утім, доволі складною і неоднозначною виявляється спроба визначити приналежність його мислення тій чи іншій філософській або теологічній течії, напрямку чи школи. Проблема полягає в тому, що Вестфаль "некласично" інтерпретував кожен з перерахованих течій, зокрема, і екзистенціалізм.

Переосмислюючи спадок С. К'єркегора, М. Вестфаль визнає його "справжнім постмодерністом", одним з засновників "герменевтики скінченності" та "герменевтики підозри". Видобуваючи позитивний зміст інтенцій думки датського мислителя, М. Вестфаль протиставляє його негативним оцінкам сучасних постмодерністів. Використовуючи та інтерпретуючи в методологічному контексті к'єркегорівську "екзистенціальну маєвтику", "екзистенціальну етику", "непряму авторську комунікацію", визнаючи релігію безумовною передумовою етики, сформулювавши концепцію "релігійності С" у якості новітнього типу релігійного вірування, М. Вестфаль у межах постмодерністського теологічного дискурсу розкриває й розвиває евристичний потенціал класично-екзистенціалістського розуміння релігійної догматики. Так, екстраполюючи практику застосування К'єркегором псевдонімів на постмодерністську концепцію "смерті автора", М. Вестфаль фіксує переваги

к'єркегорового стилю або ж методологічного підходу у релігійному мисленні над концептуальними положеннями або ж висновками та ідеями Р. Барта, М. Фуко, Ж. Дерріди та інших постмодерністів. Коли К'єркегор, як слушно доводить Вестфаль, намагається у своєму непрямому висловлюванні наблизити або залишити читача наодинці з Богом, спонукати його співпереживати з біблійними персонажами непростий досвід спілкування з Богом, досвід релігійний (абсурдний, парадоксальний, переважно трагічний), який, однак, призводить до позитивної, внутрішньої, духовної трансформації читача, морально-етичної оцінки події, то постмодерністи, услід за Ніцше, який свого часу проголосив смерть Бога, вдаються й до проголошення “смерті автора”, формуючи тим самим світогляд, позбавлений моральних зобов'язань і божественної благодаті.

Таким чином, екзистенціальна есхатологія Г. Слейта та екзистенціальна (феноменологічно/герменевтична) філософія релігії М. Вестфалія у своїх витоках методологічно спираються на філософію класичного екзистенціалізму, що й підтверджує практику віднесення цих концепцій до тренду екзистенціальної теології постекзистенціалістського періоду. Якщо М. Вестфалія зараховувати до когорти сучасних постмодерністів, слід зважати й на те, що такий постмодернізм має суттєве означення “екзистенціально-екзистенціалістського” кшталту, де “екзистенціальне” виражається в його ідейно-духовному світоглядному аспекті, а “екзистенціалістське” (або “екзистенційне”) у методологічному відношенні.

Основні ідеї розділу висвітлені в наступних публікаціях автора:

– Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с. [216];

– Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія (М. Уестпал, Дж. Маккуоррі) в постмодерну добу: до проблеми духовної реанімації західного суспільства /

С. Л. Шевченко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К., 2013. – С. 385 – 395 [220];

– Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія: пролог до феномену постекзистенціалістського часу / С. Л. Шевченко // Идеи. Философско списание: международно многоезично специално издание, Брой 1(7) – 2(8), година IV, 2016, февруари – април. – С. 99 – 109 [236].

ВИСНОВКИ

Здійснений в дослідженні релігієзнавчий аналіз процесів методологічної та ідейної кореляції християнської теології та екзистенціалізму, дозволяє стверджувати, що одним з наслідків цього процесу й було виникнення, становлення та формування теології екзистенціальної – феномену “до” та “пост” екзистенціалістського релігійного мислення, уособленого різними концепціями протестантизму, католицизму та православ’я та спрямованим на запозичення і використання методологічного інструментарію та ідейного спадку філософії класичного екзистенціалізму в осучасненні сучасного християнства, витлумачуванні біблійних текстів, теологічної догматики та релігійних явищ у новій глобалізованій і технократичній реальності. Концептуально зафіксований у працях Дж. Маккуоррі “Екзистенціалістська теологія: порівняння Гайдеггера і Бульмана” (1955) та “Принципах християнської теології” (1966), у доекзистенціалістському періоді цей різновид християнського мислення виник і формувався, скерований світоглядними орієнтирами, методологічним підходом та ціннісними установками екзистенціальної діалектики та екзистенціальної етики С. К’єркегора; в період поширення екзистенціалістських ідей – виявив себе у діалектичній теології К. Барта, Р. Бульмана, Ф. Гогартена, Е. Бруннера, Е. Турнейзена, католицизмі Ж. Марітена та К. Ранера, православ’ї – М. Берядєва, протестантських концепціях “повнолітнього” світу та “безрелігійного християнства” – Д. Бонхьоффера та “Систематичній теології” П. Тілліха; у постекзистенціалістський час – був розвинутий принаймні двома релігійними мислителями з США Г. Слейтом та М. Вестфалем.

Тематично, концептуально і методологічно екзистенціальна теологія містить у собі:

– започатковану С. К’єркегором традицію осмислення релігійних явищ та проблем релігійного життя крізь призму психоемоційного, духовного,

внутрішнього світу людини, її позараціонального індивідуального досвіду, яка у радикальний спосіб руйнувала устрій традиційно усталених норм, принципів та догматів християнської церкви, що склалися історично і дотримувалися беззаперечно;

– спробу модернізації православ'я Миколою Бердяєвим, яка впливала з проблеми тлумачення екзистенціальної природи духовного і вирішувалася шляхом “олюднення” традиційної християнської ідеології, протиставленням “догмату Христа” – “догмата людини” (виявленням таємниці її божественної природи не через дихотомію “Бог – людина”, а через екзистенціальний зв'язок “людини – Ісуса Христос”), Богу-авторитету – Бога досконалої любові, христологічному одкровенню – антропологічного одкровення, зіпсованості та гріховності людини – зіпсованості та гріховності світу, подоланню пристрастей в людині – ототожнення пристрасті з духом як найвищого стану людської душі, занепації вірі в людину – її творчих спроможностей, ідеї пекла – ідеї всезагального спасіння, досвіду смирення – досвіду натхнення і творчої діяльності, церковній ієрархії – “нової релігійної свідомості” з новими духовними істинами;

– трансформацію теологічних концепцій К. Барта, Е. Бруннера, Е. Турнейзена, Ф. Гогартена у екзистенціальний протестантизм, концепцій Р. Нібура, Р. Бультмана та П. Тіліха – у екзистенціально-протестантську неортодоксію, концепцій Ж. Марітена та К. Ранера – у екзистенціальний томізм, де К. Барт почав застосовувати в теології ХХ сторіччя екзистенціальну діалектику та вчення щодо парадоксу С. К'єркегора, Р. Бультман вдався до деміфологізації Нового Завіту, маючи на увазі, що біблійні тексти повинні бути переформульовані в термінології людського існування (екзистенції), Ф. Гогартен розпочав пошуки “цілісності” екзистенції через Одкровення у Ісусі Христі тощо;

– експлікацію гайдеггерівської методології в “антропологічному обертанні” трансцендентального томізму Карла Ранера, де людський досвід почав виступати ключем до усіх богословських смислів й передбачати

можливість реалізації спасіння без знання історичного християнського Одкровення і віри в Христа; ствердження принципової неконцептуалізованості людської суб'єктності у екзистенціальному томізмі Жака Марітена та його концептуальне розмежування “класичного екзистенціалізму” на “екзистенціалізм екзистенціальний” та “екзистенціалізм академічний”;

– намагання Дж. Маккуоррі осмислити сутність впливу ідей М. Гайдеггера та С. К'єркегора на теологію ХХ століття, узагальнити досвід екзистенціалізації теології К. Барта та Р. Бультмана і концептуалізувати практику екзистенціалізації теологічного мислення;

– тілліхове оновлення та модернізацію протестантизму за допомогою екзистенціалістської термінології у “Систематичній теології” та спробу виявлення конкретно-історичного релігійного досвіду як відповідного підґрунтя культури, обґрунтування екзистенціально-теологічної концепції автентичності людського існування, де екзистенціал тривоги з приводу відсутності смислу існування у спробі сприйняти цю тривогу трансформується у екзистенціал людської “мужності бути собою”;

– культивування Г. Слейтом к'єркегорівської методології розуміння та інтерпретації реальності, спрямованої на подальший розвиток “діалектики віри” як підстави для розвитку подальшого існування людей у сучасному світі на засадах християнського гуманізму та застереження від подальшого розмивання відмінності між іманентним і трансцендентним, як головної риси християнства;

– слейтове створення екзистенціальної есхатології як продовження бердяєвського вчення щодо розподілу часу на космічний, історичний та екзистенціальний;

– розбудову М. Вестфалем оригінальної версії екзистенціальної феноменології релігії та екзистенціальної (феноменологічної) герменевтики на підставі переосмислення феноменології М. Мерло-Понті, герменевтичного

проекту Ганса-Георга Гадамера, В. Дільтея та М. Гайдегера, концептуальних положень Еріка Дональда Гірша молодшого та Ніколаса Вултерсторффа;

- роздуми М. Вестфалю над дихотомією поглядів К'єркегора і Левінаса, зокрема, над їхньою екзистенціально-діалогічною етикою як сповіддю любові до ближнього;

- ідейну полеміку М. Вестфалю з лібералізмом (в особі Джона Роулза та його праці “Теорія справедливості”) та комунітаризмом (в особі Елеседа Макінтайра та його праці “Після чесноти”) з позиції “екзистенціальної етики”;

- екзистенціально-феноменологічний аналіз М. Вестфалем божественного провозвістя;

- процес методологічної еволюції концепції М. Вестфалю від екзистенціальної феноменології релігії до екзистенціально-герменевтичного аналізу релігійного мислення;

- формування у релігійній філософії М. Вестфалю оригінальних і взаємопов'язаних концепцій екзистенціальної еклезіології та екуменізму.

Персонально до найбільш значущих постатей екзистенціальної теології світового масштабу слід віднести:

- раннього К. Барта через його використання ідей С. К'єркегора в другому виданні “Послання до Римлян” та Р. Бульмана з його гайдегтерівською інтерпретативною методологією у перевитлумаченні біблійних текстів та працями “Новий Заповіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного благовістя”, “Теологія Нового Заповіту”, “Віра і розуміння”;

- Дж. Маккуоррі з його працями “Екзистенціальна теологія: порівняння Гайдеггера та Бульмана”, “Релігійна думка ХХ століття”, “Нові напрямки сучасної теології”, “М. Гайдеггер”, “Екзистенціалізм”, “Роздуми про Всевишнього”, “Принципи християнської теології”, “В пошуках людяності: теологічний та філософський підхід”;

- П. Тілліха з його працями “Систематична теологія”, “Мужність бути”, “Природа і значення екзистенціалістського мислення”, “Теологія культури”;
- Г. Слейта з його працями “Час і його завершення: компаративна екзистенціальна інтерпретація часу та есхатології”, “Актуальність парадоксу: діалектика розуму-в-існуванні”, “Парадокс екзистенціалістської теології”, “Філософія Мартіна Гайдеггера”, “Розкриття своєї реальної самості: проповіді екзистенціальної релевантності”, “Час, існування і доля: філософія часу Миколи Бердяєва”, “Переоцінка К’єркегора”, “Особистість, дух і етика: етика Миколи Бердяєва”;
- М. Вестфал з його працями “Бог, провина та смерть. Екзистенціальна феноменологія релігії”, “Подолання Онто-теології: до постмодерністської перспективи християнської віри в континентальній філософії”, “Трансценденція та самотрансценденція: в Богові та душі”, “Діалог між Левінасом і К’єркегором”.

Якщо історично в екзистенціальній теології можна здійснити розподіл на екзистенціалістський та постекзистенціалістський періоди її становлення та функціонування, то у концептуально-методологічному ракурсі вочевидь виокремлюються щонайменше дві лінії розвитку: “к’єркегорівська” та “гайдеггерівська”, які методологічно унаочнюються “екзистенціальним” та “екзистенційним” підходами до розуміння та інтерпретації духовного життя, реальності та релігійного мислення.

Започаткована С. К’єркегором модель аналізу формоутворення людської свідомості в параметрах взаємодії її психоемоційних (тривога, страх, відчай, зневіра, сум) та духовних (хоча про них, зазвичай, мовиться набагато менше) елементів, перетворилась на своєрідну методологію екзистенціального аналізу релігійного буття та релігійного мислення в прозахідній релігійній традиції. Його непрямий дискурсивний метод сприяв “воскресінню” духовного сенсу стародавніх біблійних текстів у новаторській авторській манері, актуалізації потенційної духовності людської істоти, творенню теологічного фундаменту “нового християнства”, завданнями, що

залишаються надзвичайно актуальними і у наш час. Водночас, онтологізація інтенцій та категоріальної символіки С. К'єркегора М. Гайдеггером, разом з відповідними негативними наслідками, створила й новий методологічний прецедент екзистенційного розуміння та бачення шляхів розвитку християнської теології, який був згодом також застосований різними теологами, зокрема, Р. Бультманом, Е. Бруннером, П. Тілліхом, Д. Бонхьоффером, К. Ранером у практиці осмислення та інтерпретації сенсу біблійних текстів та розвитку теологічного мислення. В католицизмі, наприклад, експлікація гайдеггерівської методології в “антропологічному обертанні” трансцендентального томізму найяскравіше була представлена працями Карла Ранера, який використовував екзистенціалізований “трансцендентальний і антропологічний метод теології” при аналізі трансцендентного досвіду й обґрунтуванні вчення щодо “анонімного християнства”. Здійснений у дослідженні аналіз дозволяє стверджувати і те, що к'єркегорівська, або ж екзистенціальна модель у теології та релігійній філософії представлена концепціями Г. Марселя, Ж. Марітена, М. Бердяєва, Г. Слейта, гайдеггерівська – працями Р. Бульмана, Р. Нібура, П. Тілліха, Д. Бонхьоффера, Дж. Маккуоррі та інших мислителів.

У загальних висновках дисертації потрібно виокремити щонайменше ще кілька теоретичних аспектів з отриманих результатів дослідження. Насамперед, те, що постекзистенціалістська версія екзистенціальної теології теоретично “вплетена” в контекст сучасного постмодерністського мислення. Однак, у головних теоретичних постулатах протистоїть йому. Продовжуючи лінію порівняння ідей Гегеля – Левінаса – Барта – Фуко – Дерріди, з одного боку, та С. К'єркегора – з іншого боку, М. Вестфаль, наприклад, виокремлює низку суттєвих особливостей їхніх концепцій, які суттєво впливають на розвиток та функціонування сучасного релігійного мислення. Зокрема, екстраполюючи практику застосування К'єркегором псевдонімів на постмодерністську концепцію “смерті автора”, М. Вестфаль фіксує переваги к'єркегорового стилю, або методологічного підходу у релігійному мисленні

над концептуальними положеннями, або ж висновками та ідеями Р. Барта, М. Фуко, Ж. Дерріди та інших постмодерністів. К'єркегорове дистанціювання автора від читача, його стиль “непрямої комунікації” і боротьби з “апофеозом доби”, як свідоме обмеження привілею авторства, що і доводиться американським дослідником, безумовно є прийомом суміщення ролі автора і читача, де вони й співпереживають, й відчують, й проживають, й існують (екзистують) неначе разом, що в практиці засвоєння релігійних текстів надає перевагу “відчування автором в собі осіб біблійних персонажів тексту, переживання й відчування граничності їхньої життєвої ситуації у власному мисленні”, й кардинально не співпадає з ідеями постмодерністів, які розвинули цей концепт у зовсім іншому напрямку. Особиста епістемологічна позиція М. Вестфалю про те, що істина насправді криється в суб'єктивності в реальності є протилежною позиції того крила постмодерністів, які, на думку американського мислителя, намагаються розбудувати світ, вільний від моральних зобов'язань і божественної благодаті.

З іншого боку, екзистенціальна теологія як напрямок сучасного релігійного мислення і досі перебуває у стані творення, постійного “перереформатування” та “інноваційного розвитку”. Її тезаурус постійно доповнюється новими категоріями та визначеннями (у дисертаційному дослідженні ми наводили приклад термінологічного визначення концепції Дж. Маккуоррі, де лише при визначенні вчення одного мислителя з'явилися поняття “екзистенціальної антропології”, екзистенціально-антропологічної теології, екзистенціального адапціонізму, нео-модалізму, екзистенціально-онтологічного теїзму, екзистенціальної христології і т.і.). Що ж до методологічних пошуків Г. Слейта і М. Вестфалю, то вони також теоретично “екперементують” з модальністю теоретичних засобів пізнання та пояснення релігійного життя та релігійних текстів, суміщуючи й запозичуючи різні постулати екзистенціалістської традиції. Тому і їхня методологія в одному випадку може виглядати та фіксуватися, наприклад, і як екзистенціально-феноменологічна інтерпретація релігії, а в іншому – як екзистенційно-

феноменологічна інтерпретація релігії, в одному випадку, вона є, швидше, екзистенціально-феноменологічним методом, а, в іншому випадку – екзистенційно-герменевтичним методом і т. і.

Головні ідеї і теоретичні положення дисертації були впроваджені:

1. При написанні підрозділів автора до навчального посібника з етики, рекомендованого Міністерством освіти і науки, молоді та спорту України для студентів вищих навчальних закладів (лист № 1/11-18463 від 29.11.12)

– Шевченко С. Л. “Цінності в християнській теології: екзистенціально-етичні виміри” // Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник / [А. М. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любивий, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко]. – Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2012. – С. 150 – 154;

– Шевченко С. Л. “Проблема цінностей в теології П. Тілліха” // Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник / [А. М. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любивий, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко]. – Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2012. – С. 160 – 168;

– Шевченко С. Л. Цінності християнської культури в “екзистенціальній етиці” Карла Ранера // Теоретичні проблеми сучасної етики: Навчальний посібник / [А. М. Єрмоленко, Г. Д. Ємельяненко, М. М. Кисельов, П. А. Кравченко, Я. В. Любивий, В. А. Малахов, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко]. – Полтава: ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2012. – С. 168 – 183;

– Шевченко С. Л. “Безрелігійне християнство” Д. Бонхьоффера: від “конкретної етики” до “етики відповідальності” // Теоретичні проблеми сучасної етики: навч. посіб. для студ. ВНЗ / [Т. Г. Аболіна, І. В. Васильєва, А. М. Єрмоленко та ін.]. – 2-ге вид. переробл. та доповн. – К.: ВД “Авіцена”, 2013. – С. 260 – 266.

