

ПОСТМОДЕРНІ ЗАСАДИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ МЕРОЛЬДА ВЕСТФАЛЯ

Постать Мерольда Вестфалья та його творчість зазвичай визначають у контексті приналежності до постмодернізму. Хоча шлях американського мислителя до останнього пролягав через екзистенціалізм, феноменологію та герменевтику, через їх переосмислення та трансформування в концепцію екзистенціальної феноменології релігії. Його ставлять на один щабель із Карлом Рашке, Марком Тейлором, Чарльзом Вінквістом, Едіт Вишогрод і Джоном Капуто.

У наш час актуальність поглядів М.Вестфалья полягає в тому, що він витлумачує релігію та релігійні поняття хоч і в постмодерністському дискурсі, але виходячи з етико-моральних настанов таких мислителів, як Августин, Кіркегор, Ніцше, Левінас.

М.Вестфаль у праці «Подолання онто-теології: до постмодерністської християнської віри» (2001) [7] розглядає питання витоків постмодерністського тлумачення релігії з позицій методології «герменевтики підозри», «герменевтики скінченності», «радикальної герменевтики», «психоаналізу» та «екзистенціалізму». Автор аналізує, критикує, полемізує, переосмислює погляди найяскравіших, на його думку, представників цих напрямів («збурювачів приспаної свідомості») та їхніх послідовників – Ф.Шлеєрмахера, Ф.Ніцше, С.Кіркегора, М.Гайдеггера, Г.Гадамера, Ж.Дерріди та інших відомих мислителів.

В осмисленні відносин людини з Богом сучасні мислителі, як вважає М.Вестфаль, стикаються з проблемою виникнення «когнітивного дисонансу в разі порушення рефлексивної рівноваги». Щоб попередити це порушення, М.Вестфаль за-

стерігає й від філософської зарозумілості, й від зарозумілості духовної. Останнє означає, що і в теологічному мисленні не повинна зникати людина з її екзистенційними та психоемоційними проблемами, а її вірування – перетворюватися на ідолопоклоніння, проти якого боролися і С.Кіркегор, і Ф.Ніцше.

У зарубіжних дослідженнях філософський проект М.Вестфалю розуміють як «постмодерністський варіант віри». При цьому головна увага приділяється трьом формоутворювальним напрямкам думки М.Вестфалю: «аргументації постмодерністської віри», осмисленню «постмодерністської самості» і «баченню Бога, звільненого від ланцюгів онто-теологічного розуміння».

М.Вестфаль одним із перших у США поставив запитання: «Чи є постмодерністська філософія та християнська думка настільки діаметрально протилежними, щоб «ніколи їм не зійтися?». Або ж: «Чи є різні постмодерністські філософії, незважаючи на їх світське походження, відкритими для релігійної культури?».

У своїх філософських міркуваннях він і зосереджує увагу насамперед на проблемах, які стосуються «інакшості», «потоїбічності» постмодерну і трансцендентності релігійної думки, прагнучи переосмислити значення постулату божественної трансцендентності для різних способів людського самовтілення тощо. Ретельно досліджуючи природу і структуру постмодерністської християнської філософії, яка, за розумінням 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.Кіркегора, М.Гайдеггера, П.Рікера, Ж.Дерріди та інших мислителів, він намагається подати нове розуміння постулату про трансцендентність Бога в теїстичному контексті.

Сам постмодернізм М.Вестфаль інтепретує як ще одне вираження «герменевтики скінченності» або «радикальної ге-

280

рменевтики», призначене нагадувати людині, що вона не є Богом. У цьому розумінні, як доводить Вестфаль, «позитивний постмодернізм» пропонує щось на кшталт нео-Кіркегоріанської критики розуму від імені віри.

Серед представників постмодернізму М.Вестфаль полемізує з Ж.Деррідою, зокрема критикує його «теорію гри» та деконструкцію, які, на його думку, редукують мораль до довільного вибору. Чимало постмодерністів, на думку М.Вестфалья, і сьогодні йдуть хибним шляхом тієї метафізики, яка «здійснила вагомий внесок у становлення зарозумілого гуманізму, що дономіг створити і підтримувати абсолютно нелюдяний сучасний світ».

Погляди М.Вестфалья не є критикою монополії атеїстичного постмодернізму і, тим більше, цинічного нігілізму. Атеїзм Ніцше та Фрейда, Юма або Канта, Фейєрбаха або Маркса він витлумачує не як виправдання догматичного секуляризму, а як своєрідний пророчий протест проти будь-якого проекту приручення божественного. Погляди М.Вестфалья поступово еволюціонували від екзистенціальної феноменології релігії до «радикальної герменевтики», побудованої на «герменевтиці скінченності» та «герменевтиці підозри», які уможливлюють «позитивний постмодернізм» [6] та модернізацію християнства, віднаходження справжньої віри.

М.Вестфаль у працях «Левінас і Кіркегор у діалозі» (2008) та «Кіркегорова концепція віри» (2014) намагався через переосмислення морально-етичних витоків екзистенціальної діалектики та теології С.Кіркегора трансформувати відстороненість, абстрактність, релятивність та байдужість постмодерністського дискурсу в бік людяності, духовності, повернути його до живої і пристрасної людини, нагадати, що істина має бути повчальною, а людська діяльність у всіх її проявах – насамперед відповідальною. У цьому й криється, на думку американського мислителя, «супер-християнське» значення Кіркегорівської «релігійності С» та загалом його ідейної спад-

щини для відродження та збагачення духовності сучасних поколінь.

У вищезгадуваній праці «Кіркегорова концепція віри» (2014) М.Вестфаль наголосив на тому, що «релігійність С», пов'язувана американським мислителем з ідеями С.Кіркегора, є не чим іншим, як аналогом примату практичного розуму І.Канта, який «спирається на віру» [10, 270]. Ця праця стала свідченням того, що погляди «Великого Данця» мали вирішальний вплив на формування екзистенціальної теології М.Вестфалья, а Кіркегорова 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.Кіркегора. Вона складається з трьох частин, кожна названа М.Вестфалем одним з псевдонімів данського мислителя: перша – Йоганнес де Сіленціо («Страх і трепет»)¹, друга – Йоганнес Листвичник («Філософські крихти», «Заклучна ненаукова післямова до «Філософських крихт»)², третя – Анти-Листвичник («Хвороба до смерті», «Вправи у християнстві»)³.

Ще у передмові до загальної серії видання та самої праці (дана книга Вестфалья видана у серії «Кіркегор, як християнський мислитель» – *С.Ш.*) її головні редактори Стівен Еванс і

¹ Перша частина включає 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».

² Друга частина включає 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, який йде проти розуму».

³ Третя частина містить параграфи: 12. «Віра як бажання бути самим собою – перед Богом»; 13. «Віра, як одночасність з Христом – за межами злочину».

Пол Мартенс підкреслювали, що сучасне постмодерністське мислення завдячує таким елементам Кіркегорової думки, як іронія, непряма комунікація, псевдонімічність, і що дискусія, порушена М.Вестфалем у цій книзі, перетинає традиційну межу між філософією і теологією, і що ця праця «не просто академічний трактат про віру», не лише пропедевтика до розуміння творчості, а й «глибоке концептуальне переосмислення етико-релігійних поглядів данського мислителя в контексті сучасності на теренах США». Редактори цього видання також зауважують, що професійна ерудиція надає змогу М.Вестфалю докладно проаналізувати не лише нюанси Кіркегорового складного і різноманітного авторства (починаючи з аналізу праці «Страх і трепет»), а й порушити проблему особливостей «супер-християнського» характеру думки Анти-Листвичника (у процесі аналізу його більш пізніх творів), показуючи при цьому важливу Кіркегорівську максиму про те, що істина повинна бути повчальною [10, VII].