2. Написанні підрозділу наукової монографії відділу історії зарубіжної

філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України:

– Шевченко С. Л. “Проблема інтерпретації християнства в “екзистенціалізованому” неотомізмі К. Ранера” // Ціннісні орієнтації сучасного інформаційного суспільства [В. С. Пазенок, В. В. Лях, О. М. Соболь, Р. В. Самчук, Г. П. Коваadlo, Я. В. Любивий, С. Л. Шевченко, В. К. Федорченко, Н. А. Фоменко, О. А. Кручек]. – К., 2013. – С. 328 – 341.

3. Викладанні лекційних курсів з гуманітарних дисциплін у Європейському університеті м. Києва.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Академічне релігієзнавство. Підручник [За науковою редакцією професора А. Колодного]. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Антропов В. В. Этика и религия в “безрелигиозном христианстве” Дитриха Бонхёффера // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – №6. – 2005. – С. 58 – 72.
3. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання [Текст]: монографія. – К.: НТУ, 2007. – 336 с.
4. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси [Текст]: автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Арістова Алла Вадимівна; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2008. – 28 с.
5. Асмус В.Ф. Лев Шестов и Кьеркегор // Философские науки. – 1972. – № 4. – С. 72 – 80.
6. Ахутин А. В. О втором измерении мышления. Л. Шестов и философия // Ахутин А. В. Тяжба о бытии. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 272 – 283.
7. Баева Л. В. Ценностные основания индивидуального бытия: Опыт экзистенциальной аксиологии: Монография. М.: Прометей. МПГУ, 2003. – 240 с.
8. Барабанов Е. В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность [пер. с нем. А. Б. Григорьев]. – М.: Издательская группа “Прогресс”, 1994. – С. 3 – 24.
9. Бауман З. Текущая современность [пер. с англ. под. ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
10. Башенко І. В. “Філософія трагедії” Л. Шестова: ідейні витоки і змістовні характеристики // Гуманітарний часопис, 2005, № 3. – С. 32 – 36.

11. Бердяев Н. А. Лев Шестов и Киркегор / Бердяев Н. А. Собрание сочинений: В 4-х т. YMCA-PRESS. Париж, 1989. – Т.3. – С. 398 – 406.
12. Бердяев Н. А. Основная идея философии Льва Шестова / Бердяев Н. А. Собрание сочинений: В 4-х т. YMCA-PRESS. Париж, 1989. – Т.3. – С. 407 – 412.
13. Бердяев Н.А. Самопознание. Москва: “Книга”, 1991. – 448 с.
14. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 254 – 357.
15. Бердяев Н. А. Философия свободы / Бердяев Н. А. Сочинения. – М.: “Раритет”, 1994. – С. 11 – 244.
16. Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. – 384 с.
17. Бердяев Н. А. Русская идея. – М.; Харьков: АСТ; Фолио, 2002. – 616 с.
18. Бердяев Н. А. Основы религиозной философии // Вестник русского христианского движения. – Париж – Нью-Йорк – Москва. – № 192. – I-2007. – С. 169 – 194.
19. Бичко Б. І. Екзистенційно-персоналістські тенденції релігійного антропологізму М. Бердяєва // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О.Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: Вид. ПАРАПАН – 2003. – С. 200 – 205.
20. Бичко І. В. Київська школа екзистенційної філософії / Ігор Валентинович Бичко // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 29 – 41.

21. Богачевська І. В. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу: Монографія. – К.: Світ знань, 2005. – 236 с.
22. Богачевська І. В. Християнська наративна традиція: філософсько-релігієзнавчий аналіз / Автореф. дис. докт. філос. наук. – К.: КНУ ім. Тараса Шевченка, 2007. – 26 с.
23. Бондаренко В. Д. Інституалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні [Текст]: Автореф. дис...д-ра філософ.наук:09.00.06; АН України, Ін-ут філос. – К., 1993. – 40 с.
24. Бондаренко В. Д. Релігійне життя в Україні: стан проблеми, шляхи оптимізації [Бондаренко В. Д., Єленський В. Є., Журавський В. С.]. – К.: Логос, 1996. – 328 с.
25. Бонецкая Н. К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 113 – 133.
26. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность [пер. с нем. А. Б. Григорьев]. – М.: Издательская группа “Прогресс”, 1994. – 344 с.
27. Боровой М. Онтология веры С. Кьеркегора в контексте трансформации экзистенциальной философии XX века // Філософські проблеми гуманітарних наук (Збірка наукових праць. До 175-ї річниці Київського національного університету імені Тараса Шевченка). – Київ: Міжнародний освітній фонд імені Ярослава Мудрого, 2008-2009, №. 14-15. – С. 111 – 117.
28. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. – 1992. – № 11. – С. 86 – 114.
29. Васильева І. В. Людина у релігійному вимірі [Текст]: монографія. – К.: Книга плюс; Херсон: Кальченко О. М., 2009. – 345 с.

30. Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти [Текст]: автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 37 с.
31. Визгин В. П. На пути к другому: от школы подозрения к философии доверия. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 800 с.
32. Вітер Д. В. Глобалістська парадигма в протестантській теорії: від філософсько-теологічного плюралізму до критицизму // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Щоквартальний науковий журнал, 2009. – № 4. – С. 18 – 23.
33. Волкогонова О.Д. Специфика иррационализма Л. И. Шестова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – №3, 1997. – С. 16 – 25.
34. Вологин Е. А. Экзистенциально-гуманистическая антропология Н. А. Бердяева // Диссертация на соискание научной степени кандидата философских наук (специальность 09.00.03 – история философии. [Место защиты: Московский ордена Ленина, ордена Октябрьской Революции и Трудового Красного Знамени государственный университет им. М. В. Ломоносова]). – Москва, 2003. – 125 с.
35. Ворожихина К. В. “Вечные истины” и свобода от разума. О некоторых чертах философии Льва Шестова на примере книги “Афины и Иерусалим” // Философский журнал, 2015. – Т. 8. – № 3. – С. 78 – 91.
36. Гаврилюк Т. В. Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ століття [Текст]: монографія. – К.: Світ Знань, 2013. – 245 с.
37. Гаврилюк Т. В. Християнська антропология в її сучасних трансформаціях [Текст]: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Гаврилюк Тетяна Вікторівна; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – Київ, 2015. – 33 с.
38. Гайденко П. П. Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 5 – 18.

39. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики миросозерцания Серена Керкегора. – М.: Искусство, 1970. – 248 с.
40. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 496 с.
41. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 5 – 26.
42. Гальцева Р. А. Новая встреча со старым Бердяевым [Текст] // Новый мир. – 1998. – № 2. – С. 213 – 219. – (Рецензии.Обзоры). – Рец. на кн.: Бердяев Н.А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. – СПб.: Изд-во Рус. Христианского гуманист. ин-та, 1996. – 384 с.
43. Гетман І. І. “Незручний мислитель”: Лев Шестов як дослідницька проблема // Наук. зап. НаУКМА. Сер. Філософія та релігієзнавство. – 2007. – Т. 63. – С. 69 – 74.
44. Голотін С. І. Теологія С. К’еркегора у західних та пострадянських дослідженнях // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdecko-teoretické vydání*, 2013, číslo 3, ročník X, s. 108 – 111.
45. Горбань Р. А. Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: монографія. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2014. – 280 с.
46. Горбань Р. А. Тлумачення М. Бердяєвим основних питань християнської есхатології // Українське релігієзнавство. – 2014. – № 69. – С. 94 – 103.
47. Горбаченко Т. Г. [та ін.] Релігія і культура: курс лекцій для студ. вузів культури і мистецтв, філос. і релігієзнавчих фак. ун-тів; Київський держ. ін-т культури. – К.: [б.в.], 1996. – 236 с.
48. Губман Б. Л. Символ веры Ж. Маритена / Маритен Ж. Философ в мире [пер. Б. Л. Губмана]. – М.: Высшая школа, 1994. – С. 135 – 176.
49. Дахній А. Становлення людської екзистенції у творчості Сьорена К’еркегора: від естетизму до релігійності // Преображення. Альманах християнської думки, Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2003. – №. 1. – С. 78 – 89.

50. Дахній А. Секуляризація релігійних ідей Серена К'єркегора в екзистенціально-феноменологічній філософії Мартина Гайдегера // Феноменологія і релігія: Щорічник українського феноменологічного товариства, 2009. – С. 34 – 46.
51. Дерев'янку Т.М. Есхатологічна етика М.Бердяєва як альтернатива моральному релятивізму // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О.Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: Вид. ПАРАПАН – 2003. – С. 495 – 504.
52. Дес Й. Религиозное творчество и философия // Мир Кьеркегора. Русские и датские интерпретации творчества Серена Кьеркегора. – Москва: Издательство Ad Marginem, 1994. – С. 15 – 20.
53. Дьяков Д., Мартысевич А. Проблема взаимодействия католической теологии начала – середины XX века и философии экзистенциализма на примере неотомизма // Католицизм: традиція і сучасність. Матеріали VIII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук. ред. Л. Д. Владиченко, В. Л.Хромець. – К., 2010. – С. 193 – 202.
54. Емельяненко А. Д. Идеи Мерольда Вестфалья в контексте экзистенциальной реформации современной религии // Свеча – 2013. Том 24. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Международная конференция “Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении” (30-31.10.2013, Владимир, ВлГУ). – С. 219 – 227.
55. Єленський В. Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: НПУ ім. М.П.Драгоманова, 2002. – 420 с.
56. Єленський В. Є. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. – Львів: Вид-во Укр. катол. ун-ту, 2013. – 503 с.

57. Ємельяненко Г. Д. До проблеми визначення значущості релігійних ідей С. К'єркегора // Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні: матеріали міжнародної науково – практичної Інтернет – конференції 30-31 травня 2013 р. [за ред. Віталія Докаша], Чернівці: Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, 2013. – С. 241 – 245.
58. Ємельяненко Г. Д. Екзистенціальна теологія в сучасному світі // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdecko-teoretické vydání*, 2013, číslo 3, ročník X, s. 112 – 115.
59. Ємельяненко Г. Д. Екзистенціальне християнство С. Керкегора: проповідь відчаю або реквієм релігійному оптимізму // *Релігія та соціум. Міжнародний часопис*, 2013, № 2. – С. 14 – 20.
60. Ємельяненко Г. Д. Ідеї С.К'єркегора та його послідовників у розбудові теологічних та психологічних концепцій // *Мультиверсум. Філософський альманах* / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 8. – К., 2013. – С. 88 – 101.
61. Ємельяненко Г. Д. Фундаментальна онто-теологія Мартіна Гайдеггера // *Мультиверсум. Філософський альманах* / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 1 (129). – К., 2014. – С. 87 – 98.
62. Залужна А. Є. Демаркаційний дискурс релігійного і морального у філософії К'єркегора та святоотцівській традиції // *Мультиверсум. Філософський альманах*, 1999, № 9. – С. 46 – 57.
63. Залужна А. Є. Феномен віри в контексті екзистенційної філософії С. Кіркегора та святоотцівської екзегетики. – *Наукові записки. – Острог: Вид-во Національного університету “Острозька академія”, 2000. – Т.ІІІ. – С. 105 – 109.*
64. Залужна А. Є. Проблема “релігійного усунення етичного” за матеріалами сучасних досліджень філософії С.Кіркегора // *Наукові записки. – Острог: Вид-во Національного університету “Острозька академія”, 2002. – Вип. 1. – С. 99 – 106.*

65. Залужна А. Є. Трансформація релігійно-моральної проблематики в нігілістично орієнтованому екзистенціалізмі: Дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Рівненський держ. технічний ун-т. – Рівне, 2002. – 178 с.
66. Здіорук С. “Сповідь” Аврелія Августина і сучасна українська духовність / Святий Августин Сповідь [пер. з латин. Ю. Мушака; післям. С. Здіорука]. – К.: Основи, 1999. – С. 297 – 307.
67. Зоткина О. Я. “И этому испытанию никогда не приходит конец...” // Тиллих П. Систематическая теология. – М. – СПб., 2000. – Т. 3. – С. 381 – 398.
68. Зубрицька М. Григорій Маланчук та його інтерпретації творів Сьорена К'єркегора // Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука, “Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи” (ЛДУ ім. І. Франка, 26-27 листопада 1997). – Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 11 – 15.
69. Ильин В. Н. По поводу “Апофеоза беспочвенности” Л. И. Шестова // Ильин В. Н. Эссе о русской культуре, СПб.: Акрополь, 1997. – С. 424 – 426.
70. Исаев С. А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. – М.: Политиздат, 1991. – 236 с.
71. Ідеї Серена К'єркегора у розвиткові сучасної філософії та релігієзнавства. Рефлексії з України: збірник матеріалів наукової ювілейної конференції. – Київ – Нортфілд: “Континент – X”, 2014. – 161 с.
72. Керкегор С. Философские крохи [пер. Д. А. Лунгиной под ред. В. Л. Махлина. Предисловие и комментарии Д. А. Лунгиной]. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 192 с.
73. Кирьянов Д. В. Метафизика бытия и познания в философии современного томизма: диссертация ... кандидата философских наук:

- 09.00.03 [Место защиты: ГОУВПО “Уральский государственный университет”]. – Екатеринбург, 2009. – 182 с.
74. Кирьянов Д. В. Томистская философия XX века. – СПб.: Алетейя, 2009. – 168 с. – (Серия “Богословская и церковно-историческая библиотека”).
75. Коначева С. А. “Бог, отвечающий молчанию”: интерпретация философии М. Хайдеггера в христианской философии второй половины XX века // Вестник РГГУ. – № 7 (08) / 2008. – С. 99 – 114.
76. Коначева С. А. Наука о бытии и наука о вере: проблема соотношения философии и теологии в религиозной мысли XX века // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т; Отв. ред. И. Т. Касавин и др. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 102 – 125.
77. Коначева С. А. Теология отсутствия и теология непознаваемости Бога // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2008. – № 4. – С. 79 – 87.
78. Коначева С. А. Фундаментальная и региональная онтология: соотношение философии и теологии в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник РГГУ. – № 12 (09) / 2009. – С. 136 – 148.
79. Коначева С. А. Хайдеггер и философская теология XX века. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2010. – 45 с.
80. Коначева С. А. Хайдеггер и философская теология XX века: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.03 [место защиты: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ)]. – Москва, 2010. – 347 с.
81. Коначева С.А. Из разговора о бытии. Между метафизиком и вопрошающим (Мартин Хайдеггер и Карл Ранер) // Вестник Томского государственного университета. – Томск: Изд-во ТГУ, 2010. – № 331. – С. 35 – 42.

82. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. – Москва: Российский гос. гуманитарный ун-т, 2010. – 353 с.
83. Коначева С. А. Бытийно-историческое мышление позднего Хайдеггера и христианская теология: проблема соответствия // Вестник РГГУ. – № 13 (56) / 2010. – С. 139 – 154.
84. Кононенко Т. В. М. О. Бердяев: досвід персоналістичної філософії // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол.ред. В. В. Лях. – Випуск 10 (138). – К., 2014. – С. 101 – 111.
85. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше [пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В. В. Васильева]. – М.: Республика, 2004. – 542 с.
86. Кроссер П. “Теология кризиса” Пауля Тиллиха // Вопросы философии. – 1968. – № 10. – С. 78 – 83.
87. Крымский С. Б. Ценностно-смысловой универсум Н. А. Бердяева // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: Вид. ПАРАПАН – 2003. – С. 6 – 12.
88. Кузмицкас Б.-Ю. Ю. Философские концепции католического модернизма: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.03 – История философии [Место защиты: Институт философии, социологии и права Академия наук Литовской ССР]. – Вильнюс, 1984. – 394 с.
89. Курабцев В. Л. Лев Шестов и мировая литература // Вопросы философии. – 2004. – № 12. – С. 109 – 122.
90. Курабцев В. Л. Философия Льва Шестова в контексте европейской религиозно-философской традиции: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03 Москва, 2006. – 301 с.
91. Курабцев В.Л. Философская биография Льва Шестова и особенности его философии // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С. 128 – 143.

92. Кьеркегор С. Болезнь к смерти [пер. с датск., комментарии Н. В. Исаева, С. А. Исаев] // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 249 – 350.
93. Кьеркегор С. Страх и трепет [пер. с датск., комментарии Н. В. Исаева, С. А. Исаев] // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 13 – 112.
94. Левичева Е. Н. Религиозная антропология Сёрена Кьеркегора: дисс. канд. филос. наук: 09.00.03. – М.: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 2006. – 158 с.
95. Лёзов С. Теология культуры Пауля Тиллиха / П. Тиллих Избранное: теология культуры [пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко, Е. А. Жукова, О. Я. Зоткина, В. В. Рынкевич, Т. Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 461 – 471 (Лики культуры).
96. Леонтьева Т. И. “Антропологический поворот” неотомизма (Ж. Маритен) // Философская антропология: предмет, содержание и функциональная направленность. Материалы межвузовской научной конференции. – Казань, 2001. – С. 91 – 93.
97. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / Іняс Лепп; [пер. з фр. Віталій Лях, Ольга Марштупенко]. – К.: Пульсарі, 2004. – 148 с.
98. Летуновский В.В. Герменевтическая феноменология Мартина Хайдеггера. Метод Dasein аналитики. Смысл и подлинность бытия // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x1414.htm> (от 20.07.2015. Оглавление с экрана)
99. Лифинцева Т. П. Пауль Тиллих // Философы двадцатого века. Книга вторая. М.: “Искусство XXI век”, 2004. – С. 300 – 324.
100. Лифинцева Т. П. “Экзистенциализм” или “экзистенциальная философия”? Нюансы важны // Эдип, 2008. – № 4. – С. 38 – 43.
101. Лифинцева Т. П. Философия и теология Пауля Тиллиха. – М.: “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2009. – 288 с.

102. Лифинцева Т. П. Бультман и Тиллих: “Демифологизация” и рецепция идей Хайдеггера // *Вопр. философии.* – 2009. – № 5. – С. 172 – 182.
103. Лифинцева Т. П. В поисках бытия. Онтология Пауля Тиллиха // *Филос. науки.* – 2009. – № 7. – С. 53 – 71.
104. Лифинцева Т. П. Рецепция идей М.Хайдеггера в “Систематической теологии” П. Тиллиха // *История философии.* – 2010. – № 15. – С. 39 – 56.
105. Лифинцева Т. П. Существование как отчуждение в экзистенциальной теологии Пауля Тиллиха // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия.* – 2010. – № 2. – С. 35 – 54.
106. Лубський В. І. [та ін.] Соціологія релігії: курс лекцій для студ. філос. ф-тів, від-нь релігієзнавства, соціології, філософії, політології [ред. В. І. Лубський]. – К.: Фітосоціоцентр, 1999. – 204 с.
107. Лубський В. І. [та ін.] Релігієзнавство: підручник [2-ге вид., доп.]. – К.: Академвидав, 2008. – 464 с.
108. Лямцев Е. В. Экзистенциальный персонализм Н. А. Бердяева в контексте отечественной и западной философской мысли : диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. – Москва, 2007. – 132 с.
109. Лях В. В. Людина в сучасному світі: проблема самореалізації // *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О.Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1.* – К.: Вид. ПАРАПАН – 2003. – С. 193 – 199.
110. Лях В. В., Лях Р. В. Свобода в контексті визначення людського існування: “онтологічна” структура чи форма самореалізації / *Свобода: сучасні виміри та альтернативи* [В. В. Лях, В. С. Пазенок, К. Ю. Райда, Р. В. Лях, О. М. Соболев, Л. А. Ситниченко, С. О. Кошарний, Я. В. Любивий, В. К. Федорченко]; відп. ред. В. С. Пазенок, В. В. Лях. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С. 157 – 203.

111. Лях В. В. Від “свободи вибору” до самоактуалізації (соціокультурний контекст) // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 86. – К.: Укр. Цент духовної культури, 2009. – С. 3 – 23.
112. Лях В. В. Іntenційність виявів людського буття: екзистенціалістсько-психоаналітичний підхід // Філософські діалоги'2010. Вип. 4, Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення. – К., 2010. – С. 67 – 91.
113. Лях В. В. Ціннісні орієнтації інформаційного суспільства: дух свободи і креативності / Ціннісні орієнтації сучасного інформаційного суспільства [В. С. Пазенок, В. В. Лях, О. М. Соболев, Р. В. Самчук, Г. П. Ковадло, Я. В. Любивий, С. Л. Шевченко, В. К. Федорченко, Н. А. Фоменко, О. А. Кручек]. – К., 2013. – С. 40 – 59.
114. Лях В. В. Зміна соціокультурних цінностей у період переходу до інформаційного суспільства // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 1(129). – К., 2014. – С. 3 – 26.
115. Макінтайр Е. Після чесноти: дослідження з теорії моралі [пер. з англ. за наук. ред. В. Малахова]. – К.: Дух і літера, 2002. – 438 с.
116. Маколкін А. Опыт прочтения Кьеркегора в России и в Советском Союзе: от Льва Шестова до Пиама Гайдено [пер. с англ. Н.Н. Трубниковой] // Вопросы философии. – 2004. – № 1. – С. 147 – 160.
117. Маланчук Г. Сьорен К'єркегор та його значення як мислителя [пер. з нім Н. Бабалик] // Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука, “Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи” (ЛДУ ім. І. Франка, 26-27 листопада 1997). – Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 16 – 24.
118. Малахов В. Право бути собою. – Київ: Дух і Літера, 2008. – 336 с.
119. Маритен Ж. Интегральный гуманизм / Маритен Ж. Философ в мире [пер. Б. Л. Губмана]. М.: Высшая школа, 1994. – С. 52 – 134.

120. Маритен Ж. Знание и мудрость / Маритен Ж. Знание и мудрость [пер. с франц. Л. М. Степачева; науч. ред. И. С. Вдовина]. – М.: Научный мир, 1999. – С. 7 – 32.
121. Маритен Ж. Религия и культура / Маритен Ж. Знание и мудрость [пер. с франц. Л. М. Степачева; науч. ред. И. С. Вдовина]. – М.: Научный мир, 1999. – С. 33 – 130.
122. Маритен Ж. О христианской философии / Маритен Ж. Знание и мудрость [пер. с франц. Л. М. Степачева; науч. ред. И. С. Вдовина]. – М.: Научный мир, 1999. – С. 131 – 210.
123. Маритен Ж. Краткий трактат о существовании и существующем [пер. Б. Л. Губмана] // Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики [пер. с франц.]. – М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004. – С. 7 – 106.
124. Марсель Г. Быть и иметь / Габриель Марсель [пер. с франц. И. Н. Полонской]. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 160 с.
125. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы [пер. с франц., вступ. ст. и примеч. Г. М. Тавризян]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. – 216 с.
126. Марченко О. В. Богошукання як шлях людського самоздійснення: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції [Текст]. – Черкаси: Брама, 2004. – 264 с.
127. Марченко О. В. Богошукання як людинотворчість: філософсько-персоналістичний аналіз еволюції релігійно-етичної думки в Україні [Текст]: автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.11; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2005. – 36 с.
128. Матвієнко І. С. Філософське осягнення людини: інтегральний гуманізм Ж. Марітена та гуманістичний психоаналіз Е. Фромма: дис ... канд. філос. наук [Спеціальність 09.00.05. – історія філософії. Місце захисту: Київський національний університет імені Тараса Шевченка]. – Київ, 2012. – 190 с.

129. Милош Ч. Шестов, или о чистоте отчаяния // Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне) / [Вступит. ст. Ч. Милоша. Подгот. текста и примеч. А. В. Ахутина]. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – С. I – XVI.
130. Михайлов П. Б. Священное в повседневном: эвристические возможности естественной теологии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2011. – Вып. 5 (37). – С. 23 – 41.
131. Мінаков М. А. Герменевтичний досвід і його роль в аналізі культури // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2005. – № 45. – С. 182 – 195.
132. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М., “Республика”, 2006. – 476 с.
133. Мулярчук Є. І. Феномен конечності буття людини. Екзистенційний та етичні аспекти: дис. на здобуття наук. ступ. канд. філос. наук: 09.00.07 / Євген Іванович Мулярчук. – К., 1996. – 173 с.
134. Мысливченко А. Г. Был ли Бердяев экзистенциалистом? // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: Вид. ПАРАПАН – 2003. – С. 127 – 130.
135. Мэй Р. Открытие Бытия. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004. – 224 с.
136. Нойхаус Р. Д. Кьеркегор для взрослых [перевод Анны Плисецкой] // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.firstthings.com/ftissues/ft0410/articles/neuhaus.htm>
137. Овсянников А. В. Бытийный статус человеческого я в религиозном экзистенциализме Н. Бердяева и Л. Шестова: Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук (специальность 09.00.13 –

религиоведение, философская антропология, философия культуры. [Место защиты: ГОУ ВПО “Орловский государственный университет”]. – Орёл, 2008. – 156 с.

138. Огороков В. Б. Философия Льва Шестова в горизонте западноевропейского мышления [Текст]: дис... канд. филос. наук: 09.00.05 – история философии; Днепропетровский гос. ун-т. – Д., 1997. – 176 с.
139. Огороков В. Б. Філософія Льва Шестова у горизонті західноєвропейського мислення: автореферат дис. ... канд. філософ. наук: 09.00.05 / Дніпропетровський держ. ун-т.– Дніпропетровськ, 1991.– 17 с.
140. Омелаєнко Г. Д. Філософсько-антропологічні ідеї С. Кіркегора як підґрунтя розвитку гуманітарних наук // Онтологія буття: Навчальний посібник. – 2-е вид. – Слов'янськ: СДПУ, 2007. – С. 34 – 44.
141. Онищук О. В. Релігійний досвід як умова екзистенційної трансформації у філософії С. К'єркегора // Идеи: Международно многоязычно научно-теоретично приложение. – Пловдив, книжка 5 (15), Декември, година V, 2013. – С. 138 – 143.
142. Осіпов А. О. Духовні пошуки М. Бердяєва і актуальні проблеми становлення нової парадигми духовності // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: Вид. ПАРАПАН – 2003. – С. 213 – 216.
143. Остащук І. Б. Християнський сакральний символізм: релігієзнавчо-філософський дискурс: монографія / І. Б. Остащук. – К.: Автограф, 2011. – 288 с.
144. Остащук І. Б. Сакральний символізм як феномен християнської комунікації: автореф. дис ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Іван Богданович Остащук. – Київ: Б.в., 2012. – 36 с.

145. Павленко П. Ю. Етнічне та універсальне в ранньому християнстві: засади, особливості, тенденції [Текст]: Монографія. – Київ: Абрис, 2009. – 527 с.
146. Павленко П. Ю. Етнічне та універсальне в ранньому християнстві: засади, особливості, тенденції: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / П. Ю. Павленко; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2010. – 29 с.
147. Петрушов В. М. Екзистенціальний простір європейського мислення в поєднанні віри і розуму (у площині думок С. Кіркегора та Л.Шестова) // Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць, 2007, № 4. – С. 12 – 22.
148. Петрушов В. М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції – Харків: Видавництво УкрДАЗТ, 2007. – 376 с.
149. Петрушов В. М. Філософія європейського адогматизму: парадокс віри С.Кіркегора і sola fide Л. Шестова: автореф. дис... д-ра філософ. наук: 09.00.05; Дніпропетр. нац. ун-т ім. О. Гончара. – Д., 2008. – 35 с.
150. Петрушов В. М. Кіркегорівський “парадокс віри – абсурд буття” як проблемне поле екзистенційного адогматизування // Наукові записки Харківського університету Повітряних сил. Соціальна філософія, психологія, 2009, № 3. – С. 12 – 21.
151. Пименов С. С. Теология культуры Пауля Тиллиха / Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук [специальность 09.00.13 – религиоведение, философская антропология и философия культуры]. – Москва: МГУ имени М.В.Ломоносова, 2007. – 29 с.
152. Притча о слепых мудрецах и слоне. Притча о сути и важности Бхакти-йоги / Электронный ресурс. Режим доступа: <http://vedic-culture.in.ua/ru/culture/creation/764-the-parable-about-blind-sages-and-the-elephant-vaishnava-vedic-version-in-verse.html> (від 20.07.2015. Заголовок з екрану).

153. Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення. – К.: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
154. Райда К. Ю. Проблема духовного самоздійснення особи у філософії С. Кіркегора // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В. В. Лях. – Вип. 8. – К.: Укр. Цент духовної культури, 1999. – С. 3 – 9.
155. Райда К. Ю. Щодо сенсу та змісту філософствування С. К'єркегора // Мультиверсум. Філософський альманах, 1999, № 7. – С. 130 – 140.
156. Райда К. Ю. Сенс філософії С. Кіркегора в інтерпретації Л.Шестова // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб.наук.праць / Відп.ред. В. В. Лях. – Вип. 10. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – С. 78 – 86.
157. Райда К. Ю. М. Бердяєв. Вчення про три постави феномена свободи // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 33. – К.: Український центр духовної культури, 2003. – С. 152 – 158.
158. Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К.: Видавець Парапан, 2009. – 328 с.
159. Райда К. Ю. Специфіка дослідження спадщини К'єркегора в Україні // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdecko-teoretické vydání*, 2013, číslo 3, ročník X, s. 103 – 107.
160. Релігія в контексті духовного життя [ред. проф. Анатолій Колодний]. – К.: Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – 569 с.
161. Роде П. Сёрен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни (с приложением фотодокументов и других иллюстраций) / Петер Роде; [пер. с нем., составление приложения и послесловие Н. Болдырева]. – Челябинск: Урал LTD, 1998. – 430 с.

162. Рождественська І. Трансцендентальна антропологія Карла Ранера: к проблеме соотношения веры и знания // Католицизм: традиція і сучасність. Матеріали VIII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук.ред. Л. Д. Владиченко, В. Л. Хромець. – К., 2010. – С. 210 – 218.
163. Рьод В. Шлях філософії: XIX – XX століття [пер. з нім. М. Д. Култаєвої, В. І. Кебуладзе, В. Терлецького]. – Київ: Дух і Літера, 2010. – 368 с.
164. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К.: Світ Знань, 2004. – 910 с.
165. Святий Августин. Сповідь [пер. з латин. Ю. Мушака; післям. С. Здіорука]. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
166. Селиванова В. И. Переосмысливая вузовский курс философии. – М.: Издательство “Спутник +”, 2008. – 113 с.
167. Сириченко Ю. В. Значимость социально-активного человека в “безрелигиозном христианстве” Дитриха Бонхёффера // Вісник Донецького університету, Сер. Б: Гуманітарні науки. Вип. 1, 2008. – С. 163 – 171.
168. Соколов Б. Г. Движение “против”: Серен Кьеркегор и Лев Шестов // Русская и европейская философия: пути схождения: материалы науч. конф. / под ред. Ананьева Е. М. – Санкт-Петербург, 1999. – С. 12 – 22.
169. Соловій Р. Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 133 – 144.
170. Соловій Р. Виникаюча церква. – Черкаси: Коллоквиум, 2014. – 328 с.
171. Соловій Р. Рецепція ідей “герменевтики підозри” Поля Рікера у філософії релігії Меролда Вест фала / Роман Соловій // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.academia.edu/7727254> (від 20. 07. 2015. Заголовок з екрану).

172. Ставров П. Воскресенья в Клараме // Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: “Книга”, 1991. – С. 390 – 394.
173. Ставцева О. И. Кьеркегор и западная религиозно-философская культура XX века // Platalea-Пеликан: сборник статей по теологии, философии, истории Санкт-Петербург, Издательство “Светоч”, 2001. – С. 127 – 139.
174. Стадник М. М. Трансформація становлення взаємовідносин християнства і науки: релігієзнавчо-філософський аспект: монографія. – Переяслав-Хмельницький : СПД Карпук С. В., 2006. – 259 с.
175. Стасюк Л. О. К’еркегор і “діалектична теологія” // Наукові записки [Національного університету “Острозька академія”]. Серія Філософія, 2013, № 14. – С. 129 – 132.
176. Стрельцова Г. Я. Парадокс философии Сёрена Кьеркегора // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия., 2000. – №4. – С. 106 – 120.
177. Таранов С. В. Лев Шестов як історик філософії. – К.: ЦГО НАН України, 2004. – 204 с.
178. Таранов С. В. Спадок Тіллїха та досвід сучасності // Філософська думка. – 2007. – № 5. – С. 72 – 84.
179. Таранов С. В. Некоторые аспекты отечественных онтологических исканий в контексте становления экзистенциалистской мысли / Генезис и пути русской и украинской философской мысли [текст] / [Аляев Г. Е., Возняк В. С., Громов М. Н. и др. Под общ. ред. Г. Е. Аляева, Н. А. Куценко, Т. Д. Суходуб]. – полтава: ООО “АСМИ”, 2013. – С. 307 – 344.
180. Таранов С. В. Некоторые аспекты наследия Киркегора в контексте становления теологического экзистенциализма” // Идеи: Международно-многоезично научно-теоретично приложение. – Пловдив, книжка 5 (15), Декември, година V, 2013. – С. 162 – 169.
181. Таранов С. В. Теологічний екзистенціалізм: монографія. – К.: Четверта хвиля, 2014. – 328 с.

182. Тиллих П. Мужество быть // П. Тиллих Избранное: теология культуры; [пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко, Е. А. Жукова, О. Я. Зоткина, В. В. Рынкевич, Т. Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 7 – 131 (Лики культуры).
183. Тиллих П. Динамика веры // П. Тиллих Избранное: теология культуры [пер. с англ. Е. Г. Балагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко, Е. А. Жукова, О. Я. Зоткина, В. В. Рынкевич, Т. Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 132 – 215 (Лики культуры).
184. Тиллих П. Кайрос // П. Тиллих Избранное: теология культуры [пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко, Е. А. Жукова, О. Я. Зоткина, В. В. Рынкевич, Т. Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 216 – 235 (Лики культуры).
185. Тиллих П. Теология культуры // П. Тиллих Избранное: теология культуры [пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко, Е. А. Жукова, О. Я. Зоткина, В. В. Рынкевич, Т. Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 236 – 395 (Лики культуры).
186. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // П. Тиллих Избранное: теология культуры [пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко, Е. А. Жукова, О. Я. Зоткина, В. В. Рынкевич, Т. Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 396 – 441 (Лики культуры).
187. Тиллих П. Кьеркегор как экзистенциальный мыслитель // П. Тиллих Избранное: теология культуры [пер. с англ. Е. Г. Галагушкин, О. В. Боровая, Т. И. Вевюрко, Е. А. Жукова, О. Я. Зоткина, В. В. Рынкевич, Т. Е. Савицкая]. – М.: Юрист, 1995. – С. 455 – 458 (Лики культуры).
188. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. [пер. с англ. Т. Лифинцева (том I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (том II); отв. ред. О. Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с. (Книга света).

189. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. [пер. с англ. О. Я. Зоткина; отв. ред. О. Р. Газизова]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 415 с. (Книга света).
190. Тисельтон Э. Герменевтика [пер. с англ. Ольга Розенберг]. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – 430 с.
191. Титаренко С. А. Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева. – Ростов на Дону: Изд-во Рост, ун-та, 2006. – 288 с.
192. Титаренко С. А., Нагой А. А. Уникальность стиля экзистенциального философствования Николая Бердяева (к 140 летию со дня рождения) // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. Выпуск № 3 (144) / 2014. – С. 37 – 44.
193. Угринович Д. М. “Безрелигиозное христианство” Д. Бонхеффера и его продолжателей // Вопросы философии, 1968. – № 2. – С. 94 – 102.
194. Уколов К. И. Проблема религиозного априори в западной религиозной философии (Э. Трельч, П. Тиллих) // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2008. – Вып. 3(23). – С. 46 – 55.
195. Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука, “Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи” (ЛДУ ім. І. Франка, 26-27 листопада 1997). – Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – 197 с.
196. Федотов Г. П. Бердяев-мыслитель // Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). – М.: “Книга”, 1991. – С. 395 – 408.
197. Филипович Л. О. Етнологія релігії. Теоретичні проблеми. Вітчизняна традиція осмислення. – К.: Світ Знань, 2000. – 333 с.
198. Филипович Л. О. Майдан і Церква. – Київ: Техніка, 2015. – 650 с.
199. Філософський енциклопедичний словник / [Гол. редколегії В. І. Шинкарук]. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.