Сам М.Вестфаль уже на перших сторінках свого дослідження концепції віри С.Кіркегора не втомлюється повторювати, що данський 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 у християнському світі?» [10, 3].

Також М.Вестфаль наголошує (що він уже доводив у своїх попередніх працях), що С.Кіркегор прагне у своїх працях бути «не вчителем, а учнем» [10, 4], і, радше, «не автором, а читачем своїх книг» [10, 6]. Позитивно оцінює американський мислитель і використання С.Кіркегором псевдонімів, адже саме вони, на його думку, «забезпечуючи загальне проблематичне тло у питаннях «Що є християнство?», «Що означає стати християнином у християнському світі?», урізноманітнюють претензійність цих питань, і що ці претензії є когерентними одна з іншою [10, 7]. У своїх працях данський мислитель, як вважає М.Вестфаль, прагне уникнути герменевтики догматиз-

му і нагадати читачеві про вирішальну відмінність між суб'єктивним і об'єктивним мисленням.

Праця С.Кіркегора «Страх і трепет», підкреслює М.Вестфаль, не є у традиційному розумінні суто християнською та богословською працею, яка викладає вчення церкви й пропонує інтерпретацію християнської віри, й навіть не є суто філософською, оскільки й сам С.Кіркегор називає її діалектичною лірикою [10, 15]. А у своєму аналізі критики С.Кіркегором Гегеля, М.Вестфаль, посилаючись на Джона Стюарта [4], навіть стверджує, що данський мислитель критикував не так Гегеля, як його послідовників, зокрема Гейберга, Мартенсена, Нільсена та інших данських гегельянців. Адже Гегель, як вважає М.Вестфаль, є більшим, ніж просто Гегель. На його думку, він є яскравим прикладом великої частини Просвітницького проекту. І вислів «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 [10, 20–21]¹.

¹ «... 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 твердження, що релігія і філософія мають однаковий зміст, але різні форми. Релігія має форму уявлень (Vorstellungen), тоді як філософія має форму понять (Begriffe). Християнство є найвищою формою релігії, але це не найвища форма пізнання. Vorstellungen не «правильна» форма істини, тому необхідно перевести мову релігії (повідомлень), у тому числі систематичного богослов'я, в мову спекулятивної філософії (понять) для того, щоб домогтися абсолютного пізнання, адже істинний зміст полягає в його істинній формі. Іншими словами, релігійної дискурсу, як у світському, так і в академічному способах суджень, є нижчим сприйняттям істини і потребує оновлення, тлумачення, виправлення філософією. Це гегелівська версія проекту Просвітництва «релігії в межах лише розуму» [10, 23], – відзначає М.Вестфаль. Відповідно до гегелівської мови М.Вестфаль переформулює й Кіркегорівську 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» [10, 25].

М.Вестфаль погоджується з данським мислителем і в тому, що «віра є довірою до божественних обіцянок і покінити божественним повелінням, віра – транс-пізнавальна, тобто віра напередбачає повністю особистого Бога» [10, 26]. Якщо для М.Гайдеггера, 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 зречення та лицар віри, на думку американського дослідника, втілюють чесноту та досконалість, яка мовою Арістотеля означає передусім моральну чесноту, а не інтелектуальну [10, 29].

Постійне самозречення виступає необхідною умовою для такої віри. Це останній етап перед вірою. Той, хто цей рух у своєму духовному житті не зробив, – не має справжньої віри. Авраам, в силу абсурду, вважає, що отримає Ісаака назад. І М.Вестфаль акцентує увагу на тому, що сам «Сіленію неможливо разово говорить нам, що він не може зрозуміти Авраама» [10, 85], не може зрозуміти цю його віру, припускаючи, що С.Кіркегор, подібно до св. Павла, вважає, що є «божественна мудрість, яка може з'явитися тільки посеред «технологічної раціональності» наче безумство» [10, 89]. С.Кіркегор пише про те, що він не може зрозуміти Авраамову віру та поринути з усією впевненістю в абсурд, як стверджує М.Вестфаль, не тому, що він інтелектуально нерозвинений, а тому, що йому не вистачає сміливості й смиренності.

М.Вестфаль услід за данським мислителем переконує, що впевненість сучасного суспільства у можливості досягнення будь-яких висот завдяки власному розуму є ілюзорною й шкідливою. Теперішнє покоління, у чому, до речі, свого часу був також переконаний й С.Кіркегор, на думку М.Вестфалья, не може зрозуміти, що людина у своїй сутності є пристрасною, і наданням пристрасною в людині є віра. Водночас, ця віра повинна ві-

дмінна від будь-яких естетичних емоцій, спонтанного потягу серця й вимірюється такими поняттями, як абсурд і парадокс.

Використання С.Кіркегором сократичної, «екзистенціальної маєвтики» залишається і для М.Вестфалю 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» [10, 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» [10, 133].

Прослідковуючи сократично-кантівські витоки Кіркегорівського 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 пристрастей. 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 питання: «Що є людина?», підкреслюючи, що перші три відносяться до і ґрунтуються на четвертому. Потім він додає, що цікаво у зв'язку з цим, 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, а й найважчим

[завданням], яким philodox¹ себе не обтяжує». Це четверте питання руйнує або, щонайменше, перевищує чітке розрізнення спекулятивного і практичного» [10, 149].

Людська суб'єктивність для данського мислителя є неодмінною умовою християнської віри. «Листвичник – кантіанець, який думає, що різниця між божественним і людським знанням є фундаментальним для філософії» [10, 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 повільні 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 [10, 212].

Як вважає М.Вестфаль, працю «Хвороба до смерті» С.Кіркегора, якби вона була написана сьогодні, можна було б назвати швидше «феноменологічною», ніж «психологічною». Адже, хоча експозиція його твору у підзаголовку «Маніфест християнської психології заради настановлення та пробудження» в теоретичному сенсі виглядає строго теологічною і психологічною, але мета виходить за межі теорії й сягає практики творення і пробудження. Мислення С.Кіркегора, доводить М.Вестфаль, фокусується, насамперед, на відношенні, ставленні людини до себе, божественності та духовності, завладаній в ній тощо. Тобто, предметом аналізу данського мислителя, з одного боку, є сама людина, як синтез нескінченного і скінченного, тимчасового і вічного, свободи і необхідності, а з іншого – сам цей синтез, як відношення між двома поляризованими, що його складають, та людське ставлення до нього (як усвідомлення цього ставлення).

¹ Під «Philodox» І.Кант розуміє догматичну особистість, зациклену у свої власні думки та переконання.