200. Філософські дискурси раціональності [В. В. Лях, В. С. Пазенок, Я. В. Любивий, К. Ю. Райда, О. М. Йосипенко, В. М. Куплін, Л. А. Ситніченко, О. М. Соболь]. – К., 2010. – 429 с.
201. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Виктор Франкл; [пер. с англ. и нем. / общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева]. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
202. Фромм Э. Иметь или быть [пер. с англ. Э. Телятниковой]. – М.: АСТ, 2008. – 314 с.
203. Фьоренцо Э. Р. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога [пер. с итал. Ю. А. Ромашева]. – СПб.: Европейский Дом, 2002. – 187 с. (Западное богословие XX века).
204. Хайдеггер М. Введение в метафизику [пер. с нем. Н. О. Гучинской]. – СПб.: Высшая религиозно-философ. школа, 1998. – 301 с.
205. Хайдеггер М. Бытие и время [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – СПб.: “Наука”, 2006. – 452 с.
206. Харьковщенко Є.А. Софійність ківського християнства [2-ге вид., доопр.]. – К.: Наукова думка, 2003. – 223 с.
207. Хегглунд Б. История теологии [пер. с швед. В. Володин, отв. ред. А. Прилуцкий]. – СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.
208. Хромец И. С. Христианская антропология Карла Ранера: философский и теологический аспекты: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.14 [Место защиты: С.-Петерб. гос. ун-т]. – Санкт-Петербург, 2011. – 198 с.
209. Хромец И. С. Введение в антропологию Карла Ранера. Монография. – К.: Дух і літера, 2014. – 168 с.
210. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век [сост. П. С. Гуревич; вступ. Ст. А. В. Гулыга; П. С. Гуревич; отв. ред. И. Т. Фролов и др.]. – М.: Республика, 1995. – 528 с.

211. Черенков М. М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм. Генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційні виміри сучасності. – Одеса: Християнська просвіта, 2008. – 566 с.
212. Черенков М. М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм: ідентичність віросповідних засад, особливості соціокультурних трансформацій / Автореф. дис.. докт. філос.. наук, К., Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2009. – 36 с.
213. Черепанов С. Г. Русские версии экзистенциализма. Историко-философский анализ: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. – Екатеринбург, 2002. – 190 с.
214. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. – К.: Дух і літера, 2010. – 568 с.
215. Чорноморець Ю. П. Еволюція візантійського неоплатонізму / Автореф. дис. докт. філос. наук. – К., Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2011. – 24 с.
216. Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с.
217. Шевченко С. Л. “Екзистенціальна аксіологія С. Кіркегора – духовна реабілітація сучасності” / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 8(96). – К., 2010. – С. 112 – 126.
218. Шевченко С. Л. Л. Шестов versus С. Кіркегор: до проблеми інтерпретації канонічного християнства / С. Л. Шевченко // Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. – К.: “ІНТАС”, 2011. – Вип. 51. – С. 46 – 55.
219. Шевченко С. Л. Ідентичність людини в сучасних умовах: роздуми над ціннісними пріоритетами екзистенціальної теології Дж. Маккуоррі / С. Л. Шевченко // Наукові записки. Серія “Філософія” – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”. – Вип. 10. – 2012. – С. 13 – 24.

220. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія (М. Уестпал, Дж. Маккуоррі) в постмодерну добу: до проблеми духовної реанімації західного суспільства / С. Л. Шевченко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К., 2013. – С. 385 – 395.
221. Шевченко С. Л. Парадокс і екзистенціальний метод в інтерпретації Говарда Слейта / С. Л. Шевченко // Идеи. Философско списание: міжнародний багатомовний спеціальний науковий випуск. – Пловдив. Брой 2(4), година II, 2014, декември. – С. 78 – 85.
222. Шевченко С. Л. Філософсько-методологічна стратегія Р. Бультмана та Дж. Маккуоррі в теологічному мисленні / С. Л. Шевченко // Ауспіція. Рецензований журнал для суспільних та гуманітарних наук. Міжнародний чесько-український випуск, 2014, № 5-6, С. 118 – 123.
223. Шевченко С.Л. Екзистенціальний томізм Жака Марітена: особливості тлумачення у наш час / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 1 – 2(139 – 140). – К., 2015. – С. 112 – 126.
224. Шевченко С. Л. Переоцінка Сьорена К'єркегора в екзистенціальній теології Говарда Слейта / С. Л. Шевченко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко(голова). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – Вип. 33 (46). – С. 107 – 112.
225. Шевченко С. Л. Специфіка інтерпретації Л. Шестовим екзистенціально-теологічних поглядів С. К'єркегора / С. Л. Шевченко // Українське релігієзнавство, 2015. – № 74 – 75. – С. 71 – 83.
226. Шевченко С.Л. Екзистенціалістська модернізація протестантизму в теології Пауля Тіллаха / С. Л. Шевченко // Идеи. Философско списание: международно многоезично специално издание, Брой 1(5) – 2(6), година III, 2015, юни – ноември. – С. 79 – 92.

227. Шевченко С.Л. Постать та ідеї Мерольда Вестфаля в сучасній американській теології / С. Л. Шевченко // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 2015, číslo 5, ročník XII. – S. 100 – 105.
228. Шевченко С.Л. Специфіка методологічних підвалин теології Мерольда Вестфаля: між екзистенціалізмом та постмодернізмом / С. Л. Шевченко // *Мультиверсум. Філософський альманах* / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 5 – 6(143 – 144). – К., 2015. – С. 172 – 182.
229. Шевченко С.Л. Особливості розуміння М. Вестфалем ідей С. К'єркегора / С. Л. Шевченко // *Мультиверсум. Філософський альманах* / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 7 – 8(145 – 146). – К., 2015. – С. 110 – 122.
230. Шевченко С.Л. Теоретичні засади екзистенціально-герменевтичного аналізу М. Вестфалем божественного провозвістя: проблема методу / С. Л. Шевченко // *Релігія та Соціум. Міжнародний часопис*. – Чернівці: Чернівецький нац. Ун-т, 2015. – № 4(20). – С. 12 – 21.
231. Шевченко С. Л. Інтерпретація трансцендентності і самотрансцендентності в екзистенціально-герменевтичній феноменології релігії Мерольда Вестфаля: проблема методу / С. Л. Шевченко // *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, № 1(5)/2016. – С. 53 – 55.
232. Шевченко С.Л. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм Мерольда Вестфаля як “аргію” сучасної релігійної етики / С. Л. Шевченко // *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць]* / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. – Вип. 36 (49). – С. 72 – 78.
233. Шевченко С.Л. Модернізація православ'я Миколою Бердяєвим та проблема тлумачення екзистенціальної природи духовного / С. Л. Шевченко // *Мультиверсум. Філософський альманах* / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 3 – 4 (151 – 152). – К., 2016. – С. 190 – 203.

234. Шевченко С.Л. Екзистенціальна теологія Мерольда Вестфалія як розвиток ідей С. К'єркегора в добу Постмодерну / С. Л. Шевченко // Українське релігієзнавство, 2016. – № 79. – С. 85 – 97.
235. Шевченко С.Л. Особливості визначення і дослідження релігійно-філософської спадщини М. Бердяєва / С. Л. Шевченко // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 2016, číslo 5, ročník XIII, s. 137 – 144.
236. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія: пролог до феномену постекзистенціалістського часу / С. Л. Шевченко // *Идеи. Философско списание: международно многоезично специално издание*, Брой 1(7) – 2(8), година IV, 2016, февруари – април. – С. 99 – 109.
237. Шевченко С. Л. Вічні цінності людського існування в релігійному екзистенціалізмі Г. Марселя / С. Л. Шевченко // *Матеріали ІХ Міжнародної наукової конференції “Традиція і культура. Прекрасне у духовному потенціалі людства” Частина 1. (м. Київ, 11-12 червня 2010 р.) – Київ, 2010. – С. 32 – 34.*
238. Шевченко С.Л. Специфіка осмислення феномена “нового буття” у філософії П. Тілліха / С. Л. Шевченко / Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам'яті І. В. Бойченка // *Зб. наук. праць. Філософські діалоги'2011. – Київ, 2011. – С. 316 – 326.*
239. Шевченко С.Л. Екзистенціальна діалектика С. К'єркегора та проблеми трансформації світогляду сучасної людини / С. Л. Шевченко // *Ідеї Серена К'єркегора у розвиткові сучасної філософії та релігієзнавства. Рефлексії з України (Вибрані матеріали: тези та статті учасників Міжнародної ювілейної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня народження Серена К'єркегора). – Київ – Нортфілд: “Континент – Х”, 2014. – С. 64 – 71.*
240. Шевченко С. Л. Феноменологічні та герменевтичні конотації екзистенціальної теології Мерольда Вестфалія / С. Л. Шевченко // “Дні науки філософського факультету – 2014”. Міжнародна наукова

конференція (15–16 квітня 2014 року). Матеріали доповідей та виступів. Частина 1. – Київ, 2014. – С. 229 – 230.

241. Шевченко С.Л. Феномен парадоксу в екзистенціальній теології Говарда Слейта: спроба переосмислення спадку К'єркегора / С. Л. Шевченко // Перші академічні читання пам'яті Г. І. Волинки: “Філософія. Освіта. Наука”. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 15 – 16 травня 2015 року. – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – С. 60 – 63.
242. Шевченко С.Л. С. К'єркегор versus Е. Левінас в осмисленні Мерольда Вестфаля / С. Л. Шевченко // *Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern philosophy and religious studies (Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard)*. – Plovdiv-Nitra-Kiyev, 2015, p. 74 – 79.
243. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія Говарда Слейта: репрезентація ідей С. К'єркегора та М. Бердяєва в сучасну добу / С. Л. Шевченко // Матеріали міжнародної наукової конференції “Традиція і культура. Людина в пошуках смислу” (18 грудня 2015 р., м. Київ, частина 1). – Київ, 2015. – С. 17 – 18.
244. Шевченко С. Л. Європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології / С. Л. Шевченко // Україна в сучасному світі: виклики і можливості / Зб. тез Міжнарод. наукової конференції викладачів, аспірантів і студентів – К.: Акад. праці, соц. відносин і туризму, 2016. – С. 109 – 111.
245. Шевченко С.Л. Особливості застосування постулатів філософії класичного екзистенціалізму в теології Пауля Тілліха / С. Л. Шевченко // Молодь, освіта, наука, культура і національна самосвідомість в умовах європейської інтеграції: Зб. матеріалів ХІХ Всеукр.наук.-практ.конф., Київ, 21 квітня 2016 р.; у 2-х т. / Редкол.: І.І. Тимошенко (відп. ред.) та ін. – К.: Вид-во Європейського університету, 2016. – Т. 1. – С. 184 – 185.

246. Шевченко С. Л. Специфіка інтерпретації свободи С. К'єркегором в контексті осучаснення християнства / С. Л. Шевченко // Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур. Науковий щорічник № 19. За загальною редакцією проф. А. Колодного [Укладено за матеріалами міжнародної наукової конференції “Свобода релігії на перехресті епох, країн і культур”, 16-17.09.2016]. – К.: УАР, 2016. – С. 52 – 54.
247. Шевченко С. Л. Специфіка дослідження феномену екзистенціальної теології в сучасній історико-філософській та релігієзнавчій думці України / С. Л. Шевченко // Україна ХХІ століття: тенденції та перспективи розвитку: матеріали XVII Всеукр. наук.-практ. конф. [8 грудня 2016]. – Київ: Видавництво Європейського університету, 2016. – С. 72 – 73.
248. Шевченко С. Л. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм М. Вестфалія: до проблеми збереження ідентичності релігійної спільноти в умовах дихотомії “лібералізм – комунітаризм” / С. Л. Шевченко // Другі академічні читання пам'яті Г. І. Волинки: “Філософія, наука і освіта”. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 25 – 26 квітня 2017 року. – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – С. 161 – 164.
249. Шепетяк О. М. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття. Монографія. – К.: УАР, 2014. – 346 с.
250. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. – Л.: Изд-во. Ленингр. ун-та, 1991. – 216 с.
251. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне) / [Вступит. ст. Ч. Милоша. Подгот. текста и примеч. А. В. Ахутина]. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – XVI, – 304 с.
252. Шестов Л. Сочинения в двух томах. Т. 1. Власть ключей [сост., научн. подг. текста, вступ. ст. и примеч. А. В. Ахутина]. – М.: Изд-во “Наука”, 1993. – 672 с.

253. Ширманов Я. И. Проблема богоискательства Л. И. Шестова в контексте западной философии: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13 – Религиоведение, философская антропология, и философия культуры [Место защиты: Ур. гос. ун-т им. А.М. Горького]. – Сургут, 2009. – 178 с.
254. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Герберт Шпигельберг; [пер. с англ. / перевод группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3)]. – М.: “Логос”, 2002. – 680 с.
255. Юлина Н. С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века. – М.: “Наука”, 1986. – 160 с.
256. Юнг К. Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Великое Делание: теория и символы алхимии [А. Пуассон и др.]. – Киев, 1995. – С. 215 – 265.
257. Яроцький П. Протестантизм як предмет релігієзнавчого дослідження // Українське релігієзнавство. – 2006. – № 40. – С. 171 – 187.
258. Яроцький П. Л. Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні. – К.: Кондор, 2013. – 442 с.
259. Ярошенко Т. М. До проблеми специфіки філософії С. К'єркегора // Людина: становлення і розвиток / Філософські пошуки, 1997, №4. – С. 87 – 91.
260. Ярошенко Т. М. Проблема страждання в філософсько-етичній спадщині А. Шопенгауера і С. К'єркегора: компаративний аналіз: [Текст]: дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Ярошенко Тетяна Миколаївна; Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. – Л., 2003. – 210 с.
261. Ярошенко Т. М. Сучасна реконструкція етики “любові і віри” С. К'єркегора” // Людинознавчі студії: Зб. наук. праць Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка, Дрогобич: Вимір, 2005. – С.157 – 166.

262. Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории [пер. с нем. М. И. Левина]. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 287 – 418.
263. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории. [Пер. с нем. М. И. Левина]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 27 – 286.
264. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. [Пер. с нем. М. И. Левина]. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 419 – 508.
265. Ясперс К. Ницше и христианство [перевод Т. Ю. Бородай]. – М.: “Медиум”, 1994. – 114 с.
266. A Kierkegaard critique: An international selection of essays interpreting Kierkegaard [Johnson H. A., Thulstrup N. (Editors)]. – Chicago: Henry Regnery Company, 1967. – 311 p.
267. Abromeit H.-J. Das Geheimnis Christi: Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirebener Verl., 1991. – S. xi + 386 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 8)
268. Adams R. M. The Knight of Faith / The existentialists: critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre [edited by Charles Guignon]. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004. – Pp. 19 – 32.
269. Ake S. “As we are so we make”: Life as Composition in Søren Kierkegaard and Dietrich Bonhoeffer // Українська Кіркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам’яті Григорія Маланчука, Сьорен Кіркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи (ЛДУ ім. І. Франка, 26-27 листопада 1997), переклади і документальні матеріали. – Л.: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1997. – С. 69 – 81.
270. Amato J. A. Mounier and Maritain: A French Catholic Understanding of the Modern [Preface by A. William Salomons]. – Alabama: University of

- Alabama Press, 1975. – Pp. xxiii + 215 (Studies in the humanities; no. 6: Philosophy).
271. Arias D. Jr. The shadow of Molinism: reflections on grace and liberty in Maritain / Faith, scholarship, and culture in the 21st century [edited by Alice Ramos and Marie I. George with an introduction by Robert Royal]. – Washington: Catholic University of America Press, 2002. – Pp. 97 – 110.
272. Arnett R. C. Dialogic confession: Bonhoeffer's rhetoric of responsibility [with a foreword by Clifford Christians]. – Carbondale: Southern Illinois University Press, 2005. – Pp. xv + 238.
273. Asselin D. T. Catholic philosophy, realism, and the postmodern dilemma / Postmodernism and Christian Philosophy [edited by Roman T. Ciapalo; with an introduction by Jude P. Dougherty]. – Washington: The Catholic University of America Press, 1997. – Pp. 23 – 37.
274. Barrett W. What Is Existentialism? – New York: Partisan Review, 1947. – 63 p.
275. Barrett W. Irrational Man: A Study in Existential Philosophy [1st ed.]. – Garden City, N.Y.: Doubleday, 1958. – 314 p.
276. Barth H. Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik [In Verbindung mit Hans Grieder und Armin Wildermuth herausgegeben von Günther Hauff]. – Basel, Stuttgart: Schwabe, 1967. – 371 s.
277. Bayer O. Tillich as systematic theologian / Cambridge companion to Paul Tillich [edited by Russell Re Manning]. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. – Pp. 18 – 36.
278. Bethge E. Bonhoeffer's Christology and His "Religionless Christianity" // Union Seminary Quarterly Review 23, no. 1, 1967. – Pp. 61 – 77.
279. Bethge E. Dietrich Bonhöffer. Eine Biographie. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993. – 1150 s.
280. Biblical hermeneutics: five views [edited by Stanley E. Porter & Beth M. Stovell; with contributions by Craig L. Blomberg [and others]]. – Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2012. – 224 p.

281. Bjergso M. O. Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden [Aus dem Dänischen übersetzt von Krista-Maria und Hermann Deuser]. – Berlin-NewYork.: Verlag by Walter de Gruyter GmbH&Co. KG, 2009. – 282 s.
282. Blackham H. J. Six existentialist Thinkers. – London and New York: Routledge. – Pp. vii + 179.
283. Boldt J. Kierkegaards “Furcht und Zittern” als Bild seines ethischen Erkenntnisbegriffs. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2006. – Pp. viii + 225 (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 13).
284. Bollnow O. F. Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. 2 Aufl. – Stuttgart: Kohlhammer, 1960. – 247 s.
285. Bollnow O. F. Mensch und Raum. Stuttgart: Kohlhammer, 1963. – 310 s.
286. Bonhoeffer D. Ethik. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1992 (Band 6). – 566 s.
287. Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy [edited by Brian Gregor & Jens Zimmermann]. – Bloomington: Indiana University Press, 2009. – Pp. x + 252 (Indiana Series in the Philosophy of Religion).
288. Bonhoeffer, religion and politics: 4th International Bonhoeffer Colloquium [Christiane Tietz/Jens Zimmermann (eds.)]. – New York: Peter Lang, 2012. – 154 p. (International Bonhoeffer interpretations (IBI), 4).
289. Bonsor J. A. Karl Pahner’s Notion of Truth in His Fundamental Theological Hermeneutic of the Christian Faith: The Influence of Heidegger/ A Dissertation Submitted to the Faculty of the School of Religious Studies of The Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree Ph.D. in Theology. – Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1986. – 283 p.
290. Boyle W. J. Maritain and the future of reason / From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain [edited by Peter A. Redpath; introduction by James V. Schall]. – Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 1990. – Pp. 155 – 165.

291. Bradshaw T. Macquarrie's Doctrine of God // Tyndale Bulletin 44.1, 1993. – Pp. 1 – 32.
292. Brown C. Philosophie & The Christian Faith. A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day. – London: Tyndale Press, 1968. – 320 p.
293. Bultmann R. New Testament Theology, Vol.II. – New York: Scribner's Sons, 1955. – 278 p.
294. Bultmann R. Primitive Christianity in its contemporary setting. – New York: Meridian Books, 1956. – 240 p.
295. Bultmann R. Jesus and the Word. – New York: Charles Scribner's Sons, 1958. – 223 p.
296. Burke P. Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes. – New York: Fordham University Press, 2002. – 322 p.
297. Burke T. J. The salvation of humankind: the soteriology of John Macquarie in relation to his existential anthropology / A dissertation submitted to the ecclesiastical faculty in candidacy for the degree of doctor of sacred theology. – Baltimore, Maryland, 2001. – 292 p.
298. Califano J. J. Modernization and Human Values / Jacques Maritain: The Man and His Metaphysics [edited by John F. X. Knasas]. – Mishawaka, Ind.: American Maritain Association, 1988. – Pp. 159 – 167.
299. Califano J. J. Human suffering and our post-civilized cultural mind: a Maritainian analysis / From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain [edited by Peter A. Redpath; introduction by James V. Schall]. – Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 1990. – Pp. 201 – 214.
300. Cambridge companion to Paul Tillich [edited by Russell Re Manning]. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. – Pp. xxv + 322 (Cambridge companions to religion).
301. Caputo J. D. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. – Bloomington: Indiana University Press, 1987. – 319 p.
302. Caputo J. D. How to read Kierkegaard. – New York / London: W. W. Norton & Company, 2008. – Pp. x + 132.

303. Caputo J. D. What Is Merold Westphal's Critique of Ontotheology Criticizing? / Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]. – New York: Fordham University Press, 2009. – Pp. 100 – 115.
304. Carlisle C. Kierkegaard's Philosophy of Becoming: Movements and Positions. – Albany: State University of New York Press, 2005. – Pp. xii + 174.
305. Cathey R. A. God in postliberal perspective: between realism and non-realism. – Farnham / Burlington: Ashgate, 2009. – 233 p. (Series: Transcending boundaries in philosophy and theology).
306. Christian Identity in a Postmodern Age: Celebrating the Legacies of Karl Rahner and Bernard Lonergan [by Declan Marmion author and editor]. – Dublin: Veritas Publications, 2005. – 242 p.
307. Christianity and the Existentialists [Carl Michaelson, editor and author]. – New York: Charles Scribner's Sons, 1956. – Pp. xiv + 205.
308. Cochrane A. C. The Existentialists and God: being and the being of God in the thought of Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson [and] Karl Barth. – Philadelphia: Westminster Press, 1956. – 178 p.
309. Cooper J. W. The theology of freedom: the legacy of Jacques Maritain and Reinhold Niebuhr. – Macon, GA: Mercer University Press, 1985. – Pp. ix + 185.
310. Copleston F. Contemporary Philosophy: Studies of Logical Positivism and Existentialism. – London: Burns & Oates, 1956. – Pp. ix + 230.
311. Cordemann C. Religion und Kultur. Paul Tillichs religionsphilosophische Grundlegung einer Theologie der Kultur / Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven [Christian Danz, Werner Schüssler (Herausgeber); Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft. Internationaler Kongress (2nd: 2010 Universität Wien)]. – Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. – Pp. 94 – 127.

312. Craig-Snell Sh. N. Silence, love, and death: saying “yes” to God in the theology of Karl Rahner. – Milwaukee: Marquette University Press, 2008. – 253 p. (Marquette Studies in Theology No. 56).
313. Cummings O. F. John Macquarrie, a master of theology. – Mahwah, NJ Paulist Press, 2002. – 152 p.
314. Das theologische Paradox: interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken: Beiträge des V. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1994 [herausgegeben von Gert Hummel]. – Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995. – Pp. xxvii + 263.
315. De Gruchy J. W. Reception of Bonhoeffer's theology / The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer [edited by John W. de Gruchy.]. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999. – Pp. 93 – 112.
316. Dennehy R. Maritain’s “intellectual existentialism”: an introduction to his metaphysics and epistemology / Understanding Maritain: philosopher and friend [edited by Deal W. Hudson and Matthew J Mancini]. – Macon, GA: Mercer University Press, 1987. – Pp. 201 – 234.
317. Dennehy R. The Contemporaneity of Maritain’s Existence and the Existent / Jacques Maritain: The Man and His Metaphysics [Edited by John F.X. Knasas]. – Mishawaka, Ind.: American Maritain Association, 1988. – Pp. 266 – 271.
318. Dennehy R. The Philosophical Catbird Seat: A Defense of Maritain’s Philosophia Perennis / The Future of Thomism: The Maritain Sequence [edited by Deal W. Hudson and Dennis William Moran]. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992. – Pp. 65 – 76.
319. Desmond W. Is there a sabbath for thought?: between religion and philosophy. – New York: Fordham University Press, 2005 – 366 p.
320. Desmond W. Despoiling the Egyptians – Gently: Merold Westphal and Hegel / Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]. – New York: Fordham University Press, 2009. – Pp. 20 – 34.

321. Desroches D. *The Exception as Reinforcement of the Ethical Norm: The Figures of Abraham and Job in Kierkegaard's Ethical Thought / Existentialist Thinkers and Ethics* [Edited by Christine Daigle]. – Montreal & Kingston / London / Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2006. – Pp. 23 – 36.
322. *Die Mündige Welt: dem Andenken Dietrich Bonhoeffers Vorträge und Briefe.* – München: C. Kaiser Verlag, 1959. – 144 s.
323. Dooley M. *The politics of Exodus: Søren Kierkegaard's ethics of responsibility* – New York: Fordham University Press, 2001. – 285 p. (Perspectives in Continental Philosophy, No. 20).
324. Dourley J. P. *Paul Tillich, Carl Jung, and the recovery of religion.* – London; New York: Routledge, 2008. – Pp. vi + 208.
325. Dumas M. *Gotteserfahrung bei Tillich und die Schwierigkeit, heute von Gott zu reden / Das theologische Paradox: interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken: Beiträge des V. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1994* [herausgegeben von Gert Hummel]. – Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995. – Pp. 175 – 192.
326. Dupre L. *The Sickness unto Death: Critique of the Modern Age / The existentialists: critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre* [edited by Charles Guignon]. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004. – Pp. 33 – 52.
327. Dych W. V. *Theology in a New Key // A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* [edited by Leo O'Donovan]. – Washington: Georgetown University Press, 1995. – P. 1 – 16.
328. Dych W. V. *Karl Rahner (Outstanding Christian Thinkers).* – London: Bloomsbury Academic, 2000. – 178 p.
329. Elrod J. W. *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works.* – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975. – Pp. x + 271.
330. Elrod J. W. *Kierkegaard and Christendom.* – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981. – 320 p.

331. Emmanuel S. M. Kierkegaard and the Concept of Revelation. – Albany: State University of New York Press, 1996. – Pp. xii+190.
332. Emmet D. M. Epistemology and the idea of revelation / The theology of Paul Tillich [edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. – New York: Macmillan, 1952. – Pp. 197 – 214.
333. Endean P. Rahner, Christology and Grace // The Heythrop Journal, 1996, July, Volume 37, Issue 3. – Pp. 284 – 297.
334. Endean P. Karl Rahner and Ignatian Spirituality. – New York: Oxford University Press, 2001. – Pp. x + 289 p.
335. Endean P. Has Rahnerian theology a future? // The cambridge companion to Karl Rahner [Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines]. – New York: Cambridge University Press 2005. – P. 281 – 296.
336. Endean P. Moral Theology, Karl Rahner and the Ignatian Exercises // [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.theway.org.uk/back/s088Endean.pdf> (від 19/12/2011). – P. 55 – 65.
337. Eppe P. Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie: Aufbruch oder Abbruch? [Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge. Herausgegeben von Klaus Müller (Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie, Münster). Band 42] – Münster: LIT Verlag Münster, 2008. – 310 s.
338. Essays on Kierkegaard [Edited by Jerry H. Gill]. – Minneapolis: Burgess Publishing Company, 1969. – 197 p.
339. Ethics, love, and faith in Kierkegaard: philosophical engagements [edited by Edward F. Mooney]. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008. – Pp. ix + 291.
340. Evans C. S. Passionate reason: making sense of Kierkegaard's Philosophical fragments. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992. – Pp. xii + 207.

341. Evans S. Faith beyond reason: a Kierkegaardian account. – Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans Pub., 1998. – Pp. viii + 167.
342. Evans C. S. Kierkegaard. An Introduction. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – Pp. xvi + 206.
343. Evans S. Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations. – New York / Oxford: Oxford University Press, 2004. – Pp. xiv + 366.
344. Evans S. Kierkegaard on Faith and the Self. Collected Essays. – Waco: Baylor University Press, 2006. – 386 p.
345. Evans C. S. Merold Westphal on the Sociopolitical Implications of Kierkegaard's Thought / Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]. – New York: Fordham University Press, 2009. – Pp. 35 – 45.
346. Faith, scholarship, and culture in the 21st century [edited by Alice Ramos and Marie I. George with an introduction by Robert Royal]. – Washington: Catholic University of America Press, 2002. – Pp. x + 331 (American Maritain Association Publications).
347. Feil E. Die Theologie Dietrichs Bonhoffers. Hermeneutik-Christologie-Weltverständnis. – Münster: LIT Verlag, 2005. – 443 s.
348. Ferguson H. Melancholy and the critique of modernity: Søren Kierkegaard's religious psychology. – London / New York: Routledge, 2005. – Pp. xiv + 238.
349. Ferreira M. J. Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's "Works of Love". – Oxford: Oxford University Press, 2001. – Pp. xi + 316.
350. Ferreira M. J. Kierkegaard. – Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. – Pp. ix + 200.
351. Ferrell D. R. Logos and existence: the relationship of philosophy and theology in the thought of Paul Tillich. – New York: P. Lang, 1992. – Pp. xv + 489 (American university studies, Series VII, Theology and religion, v. 98).

352. Fides et Ratio (“Вера и Разум”) [14.09.1998] Окружное послание о взаимоотношении между верой и разумом [Электронный ресурс] // Окружное послание Святейшего Отца Иоанна Павла II епископам Католической Церкви о взаимоотношении между верой и разумом. – Режим доступа: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=470 (01/07/2011). – Название с экрана.
353. Finkenthal M. Lev Shestov: Existential Philosopher and Religious Thinker. – New York: Peter Lang Publishing Inc. – 203 p.
354. Fiorenza F. S. Method in theology // The Cambridge companion to Karl Rahner [Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines]. – New York: Cambridge University Press 2005. – Pp. 65 – 82.
355. FitzGerald D. Gilson and Maritain on the principle of sufficient reason / Jacques Maritain and the many ways of knowing [Douglas A Ollivant, editor; with an introduction by George Anastaplo]. – Washington: The Catholic University of America Press, 2002. – Pp. 120 – 127.
356. Fowl S. E., Jones G. L. Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life. – Grand Rapids: Eerdmans, 1991. – 166 p.
357. Franke W. Existentialism: An Atheistic or a Christian Philosophy? // *Analecta Husserliana the Yearbook of Phenomenological Research. Volume CIII. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Book One New Waves of Philosophical Inspirations* [Editor Prof. A-T. Tymieniecka]. – London / New York: Springer Science+Business Media B.V., 2009. – Pp. 371 – 394.
358. Freedom, Virtue, and the Common Good [Curtis L. Hancock & Anthony O. Simon, editors; with epilogue by Michael Novak]. – Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 1995. – Pp. xi + 374 (American Maritain Association Publications).
359. Fried G. Heidegger’s polemos: from being to politics. – New Haven & London: Yale University Press, 2000. – 320 p.

360. Friedmann R. Kierkegaard. – Taunton: The Wessex Press, 1949. – 68 p. (Direction Series no. 15).
361. From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain [edited by Peter A. Redpath; introduction by James V. Schall]. – Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 1990. – Pp. vii + 311 (American Maritain Association Publications).
362. Gadamer H.-G. Reflections on My Philosophical Journey / The Philosophy of Hans-Georg Gadamer [edited by Lewis Edwin Hahn]. – Chicago and La Salle, IL: Open Court, 1997. – Pp. 3 – 63.
363. Gazing Through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology [B. Keith Putt, ed.]. – New York: Fordham University Press, 2009. – Pp. xii + 243.
364. Gelder K. Tillich's Verständnis von der "Macht des Seins" als natürliche Anthropologie / Natürliche Theologie versus Theologie der Natur?: Tillich's Denken als Anstoss zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft: Beiträge des IV. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main, 1992 [herausgegeben von Gert Hummel]. – Berlin; New York: W. de Gruyter, 1994. – S. 150 – 155.
365. Godfrey J. J. A philosophy of human hope. – Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987 – Pp. xiii + 272.
366. Golomb J. In Search of Authenticity. From Kierkegaard to Camus. – London and New York.: Taylor & Francis e-Library, 2005. – 172 p.
367. Gounelle A. Paul Tillich: a vision of Protestantism for today / Paul Tillich's theological legacy: spirit and community: International Paul Tillich Conference, New Harmony, 17-20 June 1993 [edited by Frederick J. Parrella]. – Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995 – Pp. 158 – 166.
368. Gouwens D. J. Kierkegaard as religious thinker. – New York.: Cambridge University Press, 2005. – 248 p.

369. Graham J. M. Representation and substitution in the atonement theologies of Dorothee Sölle, John Macquarrie, and Karl Barth. – New York: Peter Lang, 2005. – 472 p.
370. Green C. Human sociality and Christian community / The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer [edited by John W. de Gruchy]. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999. – Pp. 113 – 133.
371. Green C. Christus in Mundo, Christus pro Mundo. Bonhoeffer's Foundations for a New Christian Paradigm / Bonhoeffer, religion and politics: 4th International Bonhoeffer Colloquium [Christiane Tietz/Jens Zimmermann (eds.)]. – New York: Peter Lang, 2012. – Pp. 11 – 36.
372. Greenspan D. The passion of infinity: Kierkegaard, Aristotle, and the rebirth of tragedy. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008. – Pp. x + 336 (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 19).
373. Gregor B. Bonhoeffer's "Christian social philosophy": conscience, alterity, and the moment of ethical responsibility / Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy [edited by Brian Gregor & Jens Zimmermann]. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – Pp. 201 – 225.
374. Gregor B., Zimmermann J. Dietrich Bonhoeffer and cruciform philosophy / Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy [edited by Brian Gregor & Jens Zimmermann]. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – Pp. 1 – 29.
375. Gruca G. Lev Shestov's Philosophy of Crisis / Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century // *Analecta Husserliana the Yearbook of Phenomenological Research*. Volume CIII. – London – New York: Springer Science+Business Media B.V., 2009. – Pp. 203 – 215.
376. Gschwandtner C. Postmodern Apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy (Perspectives in Continental Philosophy (FUP)). – New York: Fordham University Press, 2012. – 384 p.

377. Guarda V. Die Wiederholung: Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards. – Königstein/Ts.: Forum Academicum in d. Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1980. – 179 s. (Monographien zur philosophischen Forschung: Bd. 194).
378. Hale G. A. Kierkegaard and the ends of language. – Minneapolis / London: University of Minnesota Press, 2002. – Pp. x + 215.
379. Hall A. L. Kierkegaard and the Treachery of Love. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – Pp. xii + 222.
380. Hall R. L. Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of the Modern Age. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993. – Pp. xiii + 219 (The Indiana Series in the Philosophy of Religion [Merold Westphal, general editor]).
381. Hamilton K. The System and the Gospel. A Critique of Paul Tillich. – London: SCM Press LTD, 1963. – 248 p.
382. Hammelsbeck O. Zu Bonhoeffers Gedanken über die mündig gewordene Welt / Die Mündige Welt: dem Andenken Dietrich Bonhoeffers Vorträge und Briefe. – München: C. Kaiser Verlag, 1959. – S. 46 – 61.
383. Hampson M. D. Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – Pp. xii + 323.
384. Hannay A. Kierkegaard. A Biography. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – Pp. xvi + 496.
385. Hannay A. Kierkegaard and Philosophy: Selected Essays. – London / New York: Routledge, 2003. – Pp. x + 257.
386. Harasta E. Christ Becoming Pluralist: Bonhoeffer's Public Theology as Inspiration for Inter-Religious Dialogue / Bonhoeffer, religion and politics: 4th International Bonhoeffer Colloquium [Christiane Tietz/Jens Zimmermann (eds.)]. – New York: Peter Lang, 2012. – Pp. 133 – 146.
387. Hardwick C. D. Events of grace: naturalism, existentialism, and theology. – New York: Cambridge University Press. – Pp. xvi + 309 p.