Вторгнення вічності у час відбулося завдяки Ісусу Христу. Саме сприйняття людиною цього феномена – один з головних предметів дослідження у творчості С.Кіркегора. Для нього, як зауважує М.Вестфаль, «Ісус втілює «божественне співчуття», яке знаходиться в конфлікті з «людським співчуттям» [10, 261], і «... важливо те, що Ісус в смиренності і припущенні є «парадигмою» або «прототипом» для віруючого» [10, 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 Кіркегорівській практиці, а і в таких працях, як «Справи любові», «Для самоперевірки» і «Судить самі». Саме тут, підкреслює М.Вестфаль, криється «telos» Кіркегорової 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 [10, 270].

І якщо ідеї таких мислителів, як Гегель, Левінас, Дерріда є важливими для «роботи мислення» М.Вестфалья, то у Кіркегорові він знаходить споріднену душу в набагато більшій ступені споріднення, ніж з будь-яким іншим автором.

Підрозділ книги «Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу» «Кіркегор: 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 думки¹. Річ у тому, що в інтерпре-

¹ У своїй праці «Левінас і Кіркегор в діалозі» М.Вестфаль зазначає, що познайомився з працями Е.Левінаса після того, як вже понад двадцять років займався С.Кіркегором, і тому змушений був надолужувати втрачене у вивченні Е.Левінаса [9, 1].

тації американського мислителя Левінасове тлумачення відносин між «Я» та «ближнім» виступає неначе пропедевтикою (з одного боку, поясненням, а з іншого – певним результатом) до Кіркегорівської 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.Кіркєгора. Етична трансцендентність Е.Левінаса, як стверджує М.Вестфаль, неначе забезпечує чудову евристику для ознайомлення з ідеями С.Кіркєгора щодо релігійної трансцендентності, оскільки трансцендентність має в їхніх працях «одну й ту саму структуру» [8, 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.

Прямуючи у своїх міркуваннях за С.Кіркєгором, 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.Кіркєгор, а за ним і М.Вестфаль, не є знанням у тому сенсі, до якого прагне спекулятивна філософія. Щоб зберегти таємничість віри як предмета одкровення, на думку М.Вестфалья, С.Кіркєгор 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 парадокс¹, 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 із залученням особистої мовної гри (Авраам не сказав близьким для чого із сином йде на гору Морія, бо «поклик віри» не має вербального пояснення). І у цьому С.Кіркегор, на думку М.Вестфалю, підкреслював саме мовний характер самотності Авраама.

С.Кіркегор, 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 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 лише 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 Кіркегоровій «непрямій комунікації». Біблійну тезу «віра від слухання, а слухання через Слово Христове» (Рим. 10:17), на думку М.Вестфалю, С.Кіркегор міг би переформулювати, як «віра – це напевно слух, слух, що вітає голос Бога» [8, 210].

¹ Насправді, Сіленцію 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...» [10, 41].

Як у Е.Левінаса, так і у С.Кіркєгора, 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» [8, 216].

На думку М.Вестфалья, мислення С.Кіркєгора функціонує, по-перше, у відповідності до відповіді Ісуса на запитання про найбільшу заповідь «Люби Господа Бога твого 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.Кіркєгора і Е.Левінаса до спільного знаменника. Одначе, він також підкреслює і певну відмінність між ними. Так, для С.Кіркєгора, на його думку, той, хто каже «Я люблю Бога», а сам ненавидить свого брата, той є брехуном [8, 216]. С.Кіркєгор, на думку М.Вестфалья, переформульовуючи 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.Кіркєгор 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» [8, 216].

М.Вестфаль, з одного боку, критично сприймає розуміння С.Кіркєгором 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)» [8, 231].

Більш ґрунтовно про наближеність поглядів та ідей С.Кіркєгора та Е.Левінаса М.Вестфаль пише у праці «Левінас і

Кіркегор в діалозі», зіставляючи їх у контексті осмислення одкровення (одкровення як безпосередності та одкровення як енігми та пардоксу), 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 не так відмінність, як узгодженість поглядів» [9, 1] Е.Левінаса та С.Кіркегора.

Для Августина, як і для Е.Левінаса, стверджує М.Вестфаль, божественна трансцендентність є радикальним ворогом людського спокою. Як Е.Левінас і Августин, С.Кіркегор розуміє божественну трансцендентність з огляду на вимоги любові. Для них сутність любові визначають біблійні заповіді: «любви ближнього твого, як самого себе», «любов – це виконання закону», «любов має йти від чистого серця, хорошої 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 [9, 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 Кіркегорової традиції наприкінці ХХ – початку ХХІ століття. Але, у певному сенсі левінасове етичне розуміння Бога, на думку М.Вестфалья, звучує межі сприйняття трансцендентного, і тому С.Кіркегор видається йому більш щирим інтерпретатором біблійного Бога. Адже Кіркегорів 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 [9, 71].

С.Кіркгор, на думку американського феноменолога релігії, насамперед прагне забезпечити розуміння (для сучасних йому і майбутніх поколінь) інтеріоризованого, істинного, особистого благочестя на протигагу 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 самоті [9, 103].

М.Вестфаль погоджується з Марком Тейлором у тому, що: «У той час як Гегель – геній, чиє бачення надихає сучасні форми соціалізму, С.Кіркгор залишається великим теоретиком сучасного індивідуалізму» [9, 105].

Що ж стосується трансцендентності, то, на його думку, «для данського 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» [9, 110].

Спираючись на думку обох мислителів М.Вестфаль стверджує, що трансцендентний досвід у божественному повелінні є травмуючим у гетерономному сенсі. І це, на його думку, вимагає рішучого розриву з устремліннями модерну як до епістемологічної, так і до етичної автономії. На думку американського мислителя, обидва, і С.Кіркгор, і Е.Левіна, 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 в якості Кіркгорівського парадоксу. При цьому американський мислитель вважає, що Кіркгоріві тези є більш достовірними, навіть коли Левінас говорить про це саме, як про крок «за межами розуму», як про свого роду безумство

або дурість [9, 110]. Водночас, він стверджує і те, що і парадокс С.Кіркегора, і загадка Е.Левінаса означають, що одкровення є тасмницею, перед якою «погордливий людський розум стає безсилим».

Одкровення як безпосередність. Із визначенням поняття «безпосередності», доводить М.Вестфаль, ми стикаємося у праці С.Кіркегора «Страх і трепет», де віра, як відповідь на безпосередність божественного одкровення, й сама позначається як безпосередність [9, 21]. Натомість у Е.Левінаса, про що потрібно пам'ятати, вважає М.Вестфаль, не лише обличчя вдови, сироти чи незнайомця є безпосереднім, а й саме «обличчя говорить», й безпосередність знаходиться у виклику співрозмовника, в якому й виявляється одкровення [9, 22]. Обидва мислителі, і Е.Левінас і С.Кіркегор, 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 лише відрізняється від спогадів, а й руйнує, порушує рівновагу і розкриває суперечності цієї традиції [9, 27]. Обидва мислителі, на думку Вестфала, і С.Кіркегор, і Е.Левінас торкаються питання про те, чи не є відомі форми постмодерністського виклику проекту Просвітництва простими варіаціями тієї самої теми, яка заперечує «радикальну інакшість», аби зробити філософію (людський розум у його рефлексивній манері) остаточною арбітром істини? [9, 36].

Привертає увагу М.Вестфаль і на дискусійні моменти в поглядах С.Кіркегора і Е.Левінаса. Бог у спілкуванні з людиною, за С.Кіркегором, 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 неодмінну і попередню умову для визнання нескінченності Бога, водночас у концепції Великого Данця це відбувається навпаки. Тоді як для Е.Левінаса етика є передумовою релігії, для С.Кіркегора релігія виступає передумовою етики. Американський феноме-

нолог 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 доходить висновку, 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» [9, 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 Кіркегорівською мовою. Для самого Е.Левінаса, як це відзначає М.Вестфаль, етичне – це телеологічне призупинення релігійного. Ця формула, яка нагадує ставлення С.Кіркегора до Гегеля в ХІХ ст., відтворює аналогічне ставлення Е.Левінаса до Е.Гуссерля і М.Гайдеггера в ХХ ст. [9, 47]. Утім, критика Е.Левінасом стрижевих 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 доти, доки вони не будуть призупинені телеологічно в довгоочікуваній, доступній, безмежно відповідальній раціональності, вираженням якої є трансцендентність [9, 48].

Іншими словами, децентрування суб'єкта, що відбувається в структуралістській і постструктуралістській семіотиці, телеологічно призупиняється децентруванням суб'єкта, що від-

бувається 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» [9, 49], – занотовує М.Вестфаль.

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 поміж 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 данського 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.Кіркєгора, М.Вестфаль розробляє й доволі оригінальну концепцію релігійності, яка, на його думку, відтворює не лише специфіку розуміння цього феномена різними релігійними мислителями, а 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.Кіркєгора, тісно пов'язане із закликом до Спокути, тож Бог у часі не лише як Учитель, а й як Спаситель має важливе значення для християнської віри. Тому данський філософ чинить опір спробам зробити християнство «обґрунтованим», а одкровення перетворити на розум. Значна частина дослідницької літератури, присвяченої аналізу ідей С.Кіркєгора, як вважає

М.Вестфаль, і зупиняється на цьому моменті (зокрема, Е.Левінас, на його думку, саме й зупинився на праці «Страх і трепет»). Але С.Кіркегор, 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 [9, 134–135]¹.

Кіркегорова ідея Вічного передбачає прийняття прощення і примирення через смерть Христа як Спасителя. Левінасова ідея Нескінченності включає в себе імітацію життя Христа відносно ближнього. Тут М.Вестфаль знов наголошує на схожості поглядів обох мислителів формально і структурно. Відзначає він й актуальність ідей С.Кіркегора 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.Кіркегор 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, отримусмо насильство, анархію, бунти; але якщо не має ідеї для людей в масі і ніякого індивідуально відокремленого сутнісного духовного начала, то у нас результатом буде і грубість,

¹ Це і є відповідь на запитання, яким задасться М.Вестфаль, про те, яка ж з ідей надалі об'єднуватиме людей. Для Е.Левінаса – це нескінченність та невимовність, які конституують радикальну індивідуальну відповідальність кожного за ближнього. С.Кіркегор і його псевдоніми, як вважає М.Вестфаль, говорять про ідею Вічного і, переважно, викладаючи з більш виразної християнської ідеї істинного Бога.

і неотесаність. Для М.Вестфалі 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» [9, 135].

Тому М.Вестфаль стверджує, що Кіркегорова 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» [9, 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» [9, 142]. Французький мислитель констатує наявність у нас філософії свободи, але й відсутність філософії відповідальності. Етична трансцендентність, як вважає Е.Левінас, зустрічається у перевернутій інтенційності, в якій асиметрія пручається усім спробам асиміляції і поглинання [9, 148]. Утім, ця етична трансцендентність й передбачає любов. М.Вестфаль, щоб зрозуміліше пояснити думку Е.Левінаса, знов звертається до Кіркегорівського тлумачення любові, в якому стверджувалося, що Бог наказує «любити ближнього свого, як самого себе»¹. Щоб показати гетерономне

¹ Вестфаль визнає актуальність етики С.Кіркегора (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.Кіркегор розвинув у мета-етику у своїй праці «Справи любові» (1847) [3]. Як пише сам С.Кіркегор про свою працю: «це – християнські роздуми, тому вони не про кохання, а про справи любові». Згідно з позицією данського мислителя, любов не піддається

опису, оскільки «Бог є любов», і Бог незбагненний. С.Кіркгор 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 данського 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 данського мислителя любов до себе – огидна. Любов до ближнього повинна бути самовідданою любов'ю. В еротичній любові і дружбі як формі «себелюбства» кожен якіюсь мірою 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 безкорисливо.

За Кіркгором, «в еротичній любові Я визначається як тіло – психіка – дух, коханий визначається як тіло – психіка – дух. У дружбі Я визначається як психіка – дух, і друг визначається як психіка – дух. Тільки в любові до ближнього виявляється власне Я (самість), яке любить і визначається просто як дух, і його сусід як цілком духовний. ... твій ближній, насамперед, Ти». Тому любов до ближнього є також і «найдосконалішою любов'ю» і той, «хто насправді любить свого ближнього, любить також свого ворога». Християнство у повелінні любові, в любові до ближнього підноситься вище відмінностей земного існування. Водночас, любов – це виконання Закону Божого й земного (світського).

С.Кіркгор називає також любов справою совісті, адже Бог «знаходиться у серці кожного по-різному, що є справою совісті; він робить справу серця предметом совісті». «Любов є справою совісті і, отже, повинна бути від чистого серця і широкій вірі».

Співвідносить С.Кіркгор любов і з такими поняттями, як «обов'язок», «вічний борг», «довіра», «надія», «примирення», «милосерд» тощо. Він наголошує про наш обов'язок любити тих, кого ми бачимо; наш обов'язок бути в боргу любові один до одного. Думаючи над неправдивим почуттям, недовірою і ошукуванням, данський мислитель занотовує, що «недовіра має схильність до зла, тоді як добро виступає предметом віри. Недовіра не може підтримувати знання в рівновазі; паплюжить свої знання і, отже, прагне до заздрості, злоби, розбещеності, які вважаються злом». Справжня ж «любов не шукає свого; для любові немає мого і твого» [3, 248]. І лише «тоді у нас є той, хто жертвує, відмовляється від себе у всьому. Маємо ширю

походження даного повеління, яке припускає й можливість зворотних дій (принесення Ісаака в жертву), С.Кіркегор проти-ставляє любов як вимогу двом іншим формам любові: еротичній любові і дружелюбності. Останні виникають природно з людського розуміння власного внутрішнього голосу і не порушують звичного їхнього сприйняття свідомістю. Водночас, 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 [9, 149].

Розмірковуючи над дихотомією поглядів С.Кіркегора 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.Кіркегора, на ду-

любов» [3, 250]. Й «любов приховує безліч гріхів, бо любов не судить, і любов усьому вірить. ... вона криється в ... прощенні» [3, 268].

Найголовнішим для М.Вестфалю у Кіркегорівській екзистенціальній діалектиці любові є примат милосердя. Сьогодні переважно забувають про істинну сутність цього феномена, фактично асоціюючи милосердя з фінансовою щедрістю. Для С.Кіркегора, як це доводить Джеймі Феррера, головною ознакою милосердя є його невидимість [2, 198]. Розуміючи християнську любов як «чисту дію», С.Кіркегор тлумачить вираження любові в якості милосердної симпатії також як певну дію. Таке співчуття, стверджує він, не замінить дії; але це дія, яка залучає (включає) нас в унікальний шлях іншої людини, незалежно від того, чи це шлях страждання, горя, смутку, болю, відчаю чи радості, щастя, задоволення. З огляду на це С.Кіркегор виявляє й екзистенціальний сенс феномена «заслуги». Для нього «заслужити» – означає кінцеву статичну оцінку, результат чогось, тоді як віра, любов, милосердя – розуміється ним в якості постійної дії, що виявляється лише в динаміці, в русі. Тому й «заслужити спасіння», на думку данського мислителя, неможливо.