388. Harries K. *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2010. – Pp. xxiv + 177 (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 21).
389. Hase H. *Chr. von Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffer / Die Mündige Welt: dem Andenken Dietrich Bonhoeffers Vorträge und Briefe*. – München: C. Kaiser Verlag, 1959. – S. 26 – 45.
390. Heiss R. *Die Grossen Dialektiker des XIX Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx*. – Köln: Kiepenheuer, 1966. – 437 s.
391. Hendrickson M. L. *Behold the man!: an anthropological comparison of the christologies of John Macquarrie and of Wolfhart Pannenberg*. – Lanham, Maryland: University Press of America, 1998. – 104 p.
392. Herberg W. *Four Existentialist Theologians: A Reader from the Works of Jacques Maritain, Nicolas Berdyaev, Martin Buber and Paul Tillich*. – Garden City, New York: Doubleday, 1958. – 312 p.
393. Herberg W. *Martin Buber: Personalist Philosopher in an Age of Depersonalization / McAuley Lecture Series: XV*. West Hartford, Conn.: Saint Joseph College, McAuley Institute of Religion Studies, 1972. – 19 p.
394. Herman P. *Heidegger's philosophy of being: a critical interpretation*. – Princeton: Princeton University Press, 1998. – Pp. xix + 555.
395. Heywood T. *Tillich*. – London: Continuum, 2000. – Pp. xi + 188.
396. Hill W. J. *The Three-personed God: the trinity as a mystery of salvation*. – Washington: The Catholic University of America Press, 1982. – Pp. xii + 354.
397. Hinkson C. Q. *Kierkegaard's theology: Cross and Grace. The Lutheran and idealist traditions in his thought / A Dissertation submitted to the Faculty of the Divinity School. In Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy. Department of Theology at the University of Chicago*. – Chicago, Illinois, December 1993. – Pp. x + 352.

398. Höffding H. Sören Kierkegaard als Philosoph [mit einem Vorwort von Christoph Schrempf]. – Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1896. – S. x + 170.
399. Holmes A. The role of philosophy in Tillich's theology // Bulletin of the Evangelical theological society, 1967. – Vol., 10, № 3. – Pp. 161 – 172.
400. Horton W. M. Tillich's Role in Contemporary Theology // The Theology of Paul Tillich [Edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. – New York: The Macmillan Company, 1952. – Pp. 26 – 49.
401. Howland J. Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith. – New York: Cambridge University Press, 2006. – Pp. xii + 231.
402. Idinopulos T. A. The Erosion of Faith: An Inquiry into the Origins of the Contemporary Crisis in Religious Thought. – Chicago: Quadrangle Books, 1971. – Pp. xii + 241.
403. Jacques Maritain: The Man and His Metaphysics [Edited by John F.X. Knasas]. – Mishawaka, Ind.: American Maritain Association, 1988. – 279 p.
404. Jacques Maritain and the many ways of knowing [Douglas A Ollivant, editor; with an introduction by George Anastaplo]. – Washington: The Catholic University of America Press, 2002. – Pp. xii + 330 (American Maritain Association Publications).
405. Jenkins P. The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice, New York and Oxford: Oxford University Press, 2003. – Pp. x + 258.
406. Jenkins W. Ecologies of Grace. Environmental Ethics and Christian Theology. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2008. – 364 p.
407. Jung H. Y. God, Man and Politics: the Political Philosophy and Theology of Jacques Maritain: A Dissertation Presented to the Graduate Council of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. – Gainesville: University of Florida Press: 1962 (February). – 571 p.
408. Jüngel E. God as Mystery of the World. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. – 432 p.

409. Kangas D. J. *Kierkegaard's instant: on beginnings*. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007. – Pp. xvi + 235.
410. *Kant and Kierkegaard on religion* [edited by D. Z. Phillips and Timothy Tessin]. – New York: St. Martin's Press, Inc., 2000. – Pp. xxii + 303.
411. *Karl Rahner: Theologian of the Graced Search for Meaning* [by Geoffrey B. Kelly (Author, Editor), John W. de Gruchy (Editor)]. – Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992. – 372 p. (Series: *The making of modern theology*, vol. 8).
412. Keefe D. J. *Thomism and the Ontological Theology of Paul Tillich: A Comparison of Systems*. – Leiden: E.J. Brill, 1971. – Pp. xii + 362.
413. Kelly G. B. *Prayer and action for justice: Bonhoeffer's spirituality / The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer* [edited by John W. de Gruchy]. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999. – Pp. 246 – 268.
414. *Kierkegaard in Post/Modernity (Studies in Continental Thought)* [by Martin Beck Matustík (Editor), Merold Westphal (Editor)]. – Bloomington: Indiana University Press, 1995. – 324 p.
415. *Kierkegaard after MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue* [Edited by John J. Davenport and Anthony Rudd]. – Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2001. – 363 p.
416. *Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark* [edyted by J. Stewart]. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2003. – Pp. xvi + 437 (*Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 10*).
417. *Kierkegaard and Levinas: ethics, politics, and religion* [edited by J. Aaron Simmons and David Wood]. – Bloomington: Indiana University Press, 2008. – Pp. xvi + 270.
418. *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment* [edited by Jeffrey Hanson]. – Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2010. – 240 p.
419. *Kierkegaard and Existentialism (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9)* [Stewart, Jon, ed.]. – Farnham/Burlington: Ashgate Publishing, 2011. – 427 s.

420. Kierkegaard S. *The Journals of Kierkegaard* [ed. Robert Bretall, trans. Alexander Dru]. – New York: Harper & Brothers, 1959. – 254 p.
421. Kierkegaard S. *Works of Love: Kierkegaard's Writings, Vol 16* [trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong]. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. – 576 p.
422. *Kierkegaard Studies. Yearbook 2008* [Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser and K. Brian Söderquist]. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008. – Pp. x + 563.
423. *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. A Critical Guide* [edited by Rick Anthony Furtak]. – New York: Cambridge University Press, 2010. – Pp. xiv + 258.
424. Kilby K. *Karl Rahner. Theology and philosophy*. London, New York: Taylor and Francis e-Library, 2005. – 160 p.
425. Kilby K. *A Brief Introduction to Karl Rahner*. – New York: The Crossroad Publishing Company, 2007. – 128 p.
426. Kirkpatrick M. D. *Attacks on Christendom in a World Come of Age: Kierkegaard, Bonhoeffer, and the Question of "Religionless Christianity"*. – Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2011. – 258 p.
427. Kirkpatrick M. D. *Bonhoeffer, Kierkegaard, and the teleological suspension of the ethical: the beginning or end of ethics? / Ontology and ethics: Bonhoeffer and contemporary scholarship* [edited by Adam C. Clark and Michael Mawson; foreword by Clifford J. Green]. – Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2013. – Pp. 86 – 101.
428. Kirmmse B. *Kierkegaard in golden age Denmark*. – Bloomington & Indianapolis.: Indiana University Press., 1990. – 280 p.
429. Knasas J. F. X. *Transcendental Thomist methodology and Maritain's "critical realism" / Jacques Maritain and the many ways of knowing* [Douglas A Ollivant, editor; with an introduction by George Anastaplo]. – Washington: The Catholic University of America Press, 2002. – P. 66 – 77.

430. Kosch M. *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*. – Oxford: Clarendon Press, 2006. – Pp. x + 236.
431. Kramer B. *Zum theoretischen und praktischen Zusammenhang des Begriffs Subjektivität im philosophischen Horizont Kierkegaards / Vom Fachbereich für Geistes- und Erziehungswissenschaften der Technischen Universität Carolo – Wilhelmina zu Braunschweig zur Erlangung des Grades Doktorin der Philosophie (Dr. phil), genehmigte Dissertation Braunschweig, Techn. Univ., Diss., 2005. – 311 s.*
432. Krichbaum A. *Kierkegaard und Schleiermacher: eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff*. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008. – Pp. xviii + 418 (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 18).
433. Krishek S. *Kierkegaard on Faith and Love*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – Pp. xiv + 201.
434. Kuic V. *Existential Realism and Freedom of Choice / Jacques Maritain: The Man and His Metaphysics* [Edited by John F.X. Knasas]. – Mishawaka, Ind.: American Maritain Association, 1988. – Pp. 215 – 226.
435. La Due W. J. *The Trinity guide to eschatology*. – New York: Continuum, 2004 – Pp. ix + 166.
436. Law D. R. *Making Christianity difficult: the “existentialist theology” of Kierkegaard’s Postscript / Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript. A Critical Guide* [edited by Rick Anthony Furtak]. – New York: Cambridge University Press, 2010. – Pp. 219 – 246.
437. Leiner M. *Tillich on God / Cambridge companion to Paul Tillich* [edited by Russell Re Manning]. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. – Pp. 37 – 55.
438. Lennan R. *The Ecclesiology of Karl Rahner*. – Oxford: Clarendon Press, 1998. – 304 p.
439. Linde F. *The Spirit of Revolt: Nikolai Berdiaev’s Existential Gnosticism*. – Stockholm: Stockholm University, 2010. – 231 p. (Stockholm Slavic Studies 39)

440. Linnane B. *Ethics // The Cambridge companion to Karl Rahner* [Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines]. – New York: Cambridge University Press 2005. – Pp. 158 – 173.
441. Lippitt J. *Routledge philosophy guidebook to Kierkegaard and Fear and trembling*. – London / New York: Routledge, 2003. – Pp. x + 218.
442. Llewelyn J. *Margins of religion: between Kierkegaard and Derrida*. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – Pp. xvi + 470.
443. Long Eu. T. *Existence, being, and God: an introduction to the philosophical theology of John Macquarrie*. – New York: Paragon House, 1985. – Pp. xi + 124.
444. Losinger A. [Anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners. English]. *The anthropological turn: the human orientation of the theology of Karl Rahner* [translated with a foreword by Daniel O. Dahlstrom]. – New York: Fordham University Press, 2000. – 112 p. (Moral philosophy and moral theology; no. 2).
445. Löwith K. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. – Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 1969. – 468 s.
446. Lowrie D. A. *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev*. – New York: Harper & Brothers, 1960. – 310 p.
447. Macquarrie J. *Twentieth-Century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960*. – New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963. – 416 p.
448. Macquarrie J. *An Existentialist Theology: a Comparison of Heidegger and Bultmann*. – Harmondsworth: Penguin Books, 1980. – Pp. xiv + 239.
449. Macquarrie J. *In Search of Deity*. – London: SCM Press, 1984. – 274 p.
450. Macquarrie J. *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*. – London: Xpress Reprints, 1993. – 280 p.
451. Macquarrie J. *Principles of Christian Theology*. – London: SCM Press, 2003. – 560 p.

452. Malantschuk G. Kierkegaard's concept of existence [edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong]. – Milwaukee: Marquette University Press, 2003. – 313 p. (Marquette studies in philosophy; no. 35).
453. Malik H. C. Receiving Søren Kierkegaard: The Early Impact and Transmission of His Thought. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1997. – Pp. xxii + 437.
454. Manoussakis J. P. "At the recurrent end of the unending": Bonhoeffer's eschatology of the penultimate / Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy [edited by Brian Gregor & Jens Zimmermann]. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – Pp. 226 – 244.
455. Marino G. D. Kierkegaard in the present age. – Milwaukee: Marquette University Press, 2001. – 125 p.
456. Maritain and America [edited by Christopher M. Cullen and Joseph Allan Clair]. – Washington: The Catholic University of America Press, 2009. – Pp. xxvi + 270 (American Maritain Association Publications).
457. Marsh Ch. Reclaiming Dietrich Bonhoeffer. The Promise of His Theology. – Oxford New York: Oxford University Press, 1996. – 196 p.
458. Marshall B. Christology in Conflict: The Identity of a Saviour in Rahner and Barth. – Oxford: Blackwell Publishers, 1987. – 210 p.
459. Martin B. The Existentialist Theology of Paul Tillich. – New York: Bookman Associates, 1963. – 222 p.
460. McCool G.A. The Philosophy of the Human Person in Karl Rahner's Theology // Theological Studies. – 1961. – V. 22. – P. 537 – 562.
461. McDonald H. D. The Symbolic Christology of Paul Tillich // Vox Evangelica 18, 1988. – Pp. 75 – 88.
462. McInerny R. Maritain as model of the Catholic scholar / Faith, scholarship, and culture in the 21st century [edited by Alice Ramos and Marie I. George with an introduction by Robert Royal]. – Washington: Catholic University of America Press, 2002. – Pp. 192 – 201.

463. McLachlan J. M. Shestov`s Reading and Misreading of Kierkegaard // Canadian Slavonic Papers // Revue Canadienne des Slavistes. 1986. Vol. 28. No 2. – Pp. 174 – 186.
464. Metaxas E. Bonhoeffer: pastor, martyr, prophet, spy. A Righteous Gentile vs. the Third Reich. – Nashville: Thomas Nelson, 2010. – Pp. xvi + 591.
465. Milbank J. The sublime in Kierkegaard / Post-secular Philosophy: Between philosophy and theology [edited by Phillip Blond]. – London and New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library), 2005. – Pp. 68 – 81.
466. Minton S. J. Kierkegaard and Truth as Subjectivity // Practical Philosophy, July 2000. – Pp. 24 – 32.
467. Mjaaland M. T. Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida [Translated from Norwegian by Brian McNeil]. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008. – Pp. xiv + 358 (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 17).
468. Möller G. Ethics and the life of faith: a Christian moral perspective. – Leuven: Peeters Publishers, 1998 – Pp. vi +157 (Morality and the Meaning of Life, 6).
469. Molnar P. D. Incarnation and Resurrection: toward a contemporary understanding. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007. – 418 p.
470. Moltmann J. Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhöffer. – München: Chr. Kaiser Verlag, 1959. – 60 s.
471. Moody D. The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990. – 644 p.
472. Mooney E. On Soren Kierkegaard: Dialogue, Polemics, Lost Intimacy, and Time. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007. – 266 p. (Series: Transcending Boundaries in Philosophy and Theology).
473. Moore Ch. Introduction / Blumhardt C. Action in Waiting [Foreword by Rodney Clapp; Afterword by Karl Barth]. – Farmington: Plough Publishing House, 2007. – Pp. xii – xxvi.

474. Morley G. John Macquarrie's natural theology: the grace of being. – Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2003. – 201 p.
475. Muggeridge M. A third testament. A modern pilgrim explores the spiritual wanderings of Augustine, Blake, Pascal, Tolstoy, Bonhoeffer, Kierkegaard, and Dostoevsky. – Farmington: Plough Publishing House, 2007. – 122 p.
476. Mulder J. Jr. Kierkegaard and the Catholic Tradition: Conflict and Dialogue. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2010. – Pp. xxiii + 283 (Indiana Series in the Philosophy of Religion [Merold Westphal, editor]).
477. Murray A. R. Kierkegaard and Theology. – New York: T & T Clark, 2010. – Pp. xiii + 217.
478. Natürliche Theologie versus Theologie der Natur?: Tillichs Denken als Anstoss zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft: Beiträge des IV. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main, 1992 [herausgegeben von Gert Hummel]. – Berlin; New York: W. de Gruyter, 1994. – S. xiv + 284.
479. Niebuhr R. Biblical thought and ontological speculation in Tillich's theology / The theology of Paul Tillich [edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. – New York: Macmillan, 1952. – Pp. 215 – 227.
480. Nientied M. Kierkegaard und Wittgenstein: "Hineintäuschen in das Wahre". – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2003. – pp. xii + 406 (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 7).
481. O'Donnell Ch. P. The Christian Existentialist Political Philosophy of Maritain / Jacques Maritain: The Man and His Metaphysics [Edited by John F.X. Knasas]. – Mishawaka, Ind.: American Maritain Association, 1988. – Pp. 137 – 146.
482. O'Donovan L. G. Orthopraxis and Theological Method in Karl Rahner // Catholic theological society of America Proceedings [L. Salm, editor] 35, 1980. – P. 47 – 65.
483. O'Donovan L. G. Rahner, Karl // New Catholic Encyclopedia. – New York, 2003. – V. 11.

484. O'Hara Sh. *Kierkegaard within Your Grasp*. – Hoboken: Wiley Publishing, 2004. – 93 p.
485. Ogden S. G. *The Presence of God in the World: A Contribution to Postmodern Christology Based on the Theologies of Paul Tillich and Karl Rahner*. – Bern: Peter Lang, 2007. – 325 p. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Theologie; Bd. 844).
486. Osborne K. B. *New Being: A Study on the Relationship between Conditioned and Unconditioned Being according to Paul Tillich*. – The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1969. – Pp. xi + 228.
487. Painter J. *Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus*. – Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987. – Pp. xiv + 265.
488. Pangritz A. "Who is Jesus Christ, for us, today?" / *The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer* [edited by John W. de Gruchy]. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999. – Pp. 134 – 153.
489. Panza C., Gale G. *Existentialism for Dummies*. – Indianapolis: Wiley Publishing, 2008. – 366 p.
490. Pappin J. L. *Rahner and Maritain on existential ethics / Freedom, Virtue, and the Common Good* [Curtis L. Hancock & Anthony O. Simon, editors; with epilogue by Michael Novak]. – Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 1995. – Pp. 148 – 159.
491. Parrella F. J. *Tillich's theology of the concrete spirit / Cambridge companion to Paul Tillich* [edited by Russell Re Manning]. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. – Pp. 74 – 90.
492. Pattison G. *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Theology, Literature*. – London / New York: Taylor & Francis Routledge, 2003. – Pp. xii + 228.
493. Pattison G. *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – Pp. xiv + 257.