мку 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 у бік науки, а на швидкий шлях до нігілізму, вимощений благими намірами інтенційного аналізу» [9, 151]. Таким чином, цілком схоже на те, що й М.Вестфаль був уважнішим і проникливішим читачем С.Кіркегора, ніж Е.Левінас.

Наступна праця М.Вестфалья, що є предметом нашого аналізу, «Становлення самості: інтерпретація Кіркегорової «Заключної ненаукової післямови» [5] стала чи не найгрунтовнішим дослідженням творчості данського філософа в США. У книзі детально розглядаються й аналізуються наступні питання: місця та значення праці «Заклучна ненаукова післямова до «Філософських крихт» у творчому доробку С.Кіркегора; специфіка використання автором псевдонімів та «непрямої комунікації»; критики С.Кіркегором об'єктивного ідеалізму Гегеля; стадії людського існування («екзистенції») – естетична, етична, релігійна; пошуки «істинного християнства» та справжньої суб'єктивності; відмінності між «релігійністю А» та «релігійністю В»; феномен «релігійності С», вплив ідей С.Кіркегора на постмодерністську філософію тощо.

Коментуючи праці С.Кіркегора, 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.Вестфалю ближчими за «постмодерністським» духом 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.Кіркегора та Е.Левінаса), ніж представників постмодернізму (як нового ніцшеанізму) – Мішеля Фуко і Жюльєна Дельоза. Останнім, на думку М.Вестфалю, ґрунтовніше варто було б вивчати С.Кіркегора, зокрема його працю «Заклучна ненаукова післямова до «Філософських крихт»». Тоді, як вважає М.Вестфаль, вони зрозуміли б, що самість є метою, а не вихідною передумовою людського існування. Таким чином, Кіркегорів «індивідуалізм», як це стверджує американський дослідник, необхідно розуміти і як засіб, і як стійкість супроти помилкового колективізму сучасності. Центральною темою праці М.Вестфалю є і аналіз ролі С.Кіркегора як батька-засновника екзистенціалізму, дослідження впливу його ідей на екзистенціальну філософію і теологію початку та середини ХХ століття. Дослідник виявляє як глибоку подібність поглядів данського мислителя, так і глибоку розбіжність його ідей з головними мотивами постмодерністської філософії кінця ХХ ст. Але, «як такий, він заслуговує того, щоб бути партнером у діалозі з ними» [5, 3], – стверджує американський філософ.

Доволі цікавим є Вестфальове тлумачення практики застосування данським філософом псевдонімів і екстраполяції цього феномена на сучасну філософію. Він порівнює те, що С.Кіркегор говорить про авторство зі «смертю автора» – мотивом французького постмодернізму, зокрема з ідеями Ролана Барта, Мішеля Фуко і Жака Дерріди. Відповідно до його точки зору, зміст тексту (досвід автора і намір виразити це) фіксується перш, ніж він його напише, і в самому тексті зафіксовано особистість до його інтерпретації. Це виражається у русі від авторського досвіду до тексту, щоб аналогічно відтворений

302

досвід читача рухався до моменту, зовні пов'язаного з наступним моментом [5, 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.Кіркегор, і М.Гайдеггер, і Ж.Дерріда, і радикальні кантіанці, для яких неминуче тимчасовість є трансцендентною, прагнули охопити обрій скінченності усього людського досвіду [5, 11]¹. Однак, на думку американського філософа, надзвичайно обмежена спроможність автора контролювати процес спілкування є водночас і структурною необхідністю і особистим вибором; це «свідоме викреслювання», свого роду безкорислива архітектоніка, в якій автор, не будучи насправді Богом, охоче погоджується грати роль Бога інакше при зустрічі обличчям до обличчя тексту і читача. Для нього, відносно французів, проблема авторства буде насиченою теологічно від початку і до завершення [5, 12].

Така позиція, на думку М.Вестфалья, відповідно до ідеї С.Кіркегора, 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 – його псевдоніми стають засобом, який віддаляє автора від його текстів і акцентує увагу на його ролі інтерпретатора, а не на походженні змісту. «До висновку, що він є (спів)читачем власних праць, Кіркегор додає висновок, що читач є (спів) автором цих текстів. Як з Гадамером і французами, читач отримує можливість брати участь у формуванні змісту тексту. Виявляється, що дистанціювання автора від тексту є засобом досягнення дистанціювання автора від читача, залишаючи при цьому читача наодинці з текстом» [5, 14].

У своїх міркуваннях М.Вестфаль спирається також і на думку Грегора Маланчука, Говарда і Едні Хонгів, які доводять, що «жоден мислитель і письменник будь-коли не намага-

¹ У цих поглядах Вестфаль посилається на праці Джона Капуто [1].

лися так, як до цього прагнув С.Кіркегор, 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 Кіркегора, «особистою актуальністю» автора [5, 15].

Таким чином, М.Вестфаль обґрунтовує тезу про те, що використання данським мислителем псевдонімів як форми дистанціювання автора від читача не можна розуміти буквально. Адже С.Кіркегор, на його думку, прагне дистанціювати автора від читача не лише для того, щоб відокремити людину від натовпу, світськості своєї доби, а й для того, щоб 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.Кіркегор 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 відчують, 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 [5, 16].

Американський представник екзистенціальної теології стверджує, що С.Кіркегор розуміє авторство як напружену богословську проблему, яку, натомість, Р.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.Кіркегор і згадані постмодерністи цей зв'язок інтерпретують по-різному. Останні виходять з картезіанської тривоги щодо достовірності та контролю в якості головних джерел ідеї авто-

ра 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.Кіркегора, 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.Кіркегор цю дилему, на думку Вестфаля, вирішує завдяки використанню псевдонімів відомих біблійних персонажів.

Оскільки Кіркегорова теорія стадій також впливає безпосередньо з усієї сукупності псевдонімів авторства, це дає йому підставу зробити подвійну заяву, що сенс людського існування (подорожі від народження до смерті) закладено в самій людській природі і його мета – відкриття і реалізація своєї справжньої самості [5, 21]. Тому, на думку М.Вестфаля, Кіркегорівський «екзистенціалізм» авторства несумісний із сартровим передуманням існування сутності і його висновку про те, що норми є завжди похідними від вибору людини. Це особливо зрозуміло у «Хворобі до смерті», де терапевтична позиція явно передбачає нормативне розуміння людської природи [5, 31].

Аналізуючи Кіркегорівську діалектику існування, зокрема три стадії існування: естетичну, етичну, релігійну, М.Вестфаль, посилаючись на данського мислителя, підкреслює, що «етична сфера існування є лише перехідною сферою, і, отже, його найвищим 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 мі-

шок із золотом, а включає покаяння, для якого спеціально створено безмежний простір, і, як наслідок, постає релігійна суперечність: бути самотнім на 70000 морських сажнів морської води і все ж бути щасливим [5, 21].

Праця С.Кіркегора «Страх і трепет», вважає М.Вестфаль, є основним текстом, в якому описується перехід від етичної до релігійної стадії людського існування, і порушується проблема не так особистісного, як колективного покаяння. У випадку з Авраамом та принесенням ним свого сина Ісаака у жертву постає нерозв'язана суперечність 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. Безперечно, християнство не передбачає принесення в жертву дітей, але тут йдеться, 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 змогти 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» [5, 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.

В інший своїй праці, у «Заклучній ненауковій післямові...» С.Кіркегор, як стверджує М.Вестфаль, вже ставить питання не про істинність християнства, а про особисте ставлення до християнства. Тобто данський мислитель «об'єктивне питання» істинності християнства неначе «виносить за дужки», зосереджуючись, натомість, на «суб'єктивному питанні» індивідуального ставлення до християнства і християнської віри, зокрема.

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

Задовго до Е.Гуссерля та феноменологічного руху XX століття С.Кіркегор 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. Водночас, описуючи власну занепокоєність як «суб'єктивне питання», С.Кіркегор, як стверджує М.Вестфаль, дає зрозуміти, що його воля, наміри, заповіт – полягають у площині екзистенційної та 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?» [5, 45].

Розмірковуючи над текстом Листвичника та непрямою формою звернення С.Кіркегора до читачів, М.Вестфаль не може остаточно зрозуміти і те, ким саме у даному разі виступає данський мислитель більше: представником релігійного мислення чи справжнім філософом? І скажемо прямо. Тут справді доволі не легко проводити лінію поміж філософією і нефілософією. Тим не менш для самого М.Вестфалья два факти є очевидними. По-перше, те, що С.Кіркегор, під псевдонімом св. Іоана Листвичника, не пише для кожного. Ті, для кого Хри-

стіянська 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, щоб прочитати його книгу. По-друге, як занотовує М.Вестфаль, не кожний читач, і навіть якщо він має науковий ступінь доктора філософії, знайде проблему (по-справжньому філософську проблему¹), зумовлену у цій праці С.Кіркегора. Для самого М.Вестфалю, якщо твори С.Кіркегора і є справді філософськими, так це тому, що вони порушують питання, які були головними й у творчості Сократа.

Кіркегор є категоричним супротивником будь-якої об'єктивістської теорії, особливо коли вона торкається питання співвідношення віри і знання. Але, на думку М.Вестфалю, йому вдається зробити особливий поворот у цій темі своїм твердженням про те, що «віра буде скасована у вічності». Це означає, вважає М.Вестфаль, що природа віри безпосередньо пов'язана з тимчасовою структурою людського існування, і що втеча від діалектичної напруженості тимчасовості є спробою втекти від людської ситуації, бо за умови негараздів у ній гірше удавати, що все гаразд [5, 51]. С.Кіркегор зосереджується і на іншому аспекті цієї проблеми, а саме – на несумірності віри як нескінченного, особистого, пристрасного інтересу зі спекулятивною думкою. Таким чином, повторює М.Вестфаль за С.Кіркегором, якщо хтось говорить, «що він буде своє вічне щастя завдяки спекулятивній думці, він сам собі суперечить комічно, бо спекулятивній думці у своїй об'єктивності, абсолютно байдуже до його, мого і вашого вічного щастя» [5, 54].

Питання С.Кіркегора не пов'язані зі звичними режимами опрацювання інформації, які диктують людині її інстинкти і звички, нахили і прагнення, а радше стосуються проблеми

¹ У даному разі М.Вестфаль припускає можливість того, що для деяких філософів розмірковування С.Кіркегора, невіддільне від біблійних мотивів, може видатися таким само неприйнятним та незрозумілим, як і для нього самого є нудною теорія ймовірності.

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.Ш.*), очевидно, є актом індивідуального привласнення, який відрізняє суб'єктивність від об'єктивності і непрямую комунікацію від безпосередньої комунікації. Водночас, Кіркегорова рефлексія спрямована на слухача, який повинен відсторонитися від звичайних процесів обробки інформації і вирішити, як реагувати на цей виклик.

Таким чином, на думку М.Вестфалю, розмірковування С.Кіркегора стосуються питання «еквайрингу [універсального змісту повідомлення] в ... духовному началі», оскільки «воно передбачає внутрішній зв'язок повідомлення та комунікатора і надає комунікатору в його існуванні можливість особистого ставлення до ідеї». «Ми, можливо, будемо здивовані, коли прочитаємо «комунікатор» замість «посередник», але якщо «ідея» в питанні має релігійне значення, вона поміщає як мовця, так і слухача, в питання. Ось чому Сократ наполягав, що він насправді не вчитель, а рівний серед учнів, їхній побратим» [5, 64], – зауважує американський мислитель.

Ця подвійна динамічність рефлексії, спочатку від індивідуальності та приватності до універсальності та публічності, а потім назад до замкнутості у своєму духовному світі, де особисте привласнення має місце, знаходить своє відображення, як це доводить М.Вестфаль, у відомому переосмисленні та реапропріації феноменології Е.Гуссерля Морісом Мерло-Понті. Е.Гуссерль наполягає не лише на тому, що феноменологія є наукою, а й на тому, що це – ейдетична наука. Рух від факту до сутності є фундаментальним, і феноменологічна інтуїція – інтуїцією сутності (*Wesenserschauung* – «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, якщо припинимо ототожнювати його (сприйняття) з актом покладання світу, з інтересом до того у ньому, що нас обмежує, не відступаючи від нашої залученості¹, яка, таким чином, сама по собі з'являється як спектакль, без переходу права з факту нашого існування в його природу (сутність), від *Da-Sein* до *Wesen*» [5, 65].

Можна собі уявити, – пише у цьому зв'язку М.Вестфаль, – як нервово Листвичник слухав би опис того, як наша зацікавленість і наша залученість «з'являються як спектакль» 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 в досягненні 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 означитися з і *здобути перемогу над його фактичністю*.

Якщо сутність не мій об'єкт, це тому, що пізнання себе

¹ «Якщо Гуссерль, досліджуючи проблему сприйняття, все ще прагне до того, щоб зайняти позицію «чистого спостерігача», то для Гайдеггера саме це сприйняття «не є самостійним розглядом і вивченням речей, але виникає в конкретному практичному обходженні з речами». Згідно з М.Гайдеггером, будь-якій споглядальній позиції передусє неясна, непевна усвідомлювана, практична залученість у поводження зі світом речей. Цю наперед задану залученість М.Гайдеггер експлікує в концепції передрозуміння... 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» [11].

або ознайомлення із собою не є самоціллю, а засобом досягнення переваги над мною 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» [5, 65].

Для М.Вестфалю, який у цьому є послідовником С.Кіркегора і М.Мерло-Понті, вибір кожної людини має бути, насамперед, особистісним, відповідальним вибором. Саме це забезпечує кожного від «спроб перестати бути людиною».

М.Вестфаль обережно й доволі критично сприймає рецепцію Кіркегорових ідей в екзистенціалізмі, навіть коли М.Гайдеггер позначає *Dasein* як існування (екзистенцію) і каже, що «суть *Dasein* полягає в його існуванні». Американський мислитель розмірковує над тим, що пов'язує Листвичника з такими «екзистенціалістами», як Ж.-П. Сартр, М.Гайдеггер, і Карл Ясперс. М.Вестфаль стверджує, що всі вони роблять технічний термін з поняття «існування», яке ввів данський мислитель. Але кожен з них робить це по-своєму, відмінно від інших. С.Кіркегор, на думку М.Вестфалю, вводить поняття «існування» як філософська 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 особою».