494. Pattison G. *Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century: the Paradox and the "Point of Contact"*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – Pp. x + 240.
495. Paul Tillich's *Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven* [Christian Danz, Werner Schüssler (Herausgeber); Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft. Internationaler Kongress (2nd: 2010 Universität Wien)]. – Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. – Pp. ix + 505.
496. Paul Tillich's theological legacy: spirit and community: International Paul Tillich Conference, New Harmony, 17-20 June 1993 [edited by Frederick J. Parrella]. – Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995 – Pp. xxiii + 185.
497. Peacocke J. *Heidegger and the problem of onto-theology / Post-secular Philosophy: Between philosophy and theology* [edited by Phillip Blond]. – London and New York: Routledge (Taylor & Francis e-Library), 2005. – Pp. 93 – 102.
498. Pekarske D. T. *Abstracts of Karl Rahner's Theological investigations 1-23*. – Milwaukee: Marquette University Purcell M. Press, 2008. – 659 p. (Marquette Studies in Theology No. 31).
499. Pekarske D. T. *Abstracts of Karl Rahner's unserialized essays*. – Milwaukee: Marquette University Press, 2009. – 565 p. (Marquette Studies in Theology No. 60).
500. Polk T. *Kierkegaard and the Book of Job: Theodicy or Doxology? // Word & World*. Volume 31, Number 4, 2011. – Pp. 409 – 416.
501. Poole R. *Kierkegaard: The Indirect Communication*. – Charlottesville and London: University of Virginia Press, 1993. – 340 p.
502. *Populorum progressio*. Encyclical of Pope Paul VI on the development of peoples. March 26, 1967 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (24/05/2015). – Название с экрана.
503. *Postmodernism and Christian Philosophy* [edited by Roman T. Ciapalo; with an introduction by Jude P. Dougherty]. – Washington: The Catholic

- University of America Press, 1997. – 294 p. (American Maritain Association Publications).
504. Practice in Christianity [edited by Robert L. Perkins]. – Macon, Ga.: Mercer University Press, 2004. – 357 p.
505. Pratt D. Relational deity: Hartshorne and Macquarrie on God. – Lanham: University Press of America, 2002. – Pp. xxii + 211.
506. Pugh M. S. Maritain and postmodern science / Postmodernism and Christian Philosophy [edited by Roman T. Ciapalo; with an introduction by Jude P. Dougherty]. – Washington: The Catholic University of America Press, 1997. – Pp. 168 – 182.
507. Purcell M. Rahner amid modernity and post-modernity // The cambridge companion to Karl Rahner [Edited by Declan Marmion and Mary E. Hines]. – New York: Cambridge University Press 2005. – Pp. 195 – 210.
508. Purdy V. L. The Christology of John Macquarrie / A Dissertation Submitted to the Faculty of Fuller Theological Seminary, Center for Advanced Theological Studies, Springfield, Missouri, 1998. – 394 p.
509. Purdy V. L. The Christology of John Macquarrie. – New York: Peter Lang, 2009. – 345 p.
510. 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. 1 – 19.
511. Rahner K. Hearers of the Word. – New York: Herder and Herder, 1969. – 180 p.
512. Rahner K. The Concept of Existential Philosophy in Heidegger [trans. Andrew Tallon] // Philosophy Today. – 1969. – № 13. – Pp. 126 – 137.
513. Rahner K. Über die Undbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin / K.Rahner // Thomas von Aquin 1274 – 1974. – München, 1974. – S. 33 – 45.
514. Rahner K. Spirit in the World [Trans.: W. Dych]. – New York: Continuum, 1994. – 408 p.

515. Randall P. H. Jr. *The Ontology of Paul Tillich // The Theology of Paul Tillich* [Edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. – New York: The Macmillan Company, 1952. – Pp. 131 – 160.
516. Rasmussen L. *The ethics of responsible action // The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*; [Edited by John W. de Gruchy, Robert Selby Taylor Professor of Christian Studies, University of Cape Town]. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – Pp. 206 – 225.
517. Reijnen A. M. *Tillich's Christology / Cambridge companion to Paul Tillich* [edited by Russell Re Manning]. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. – Pp. 56 – 73.
518. Reijnen A. M. *Protestantism as "Gestalt" in Tillich's Analysis of Culture / Paul Tillich's Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven* [Christian Danz, Werner Schüssler (Herausgeber); Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft. Internationaler Kongress (2nd: 2010 Universität Wien)]. – Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. – Pp. 279 – 292.
519. Reiter J. *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei Jacques Maritain*. – München, Salzburg: A. Pustet, 1967. – 230 s.
520. Reynolds J. *Understanding Existentialism*. – Chesham: Acumen, 2006. – Pp. viii + 192.
521. Richard J. *Tillich's analysis of the spiritual situation of his time(s) / Cambridge companion to Paul Tillich* [edited by Russell Re Manning]. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. – Pp. 123 – 137.
522. Richardson D. B. *Berdyayev's philosophy of history: an existentialist theory of social creativity and eschatology* [preface by Charles Hartshorne]. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. – Pp. xxii + 192.
523. Richmond J. *Dietrich Bonhoeffer's Attack on Christian Existentialism // Renaissance and Modern Studies* 8, 1964. – Pp. 92 – 108.

524. Ricoeur P. The non-religious interpretation of Christianity in Bonhoeffer / Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy [edited by Brian Gregor & Jens Zimmermann]. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – Pp. 156 – 176.
525. Ringleben J. Aneignung. Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1983. – 522 p. (Theologische Bibliothek Töpelmann; bd.40).
526. Roberts D. Kierkegaard's analysis of radical evil. – London / New York: Continuum, 2006. – Pp. xii + 162.
527. Roberts R. C. Faith and Modern Humanity: Two Approaches // [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1805>
528. Robison B. J. Tillich and world religions: encountering other faiths today. – Macon, Ga.: Mercer University Press, 2003. – Pp. xv + 172.
529. Röd W. Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert / W. Röd. – München.: Verlag C. H. Beck oHG, 1996. – 640 s.
530. Rodkey C. D. In the horizon of the infinite: Paul Tillich and the dialectic of the sacred [A dissertation submitted to the Graduate Division of Religion of Drew University in partial fulfillment of the requirements for the degree, Doctor of Philosophy]. – Madison, NJ. – 2008. – Pp. ix + 426.
531. Royal R. Human nature and unnatural humanisms / From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain [edited by Peter A. Redpath; introduction by James V. Schall]. – Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 1990. – Pp. 167 – 200.
532. Royal R. A Deeper Vision: The Catholic Intellectual Tradition in the Twentieth Century San Francisco: Ignatius Press, 2015. – 591 p.
533. Rudd A. Kierkegaard and the Limits of the Ethical. – New York: Clarendon Press, 1993. – 184 p.

534. Rumscheidt M. Formation of Bonhoeffer's theology / The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer [edited by John W. de Gruchy]. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999. – Pp. 50 – 70.
535. Russell H. A. The heart of Rahner: the theological implications of Andrew Tallon's theory of triune consciousness. – Milwaukee: Marquette University Press, 2009. – 234 p. (Marquette Studies in Theology; no. 64).
536. Schall J. Jacques Maritain: The Philosopher in Society. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998. – 272 p.
537. Scharlemann R. P. Reflection and doubt in the thought of Paul Tillich. – New Haven: Yale University Press, 1969. – Pp. xx + 220.
538. Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit [Cappelørn N. J., Crouter R., Jørgensen T. und Osthövener C. (eds.)] / Subjectivity and Truth. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003 / Proceedings from the Schleiermacher-Kierkegaard Congress in Copenhagen, October 2003. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2006, xiv. – 747 s. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 11; Schleiermacher-Archiv, Band 21).
539. Schmidt J. Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur. – Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2006. – Pp. xii + 250. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 14).
540. Schmidt L. E. Historical Process and Hermeneutical Method in the theologies of John Macquarrie, Schubert Ogden and Wolfhart Pannenberg / Toronto, Univ. of St. Michael's College, Diss. Toronto Ann Arbor, Mich.: Univ. Microfilms, 1975. – 303 p.
541. Schmitz B. Das christologische Paradox und seine Transformation in die Sprache der Symbole / Das theologische Paradox: interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken: Beiträge des V. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1994 [herausgegeben von Gert Hummel]. – Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995. – Pp. –162 – 174.

542. Schönbaumsfeld G. *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. – Oxford / New York: Oxford University Press, 2007. – 213 p.
543. Schönherr A. *Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der "mündig" gewordenen Welt / Die Mündige Welt: dem Andenken Dietrich Bonhoeffers Vorträge und Briefe*. – München: C. Kaiser Verlag, 1959. – S. 76 – 88.
544. Schübler W. *Das Fortwirken des christologischen Paradoxes in der Religionsphilosophie und Religionstheologie Paul Tillichs / Das theologische Paradox: interdisziplinäre Reflexionen zur Mitte von Paul Tillichs Denken: Beiträge des V. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums in Frankfurt/Main 1994 [herausgegeben von Gert Hummel]*. – Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995. – Pp. 20 – 31.
545. Schulz H. *Aneignung und Reflexion: Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*. – Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2011. – Pp. xiv + 458. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, Volume 24).
546. Schwarz H. *Theology in a global context: the last two hundred years*. – Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005 – Pp. xviii + 597 p.
547. Schweiker W. *Theology of culture and its future / Cambridge companion to Paul Tillich [edited by Russell Re Manning]*. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. – Pp. 138 – 151.
548. Seaver G. *Nicolas Berdyaev: An Introduction to His Thought*. – New York: Harper & Brothers, 1950. – 86 p.
549. Selby P. *Christianity in a world come of age / The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer [edited by John W. de Gruchy]*. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999. – Pp. 226 – 245.
550. Shakespeare S. *Kierkegaard, Language and the Reality of God*. – Aldershot: Ashgate Publishing, 2001. – Pp. ix + 252.
551. Sheehan T. J. *Theological Subjectivity and Transcendental Method as the Fundamental Groundwork of Karl Rahner's Theological Anthropology / A*

Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the Department of Theology at Fordham University. – New York, 1971. – 282 p.

552. Shevchenko S. The phenomenon of belief in the philosophy of Soren Kierkegaard [Text] / S. L. Shevchenko // Идеи: Международно многоезично научно-теоретично приложение. – Пловдив, книжка 3 (13), Септември, година V, 2013. – С. 9 –14.
553. Sheveland J. N. Piety and Responsibility: Patterns of Unity in Karl Rahner, Karl Barth, and Vedanta Desika. – Burlington, VT: Ashgate, 2011. – 203 p.
554. Slaatte H. A. Time and its end: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology New York, Vantage Press, 1962. – 297 p.
555. Slaatte H. A. The pertinence of the paradox: the dialectics of reason-in-existence. New York: Humanities Press, 1968. – 268 p (Originally published).
556. Slaatte H. A. The paradox of existentialist theology; the dialectics of a faith-subsumed reason-in-existence. – New York: Humanities Press, 1971. – 254 p.
557. Slaatte H. A. The pertinence of the paradox: A study of the dialectics of reason-in-existence. – Washington, D.C.: University of America Press, 1982. – Pp. xv + 268 (Reprint).
558. Slaatte H. A., Sendaydiego H. The philosophy of Martin Heidegger. – Lanham, MD: University Press of America, 1984. – Pp. vi + 140.
559. Slaatte H. A. Time, existence, and destiny: Nicholas Berdyaev's philosophy of time. – New York: P. Lang, 1988. – Pp. viii + 201 (Contemporary existentialism, vol. 1).
560. Slaatte H. A. A Re-Appraisal of Kierkegaard. – Lanham: University Press of America, 1995. – 157 p.
561. Slaatte H. A. Personality, spirit, and ethics: The ethics of Nicholas Berdyaev. – New York: P. Lang, 1997. – Pp. ix + 122 p.
562. Slaatte H. The Piety of Thinking, Martin Heidegger's View of God // Contemporary Philosophy, Vol. 20, no. 1/2, 1998. – Pp. 31 – 37.

563. Soren Kierkegaard's Journals and Papers [ed. and tr. by H.V. Hong and E.H. Hong], vol. 1, Bloomington and London: Indiana University Press, 1967. – 539 p.
564. Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern philosophy and religious studies (Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard). – Plovdiv-Nitra-Kiyev: Propeller Prepress, 2015. – 124 p.
565. Spinka M. Christian Thought from Erasmus to Berdyaev. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962. – Pp. x + 246.
566. Spong J. Sh. Jesus for the Non-Religious: Recovering the Divine at the Heart of the Human. – New York: Harper San Francisco, 2007. – Pp. xix + 316.
567. Stackhouse J. G. Making the best of it: following Christ in the real world. – New York: Oxford University Press, 2008. – Pp. x + 370.
568. Stenger M. A. Faith (and religion) / Cambridge companion to Paul Tillich [edited by Russell Re Manning]. – Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009. – Pp. 91 – 104.
569. Stenger M. A. Tillich's Theology of Culture in the United States: Present and Possible Future Impact / Paul Tillich's Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven [Christian Danz, Werner Schüssler (Herausgeber); Deutsche Paul-Tillich-Gesellschaft. Internationaler Kongress (2nd: 2010 Universität Wien)]. – Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. – Pp. 453 – 480.
570. Stewart J. Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. – New York: Cambridge University Press, 2003. – Pp. xix + 695.
571. Stohrer W. J. The Role of Martin Heidegger's Doctrine of Dasein in Karl Rahner's Metaphysics of Man / A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Georgetown University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. – Washington, D. C., 1967 (May) – 197 p.
572. Stokes P. Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision. – New York: Palgrave Macmillan, 2010. – Pp. xii + 223.

573. Strawser M. Both/and: reading Kierkegaard from irony to edification. – New York: Fordham University Press, 1997. – 261 p. (Perspectives in Continental Philosophy, No. 2).
574. Sweetman B. Non-conceptual knowledge in Jacques Maritain and Gabriel Marcel / Freedom, Virtue, and the Common Good [Curtis L. Hancock & Anthony O. Simon, editors; with epilogue by Michael Novak]. – Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 1995. – Pp. 40 – 58.
575. Taylor M. C. After God. – Chicago and London: University of Chicago Press, 2007. – 464 p.
576. The Cambridge Companion to Kierkegaard [Hannay A., Marino G. D. (Editor)]. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 450 p.
577. The Cambridge companion to Dietrich Bonhoeffer [edited by John W. de Gruchy]. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999. – Pp. xxvi + 281 (Cambridge companions to religion).
578. The Cambridge companion to existentialism [edited by Steven Crowell]. – New York: Cambridge University Press, 2012. – Pp. xii + 412 (Cambridge companions to philosophy).
579. The Future of Thomism: The Maritain Sequence [edited by Deal W. Hudson and Dennis William Moran]. – Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992. – Pp. x + 310 (American Maritain Association Publications).
580. The Human Person and a Culture of Freedom [editors, Peter Pagan and Terese Auer; foreword by Alice Ramos; introduction by Francis Cardinal George]. – Washington: The Catholic University of America Press, 2009. – Pp. vii + 312 (American Maritain Association Publications).
581. The later Heidegger and theology [edited by James M. Robinson and John B. Cobb, Jr.]. – New York, Harper & Row, 1963. – Pp. xii + 212.
582. The sickness unto death (International Kierkegaard Commentary. Vol.19) [Edited by Robert L. Perkins]. – Macon GA: Mercer University Press, 1987. – Pp. xii + 264.

583. The theology of Paul Tillich [edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. – New York: Macmillan, 1952. – 370 p.
584. The Thought of Paul Tillich [J. L. Adams, W. Pauck, R. L. Shinn, editors]. – San Francisco: Harper & Row, 1985. – Pp. xi + 404.
585. Thomas G. F. The method and structure of Tillich's theology / The theology of Paul Tillich [edited by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall]. – New York: Macmillan, 1952. – Pp. 85 – 105.
586. Thust M. Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen. Grundlagen eines Systems der Subjektivität. – München: C. H. Beck, 1931. – 619 s.
587. Tillich P. Existentialism and Psychotherapy // Review of Existential Psychology and Psychiatry, 1961, 1: Pp. 8 – 16.
588. Tillich P. The Future of Religions. – New York: Greenwood Pub Group, 1976. – 94 p.
589. Tillich P. The Socialist Decision. – New York: Univ Pr of Amer, 1983. – 185 p.
590. Tillich P. Philosophical Background of my Theology (1960) // Tillich, P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... – Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989. – Pp. 411 – 420.
591. Tillich P. The Nature and the Significance of Existentialist Thought (1956) // Tillich P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... – Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang. Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989. – Pp. 403 – 410.
592. Tillich P. Existential Philosophy (1944) // Tillich P. Main works = Hauptwerke / Paul Tillich. Ed. by Carl Heinz Ratschow. With the collab. of John Clayton ... – Berlin; New York: de Gruyter; Frankfurt am Main: Evang.

- Verlagswerk. NE: Ratschow, Carl Heinz [Hrsg.]; Tillich, Paul: [Sammlung] Vol. 1. Philosophical writings / ed. by Gunther Wenz, 1989. – Pp. 353 – 380.
593. Tillich P. *The New Being*. – Lincoln: University of Nebraska Press, 2005. – 179 p.
594. Toner C. H. *Maritain and MacIntyre on moral education / Jacques Maritain and the many ways of knowing* [Douglas A Ollivant, editor; with an introduction by George Anastaplo]. – Washington: The Catholic University of America Press, 2002. – Pp. 224 – 241.
595. Torre J. M. de *The Sin of Man and the Love of god / Jacques Maritain: The Man and His Metaphysics* [Edited by John F. X. Knasas]. – Mishawaka, Ind.: American Maritain Association, 1988. – Pp. 203 – 214.
596. Towne E. A. *Two types of new theism: knowledge of God in the thought of Paul Tillich and Charles Hartshorne*. – New York: P. Lang, 1997. – Pp. xiv + 372.
597. Tracy D. *Tillich and contemporary theology / The Thought of Paul Tillich* [J. L. Adams, W. Pauck, R. L. Shinn, editors; with the assistance of T. J. S. Mikelson]. – San Francisco: Harper & Row, 1985. – Pp. 260 – 277.
598. *Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain* [Edited, with an Introduction by John G. Trapani, Jr.] – Washington: The Catholic University of America Press, 2004. – Pp. xiii + 316 (American Maritain Association Publications).
599. Tsakiri V. *Kierkegaard: anxiety, repetition & contemporaneity*. – New York: Palgrave Macmillan, 2006. – 203 p.
600. Vahanian G. *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*. – New York: George Braziller, 1961. – 254 p.
601. Van Buren J. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 1994. – 448 p.
602. Vedder B. *Heidegger's Philosophy of Religion*. – Pittsburg: Duquesne University Press, 2007. – Pp. viii + 336.