Ця особистість у Данця є «темпоральною самістю», яка *«постійно перебуває в процесі становлення, тобто, бореться»*. «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 у *Симпозіумі*, де «Брак і Надлишок (думки. – С.Ш.) породжують Ерос, сутність якого складається з обох. Але що є існування? Це – дитина, яка була зачата нескінченним і скінченим, вічним і тимчасовим, і, отже, постійно бореться» [5, 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 із 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, і виділяє 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 Кіркегорова думка може бути руйнівною для нашого постмодерністського самозаспокоєння його нагадуванням про наявність нескінченно-го 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 не має. Власне С.Кіркегор, як стверджує американський дослідник, і звинувачує гегелівську систему у тому, що вона була завершена «без етики» [5, 83]. Зрештою, існування в Кіркегоровому розумінні (як тимчасової суб'єктивності людської самості) унеможливорює гегелеву сис-

тему існування (як тотальної реальності). Такий екзистенціалізм С.Кіркєгора, на думку М.Вестфаля, 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 [5, 91].

Щоправда, Кіркєгор розуміється ним як особливий тип постмодерніста, особливо в контексті поставленого запитання: «Для кого ж система існування є неможливою й неприйнятною?»

Сучасні постмодерністи, наголошує М.Вестфаль, часто-густо 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 засвідчують, 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.Кіркєгора, 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» [5, 92]. Для М.Вестфаля ці висновки данського мислителя свідчать про те, що С.Кіркєгор у даному випадку є не так християнином, як теїстом, і у його поглядах постулюється наша нездатність оволодіти і головувати над існуванням.

Неабиякий вплив на розвиток сучасної філософії і теології, на думку М.Вестфаля, мали й релігійно-етичні погляди С.Кіркєгора. Це стосується і концепції самого М.Вестфаля, для

якого об'єктивність – естетично спекулятивна, а суб'єктивність – етично релігійна. Переймаючи основні положення етики данського мислителя, М.Вестфаль дотримується думки, що Бог є джерелом морального зобов'язання, а релігія, з одного боку, виступає передумовою етики, а з іншого – етика є передумовою релігії. В онтологічному порядку Бог приходить першим, трансцендентно передуючи етичному. Разом вони визначають сутність суб'єктивності [5, 105]. Однак «суб'єктивність не є видом терапії, який лікує об'єктивно» [5, 111].

Таким чином, на думку М.Вестфалья, С.Кіркгор не заперечує ні систему, ні всесвітньо-історичну перспективу, тільки наявність цих способів пізнання для людини, існування якої обмежене тимчасовістю. Тобто, данський мислитель не заперечує вічну істину як тотожність мислення і буття, тільки присутність такої істини для людини, чие справжнє існування перебуває завжди в дорозі, в становленні. «Як Кант перед ним і після нього Дерріда, – стверджує М.Вестфаль, – Листвичник знаходить радикальну тимчасовість людського становища, щоб вона стала перешкодою для абсолютного знання» [5, 115].

Установку Кіркгоровської теорії, 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 край важливим виміром людського життя, винятковим, коли теорія істини застосовується як суб'єктивність [5, 116].

У подальшому М.Вестфаль ці кваліфікаційні ознаки Кіркгорової теорії співвідношення «істина – суб'єктивність» охарактеризовує як сатиру, як притчу, як визначення, як портрет. Для С.Кіркгора утвердження об'єктивної істини може бути ознакою не лише осудності, а й божевілля. У 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 данського мислителя, слугують підтвердженням того, що істина також криється в людській суб'єктивності, але не в якості даності, а в якості підстави до постійного становлення («вічний процес становлення є невизначеністю земного життя, в якій всі впевнені»). Тому власне істина відображена в особистому портреті.

Стоїчна етика, як це доводить М.Вестфаль, уже спиралася на спостереження, що деякі речі перебувають у нашій владі, тоді як інші – ні. Мета невизначеності полягає, на думку С.Кіркегора, 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, мою приналежністю до вічності – з іншого. Саме цю напругу С.Кіркегор має на увазі при описі людської самості як синтезу тимчасового і вічного. Американський мислитель, слід за С.Кіркегором, розвиває думку про те, що сократичне невігластво – «аналог віри», або, конкретніше, «аналог категорії абсурдного». М.Вестфаль стверджує, що С.Кіркегор використовував терміни «парадокс» і «абсурд» як цілком взаємозамінні. Однак, на противагу сократівському парадоксу (який при зустрічі з немислимим застосовував іронію та невігластво)¹, християнський парадокс розглядається С.Кіркегором у контексті двох понять: втілення і гріха. Християнство у даному випадку з його заклопотаністю гріхом як

¹ Посилаючись на С.Кіркегора, М.Вестфаль доводить, що «іронія виконує санітарну функцію, рятуючи душу від відносності» [5, 178]. «... корінь сократичного невігластва (як це розуміє Листвичник) полягає не в надприродній здатності виявляти формальні протиріччя там, де інші не помічають їх, а у дивній здатності 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» [5, 182–183].

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, дають можливість вічній істині з'являтися на галявині нашого розуміння [5, 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.Кіркгера, 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 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») [5, 124].

Американський мислитель зазначає й те, що «Листвичник зацікавлений у 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?»» [5, 127].

М.Вестфаль розмірковує й над тим, як саме співвідноситься поставлене С.Кіркгером питання з людською свободою. Зокрема відзначає, що хоча поняття «свободи» є одним з основних у філософських поглядах Р.Декарта, Ж. П. Сартра і С.Кіркгера, лише останній з них розміщує елемент етично-релігійної відповідальності в його основі [5, 142]. Сьогодні, на думку М.Вестфала, не лише філософи та теологи, а й більшість

пересічних людей забувають про Кіркегорівське 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, данський мислитель здійснив аналіз релігійного пафосу і пристрасті, запропонувавши феноменологію релігії як таку, в якій сам автор і його читач перетворилися на феноменологічних спостерігачів. С.Кіркегор у своїх працях робить ставку, насамперед, не на розум, а на уяву і почуття, які дають можливість 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.Вестфалю 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 відмінність між естетичним та етичним. Він прагне підкреслити відмінність між естетикою і екзистенціальним пафосом і, що релігійне, насамперед, є тим, що пройшло через етичне [5, 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.Вестфалю, сьогодні й зловживають більшість представників постмодернізму.

Первісним вираженням екзистенціального пафосу, як доводить М.Вестфаль, є страждання. Його зазвичай тлумачать негативно. Але Кіркегорівська діалектика негативного – позитивного розуміється багатьма дослідниками буквально. Феноменологія релігійного страждання та інтенсивна сатира на ду-

ховенство справді підкреслюють негативний бік релігійного життя. Але С.Кіркегор робить це не тому, що він заперечує позитивне, елемент благополуччя і зміцнення, а тому, що він підозрює торжество спекулятивного над діалектичним у дискурсі і гегельянців, і данського духовенства, дискурсу, призначеного зняти напруженість між негативним і позитивним [5, 163].