603. Vunderink R. W. The nature of being in the thought of Paul Tillich and Martin Heidegger [Dissertation: Ph. D. University of Chicago, 1969]. – Microfilm. Chicago, Ill.: University of Chicago, Joseph Regenstein Library, 1969. – Pp. iii + 316.
604. Wainwright W. J. Religion and morality. – Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2005. – 252 p.
605. Walsh S. Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence. – University Park: Pennsylvania State University Press, 2005. – 216 p.
606. Walsh S. Kierkegaard: thinking Christianly in an existential mode. – New York: Oxford University Press, 2009. – 232 p.
607. Watkin J. Kierkegaard. – London and New York: Continuum, 1997. – Pp. xxii + 120.
608. Watkin J. Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy. – Lanham, Maryland – Toronto – Oxford: The Scarecrow Press, 2001. – Pp. xx + 411.
609. Watts M. Kierkegaard. – Oxford: Oneworld, 2003. – 226 p.
610. Webster J. Holy Scripture: A Dogmatic Sketch. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – Pp. vii + 144.
611. Weisskopf W. A. Tillich and the crisis of the West / The Thought of Paul Tillich [J. L. Adams, W. Pauck, R. L. Shinn, editors; with the assistance of T. J. S. Mikelson]. – San Francisco: Harper & Row, 1985. – Pp. 63 – 80.
612. Wendel E. G. Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers: Predigt, Hermeneutik, Sprache. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985. – xiii + 255 p. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 21).
613. Weston M. Kierkegaard and modern continental philosophy: an introduction. – London and New York.: Taylor & Francis e-Library, 2003. – 202 p.
614. Westphal M. History and Truth in Hegel's Phenomenology. – Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979. – 233 p.
615. Westphal M. God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). – Bloomington: Indiana University Press, 1984 – 305 p.

616. Westphal M. *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. – Macon, GA: Mercer University Press, 1987. – Pp. xii + 129.
617. Westphal M. *Hegel, Freedom, and Modernity*. – New York: State University of New York Press, 1992. – 326 p.
618. Westphal M. *Christian Philosophers and the Copernican Revolution // Christian Perspectives on Religious Knowledge* [eds. C. Stephen Evans and Merold Westphal]. – Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – Pp. 161 – 179.
619. Westphal M. *Suspicion and Faith The Religious Uses of Modern Atheism*. – Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 296 p.
620. Westphal M. *Postmodernism and Religious Reflection // International Journal for Philosophy of Religion*. – № 38, 1-3 (December, 1995). – Pp.127 – 143.
621. 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 – 280 p.
622. Westphal M. *Positive Postmodernism as Radical Hermeneutics // The Very Idea of Radical Hermeneutics* [ed. Roy Martinez]. – Atlantic Highlands: Humanities Press, 1997. – Pp. 48 – 63.
623. Westphal M. *Overcoming onto-theology: toward a postmodern Christian faith*. – New York: Fordham University Press, 2001. – 306 p.
624. Westphal M. *The emergence of modern philosophy of religion / A Companion to Philosophy of Religion* [edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro]. – Cambridge, MA: Blackwell, 2002. – Pp. 111 – 117.
625. Westphal M. *Whose Philosophy? Which Religion? Reflections on Reason as Faith / Transcendence in philosophy and religion* [edited by James E. Faulconer]. – Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003. – Pp. 13 – 34.
626. Westphal M. *Transcendence and self-transcendence: on God and the soul*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 238 p.

627. Westphal M. *Onto-theology, Metanarrative, Perspectivism, and the Gospel / Christianity and the postmodern turn: six views* [edited by Myron B. Penner]. – Grand Rapids, Mich.: Brazos, 2005. – Pp. 141 – 156.
628. Westphal M. *Levinas and Kierkegaard in dialogue*. – Bloomington: Indiana University Press, 2008. – 186 p.
629. Westphal M. *Whose community? Which interpretation?: philosophical hermeneutics for the church*. – Grand Rapids: Baker Academic, 2009. – 160 p.
630. Westphal M. *Existentialism and religion / The Cambridge companion to existentialism* [edited by Steven Crowell]. – New York: Cambridge University Press, 2012. – Pp. 322 – 341.
631. Westphal M. *Kierkegaard's Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker)*. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2014. – 294 p.
632. Westra L. *Freedom, Existence and Existentialism / Jacques Maritain: The Man and His Metaphysics* [Edited by John F.X. Knasas]. – Mishawaka, Ind.: American Maritain Association, 1988. – Pp. 243 – 256.
633. Williams J. R. *Martin Heidegger's philosophy of religion*. – Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press for the Canadian Corporation for Studies in Religion, 1977. – 188 p.
634. Woessner M. V. *Heidegger in America*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – Pp. xiv + 294.
635. Woldring H. E. S. *The quest for truth and human fellowship in a pluralist society / Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain* [Edited, with an Introduction by John G. Trapani, Jr.] – Washington: The Catholic University of America Press, 2004. – P. 284 – 300.
636. Wolf H. C. *Kierkegaard and Bultmann: The Quest of the Historical Jesus*. – Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1965. – 100 p.
637. Wolfe J. *Heidegger and theology*. – London; New York: Bloomsbury T & T Clark, 2014. – Pp. viii + 242.

638. Wüstenberg R. K. Philosophical influences on Bonhoeffer's "religionless Christianity" / Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy [edited by Brian Gregor & Jens Zimmermann]. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – Pp. 137 – 155.
639. Wyschogrod M. Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence. – New York: Humanities Press, 1954. – 158 p.
640. Yagi T. B. Beyond Subjectivity: Kierkegaard's self and Heidegger's Dasein // Perspectives: International Postgraduate Journal of Philosophy, 2009. – Pp. 60 – 77.
641. Zimmermann J. Dietrich Bonhoeffer and Martin Heidegger: two different visions of humanity / Bonhoeffer and Continental thought: cruciform philosophy [edited by Brian Gregor & Jens Zimmermann]. – Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2009. – Pp. 102 – 135.

ДОДАТКИ

Додаток 1.

Список публікацій здобувача за темою дисертації

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Шевченко С. Л. Християнська теологія та екзистенціалізм: монографія / С. Л. Шевченко. – К.: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2016. – 440 с.
2. Шевченко С. Л. Екзистенціальна аксіологія С. Кіркегора – духовна реабілітація сучасності / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 8(96). – К., 2010. – С. 112 – 126.
3. Шевченко С. Л. Л. Шестов versus С. Кіркегор: до проблеми інтерпретації канонічного християнства / С. Л. Шевченко // Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. – К.: “ІНТАС”, 2011. – Вип. 51. – С. 46 – 55.
4. Шевченко С. Л. Ідентичність людини в сучасних умовах: роздуми над ціннісними пріоритетами екзистенціальної теології Дж. Маккуоррі / С. Л. Шевченко // Наукові записки. Серія “Філософія” – Острог: Видавництво Національного університету “Острозька академія”. – Вип. 10. – 2012. – С. 13 – 24.
5. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія (М. Уестпал, Дж. Маккуоррі) в постмодерну добу: до проблеми духовної реанімації західного суспільства / С. Л. Шевченко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К., 2013. – С. 385 – 395.
6. Shevchenko, S. The phenomenon of belief in the philosophy of Soren Kierkegaard / S. Shevchenko // Идеи: Международно многоезично научно-теоретично приложение. – Пловдив, книжка 3 (13), Септември, година V, 2013. – С. 9 – 14.
7. Шевченко С. Л. Парадокс і екзистенціальний метод в інтерпретації Говарда Слейта / С. Л. Шевченко // Идеи. Философско списание:

міжнародний багатомовний спеціальний науковий випуск. – Пловдив. Брой 2(4), година II, 2014, декември. – С. 78 – 85.

8. Шевченко С. Л. Філософсько-методологічна стратегія Р. Бультмана та Дж. Маккуоррі в теологічному мисленні / С. Л. Шевченко // *Ауспіція. Рецензований журнал для суспільних та гуманітарних наук. Міжнародний чесько-український випуск*, 2014, № 5 – 6, С. 118 – 123.
9. Шевченко С. Л. Екзистенціальний томізм Жака Марітена: особливості тлумачення у наш час / С. Л. Шевченко // *Мультиверсум. Філософський альманах* / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 1 – 2(139 – 140). – К., 2015. – С. 112 – 126.
10. Шевченко С. Л. Переоцінка Сьорена К'єркегора в екзистенціальній теології Говарда Слейта / С. Л. Шевченко // *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць]* / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – Вип. 33 (46). – С. 107 – 112.
11. Шевченко С. Л. Специфіка інтерпретації Л. Шестовим екзистенціально-теологічних поглядів С. К'єркегора / С. Л. Шевченко // *Українське релігієзнавство*, 2015. – № 74 – 75. – С. 71 – 83.
12. Шевченко С. Л. Екзистенціалістська модернізація протестантизму в теології Пауля Тіллаха / С. Л. Шевченко // *Идеи. Философско списание: международно многоезично специално издание*, Брой 1(5) – 2(6), година III, 2015, юни – ноември. – С. 79 – 92.
13. Шевченко С. Л. Постать та ідеї Мерольда Вестфалія в сучасній американській теології / С. Л. Шевченко // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 2015, číslo 5, ročník XII. – S. 100 – 105.
14. Шевченко С. Л. Специфіка методологічних підвалин теології Мерольда Вестфалія: між екзистенціалізмом та постмодернізмом / С. Л. Шевченко // *Мультиверсум. Філософський альманах* / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 5 – 6(143 – 144). – К., 2015. – С. 172 – 182.

15. Шевченко С. Л. Особливості розуміння М. Вестфалем ідей С. К'єркегора / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 7–8(145–146). – К., 2015. – С. 110–122.
16. Шевченко С.Л. Теоретичні засади екзистенціально-герменевтичного аналізу М. Вестфалем божественного провозвістя: проблема методу / С. Л. Шевченко // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. Ун-т, 2015. – № 4(20). – С. 12–21.
17. Шевченко С. Л. Інтерпретація трансцендентності і самотрансцендентності в екзистенціально-герменевтичній феноменології релігії Мерольда Вестфалія: проблема методу / С. Л. Шевченко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник, № 1(5)/2016. – С. 53–55.
18. Шевченко С. Л. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм Мерольда Вестфалія як “аргію” сучасної релігійної етики / С. Л. Шевченко // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: [зб. наукових праць] / ред. рада: В. П. Андрущенко (голова). – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. – Вип. 36 (49). – С. 72–78.
19. Шевченко С. Л. Модернізація православ'я Миколою Бердяєвим та проблема тлумачення екзистенціальної природи духовного / С. Л. Шевченко // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях. – Вип. 3–4 (151–152). – К., 2016. – С. 190–203.
20. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія Мерольда Вестфалія як розвиток ідей С. К'єркегора в добу Постмодерну / С. Л. Шевченко // Українське релігієзнавство, 2016. – № 79. – С. 85–97.
21. Шевченко С. Л. Особливості визначення і дослідження релігійно-філософської спадщини М. Бердяєва / С. Л. Шевченко // *Auspicia: Mezinárodní česko-ukrajinské výdej*, 2016, číslo 5, ročník XIII, s. 137–144.
22. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія: пролог до феномену постекзистенціалістського часу / С. Л. Шевченко // *Идеи. Философско*

списание: международно многоезично специално издание, Брой 1(7) – 2(8), година IV, 2016, февруари – април. –С. 99 – 109.

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Шевченко С. Л. Вічні цінності людського існування в релігійному екзистенціалізмі Г. Марселя / С. Л. Шевченко // Матеріали міжнародної наукової конференції “Традиція і культура. Прекрасне в духовному потенціалі людства” (11 – 12 червня 2010 р., м. Київ, частина 1). – Київ, 2010. – С. 32 – 34 (участь – очна).
2. Шевченко С. Л. Специфіка осмислення феномена “нового буття” у філософії П. Тілліха / С. Л. Шевченко / Людина. Історія. Розум: за матеріалами філософських читань пам’яті І. В. Бойченка [21.10.2011, м. Київ] // Зб. наук. праць. Філософські діалоги’2011. Випуск 5. – К., 2011. – С. 316 – 326 (участь – очна).
3. Шевченко С. Л. Екзистенціальна діалектика С. К’єркегора та проблеми трансформації світогляду сучасної людини / С. Л. Шевченко // Ідеї Серена К’єркегора у розвиткові сучасної філософії та релігієзнавства. Рефлексії з України (Вибрані матеріали: тези та статті учасників Міжнародної ювілейної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня народження Серена К’єркегора). – Київ – Нортфілд: “Континент – Х”, 2014. – С. 64 – 71 (участь – очна).
4. Шевченко С. Л. Феноменологічні та герменевтичні конотації екзистенціальної теології Мерольда Вестфалія / С. Л. Шевченко // “Дні науки філософського факультету – 2014”. Міжнародна наукова конференція (15 – 16 квітня 2014 року). Матеріали доповідей та виступів. Частина 1. – Київ, 2014. – С. 229 – 230 (участь – очна).
5. Шевченко С. Л. Феномен парадоксу в екзистенціальній теології Говарда Слейта: спроба переосмислення спадку К’єркегора / С. Л. Шевченко // Перші академічні читання пам’яті Г. І. Волинки: “Філософія. Освіта.

- Наука”. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 15 – 16 травня 2015 року. – Київ: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2015. – С. 60 – 63 (участь – очна).
6. Шевченко С. Л. С. К’єркегор versus Е. Левінас в осмисленні Мерольда Вестфаля / С. Л. Шевченко // *Søren Kierkegaard in our time: problems and prospects of modern philosophy and religious studies (Selected Multilingual Proceedings of the International Conference celebrating the 200th anniversary of the birth of Søren Kierkegaard)*. – Plovdiv-Nitra-Kiyev, 2015, p. 74 – 79.(участь – очна).
 7. Шевченко С. Л. Екзистенціальна теологія Говарда Слейта: репрезентація ідей С. К’єркегора та М. Бердяєва в сучасну добу / С. Л. Шевченко // Матеріали міжнародної наукової конференції “Традиція і культура. Людина в пошуках смислу” (18 грудня 2015 р., м. Київ, частина 1). – Київ, 2015. – С. 17 – 18 (участь – очна).
 8. Шевченко С. Л. Європейські інваріанти екзистенціалізації християнської теології / С. Л. Шевченко // *Україна в сучасному світі: виклики і можливості* / Зб. тез Міжнарод. наукової конференції викладачів, аспірантів і студентів – К.: Акад. праці, соц. відносин і туризму, 2016. – С. 109 – 111 (участь – очна).
 9. Шевченко С. Л. Особливості застосування постулатів філософії класичного екзистенціалізму в теології Пауля Тілліха / С. Л. Шевченко // *Молодь, освіта, наука, культура і національна самосвідомість в умовах європейської інтеграції: Зб. матеріалів ХІХ Всеукр. наук.-практ.конф., Київ, 21 квітня 2016 р.; у 2-х т. / Редкол.: І. І. Тимошенко (відп. ред.) та ін. – К.: Вид-во Європейського університету, 2016. – Т. 1. – С. 184 – 185 (участь – очна).*
 10. Шевченко С. Л. Специфіка інтерпретації свободи С. К’єркегором в контексті осучаснення християнства / С. Л. Шевченко // *Релігійна свобода: на перехресті епох, країн і культур. Науковий щорічник № 19. За загальною редакцією проф. А. Колодного [Укладено за матеріалами*

міжнародної наукової конференції “Свобода релігії на перехресті епох, країн і культур”, 16-17.09.2016]. – К.: УАР, 2016. – С. 52 – 54 (участь – очна).

11. Шевченко С. Л. Специфіка дослідження феномену екзистенціальної теології в сучасній історико-філософській та релігієзнавчій думці України / С. Л. Шевченко // Україна ХХІ століття: тенденції та перспективи розвитку: матеріали XVII Всеукр. наук.-практ. конф. [8 грудня 2016]. – Київ: Видавництво Європейського університету, 2016. – С. 72 – 73 (участь – очна).
12. Шевченко С. Л. Екзистенціальна еклезіологія та екуменізм М. Вестфалія: до проблеми збереження ідентичності релігійної спільноти в умовах дихотомії “лібералізм – комунітаризм” / С. Л. Шевченко // Другі академічні читання пам’яті Г. І. Волинки: “Філософія, наука і освіта”. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. 25 – 26 квітня 2017 року. – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – С. 161 – 164 (участь – очна).

Відомості про апробацію результатів дисертації

Основні теоретичні положення, висновки, науково-методологічні розробки та ідеї дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданнях відділу філософії та історії релігії відділення релігієзнавства та відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Результати дослідження оприлюднені на наукових конференціях: Філософсько-антропологічні читання “Визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання” (5 жовтня 2012, м. Київ) (очна участь); Всеукраїнській науково-філософській конференції “Гуманітарні інновації, їх особливості та роль в сучасному житті суспільства” (17-18 травня 2013 р., м. Київ) (очна участь); Філософсько-антропологічних читаннях “Сучасне філософсько-антропологічне знання як відповідь на

виклики сьогодення” (4 жовтня 2013 р., м. Київ) (очна участь); Ювілейній міжнародній науково-практичній конференції “Сьорен К’єркегор в наш час: проблеми та перспективи розвитку сучасної філософії та релігієзнавства” (до 200 - річчя від дня народження видатного датського мислителя Сьорена К’єркегора) (3-4 грудня 2013 р., м. Київ – м. Нортфілд – м. Пловдив – м. Нітра) (очна участь); Міжнародній науковій конференції “Дні науки філософського факультету – 2014” (15-16 квітня 2014 р., м. Київ) (очна участь); Міжнародній науково-практичній конференції “Перші академічні читання пам’яті Г. І. Волинки: “Філософія. Освіта. Наука”” (15-16 травня 2015 р., м. Київ) (очна участь); Міжнародній конференції з питань гуманітарних, лінгвістичних та соціальних наук (16-17 червня, 2015 р., м. Сінгапур) (заочна участь), Міжнародній науковій конференції “Традиція і культура. Людина в пошуках смислу” (18 грудня 2015 р., м. Київ) (очна участь); Міжнародній науковій конференції викладачів, аспірантів і студентів “Україна в сучасному світі: виклики та можливості” (13-14 квітня 2016 р., м. Київ) (очна участь); XIX Всеукраїнській науково-практичній конференції “Молодь, освіта, наука, культура і національна самосвідомість в умовах Європейської інтеграції” (21 квітня 2016 р., м. Київ) (очна участь), Міжнародній науковій конференції “Свобода релігії на перехресті епох, країн і культур” (16-17 вересня 2016 р., м. Київ) (очна участь); Всеукраїнській науково-практичній конференції для студентів, аспірантів та молодих вчених “Україна XXI століття: тенденції та перспективи розвитку” (08 грудня 2016 р.) (очна участь), Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю “Уроки реформації: шанс для України” (06 червня 2017 р, м. Івано-Франківськ) (заочна участь), Міжнародній науково-практичній конференції “Другі академічні читання пам’яті Г. І. Волинки: “Філософія, наука і освіта”” (25 – 26 травня 2017 р., м. Київ) (очна участь) та ін.