Відповідно до інтенцій данського мислителя, усе людське життя має спонукатися ідеєю вічного щастя як найвищою метою. Абстрактне «існування» передбачає життя в естетичній або спекулятивній сфері, «існування-дитинство» – життя в етичній¹. Проте, щоб перейти до життя в етико-релігійній сфері, нагадує М.Вестфаль погляди С.Кіркегора, 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» [5, 174].

Як вже зазначалося вище, С.Кіркегор вводить у праці «Заклучна ненаукова післямова до «Філософських крихт»» поняття «релігійності А», якій притаманні пафос та іманентність, і «релігійності В», якій характерні діалектичність та трансцендентність. Тут М.Вестфаль, цитуючи С.Кіркегора, 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» [5, 186]. Самогубство для обох мислителів означає смерть, яка утверджує самовпевненість, характерну етичній сфері. Утім, вона залишається іманентною, оскільки не припускає для себе жодної

¹ «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» [5, 186], – доводить М.Вестфаль.

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 й усі засоби зв'язку з нею обрізуються. 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» [5, 186].

Аргументи данського мислителя М.Вестфаль дещо конкретизує. Він зазначає, що «іманентність переважала в Едемському саду, де можна було Адаму і Єві зустрітися з Богом вічна-віч. Метафізика присутності не теорія, а щоденний досвід. Втіленням релігійності А є сократична реалізація втраченого раю. Тут вже не можна зустріти Бога вічна-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 найменш я є все ще там (іманентність)» [5, 187].

Таким чином, Кіркегорівська «релігійність Б», на думку М.Вестфаль, 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. Від 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 при-

сутності, вона відмежовує себе від Бога, з яким, по суті, пов'язана.

У наступному формулюванні, зазначає М.Вестфаль, Листвничник знов руйнує відмінність між етичним і «релігійністю А». Віра, що конститує «релігійність Б», «є абсолютно унікальною сферою, яка, як це не парадоксально з естетичної і метафізичної точок зору, підкреслює реальність [конкретну реальність існуючої самості] і, як це не парадоксально з етичної точки зору, підкреслює реальність іншої людини [Бога в часі], не своєї». У цьому і полягає відмінність, яка рішуче пориває з іманентністю (і з метафізикою присутності). Це не відмінність між ідеальністю та реальністю або вічністю та часом. Це відмінність між божественною особистістю та людською особистістю, коли особиста дружлюбність створення віддаляється від ворожості гріхопадіння [5, 187].

А метою С.Кіркегора у «Заклучній ненауковій післямові до «Філософських крихт»», як занотовує М.Вестфаль, й було бажання «відрізнити, і таким чином, захистити християнство від двох безрозсудних факсиміле: гегелівської спекуляції і традиційної релігійності, яку він називає дитячою. Обидві презентують себе в якості найвищої форми християнства, але і являють собою «зручну безпеку, на підставі якої люди вирішили зробити буття християнина і буття людської істоти синонімічними». Як наслідок, «майже нічого не відомо про роботу внутрішньої спрямованості (заклопотаності своєю внутрішньою, духовною сутністю) в становленні і продовженні бажання бути християнином» [5, 190].

Як стверджує М.Вестфаль, більшість дослідників творчості данського мислителя вважають «релігійність В» кульмінаційним моментом у його дослідженні релігії та християнства, зокрема. Але такі припущення, на думку американського мислителя, є не лише не справедливими, а й свідчать про ігнорування і недбале прочитання ними «другого авторства» С.Кіркегора. Адже крім 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 данського мислителя для самого М.Вестфалья є край важливою. На його думку, апостольську заповідь «Діточки, любімо не словом, ані язиком, але ділом та правдою!» (1 Івана 3:18) С.Кіркегор 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 [5, 196].

Для М.Вестфалья «прихована сутність залишається, але вона телеологічно призупинена у зовні видимих справах любові» [5, 197]. Це і є для нього тлумачення біблійної релігії, яка виходить за рамки Листвичника. М.Вестфаль називає це «Релігійністю «С»». Крім 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, що «Релігійність С» включає не лише проповіді та приватну благодійність, а й спонукає творити любов, яка є справжнім покликанням для християнина і реальною загрозою для можновладців. У «релігійності Б» особлива

християнська внутрішня спрямованість успадковується від Христа як парадокс, в який можна вірити. У «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 [5, 198].

Отже, аналіз М.Вестфалем значущості ідей С.Кіркегора у наш час відкриває нові можливості інтерпретації зв'язку поміж модернізмом та постмодернізмом у 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 в існуванні за допомогою «екзистенціальної маєє тики» та Духу, який спрямовує нас до істини духовного переродження, заперечення безпристрасної об'єктивності й розуміння людини як пристрасної, де найвищою пристрастю є віра, вимірювана абсурдом і парадоксом, в якості предмету дослідження С.Кіркегора формує й спрямування дослідницьких інтенцій М.Вестфалю, який у порівняльному аналізі позицій «Великого Данця» та Е.Левінаса доходить висновку про те, що ставлення людини до себе, божественність й духовність, закладені в ній, які традиційно в антропо-онтологічному вимірі представлялись в 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» феномена спокути Ісуса Христа, смиренності й приниження остан-

322

нього в якості взірця для віруючих. Порівняльний аналіз екзистенціальної етики С.Кіркегора 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.Гайдеггера і критиці С.Кіркегором 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 Кіркегорового принципу, відповідно 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 спробу типологізації сутності релігійного мислення, де релігійністю «А» позначається релігійність за часів античності (або «сократична духовність»), релігійністю «В» – релігійність, заснована на християнській вірі, та релігійністю «С» – новітній тип релігійного вірування, що розглядається в якості теологічного виявлення прихованого внутрішнього сенсу релігійності як загального феномена та «цілеспрямованого призупинення релігійності «В»».

Продовжуючи лінію порівняння ідей Гегеля – Левінаса – Барта – Фуко – Дерріди, з одного боку, та С.Кіркегора – з іншого, М.Вестфаль виокремлює низку суттєвих особливостей їхніх концепцій, які значно впливають на розвиток та функціонування сучасного релігійного мислення. Зокрема, екстраполюючи практику застосування Кіркегором псевдонімів на постмодерністську концепцію «смерті автора», М.Вестфаль фіксує переваги Кіркегорового стилю, або методологічного підходу у релігійному мисленні над концептуальними поло-

женнями, або ж висновками та ідеями Р.Барта, М.Фуко, Ж.Дерріди та інших постмодерністів. Кіркегорове дистанціювання автора від читача, його стиль «непрямої комунікації» і боротьби з «апофеозом доби», як свідоме обмеження привілею авторства, що і доводиться американським дослідником, безперечно 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 у собі осіб біблійних персонажів тексту, переживання й відчування граничності їхньої життєвої ситуації у власному мисленні» й кардинально не збігається з ідеями постмодерністів, які розвинули цей концепт у зовсім іншому напрямку. Особиста епістемологічна позиція М.Вестфалі 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.Вестфалі ближчими за «постмодерністським» духом є етичні роздуми Е.Левінаса та постмодерністська теологія Жана-Люка Маріона, і навіть погляди Жака Дерріди (поза їхнім ніцшеанським змістом), ніж ідеї представників постмодернізму (як нового ніцшеанства) – Мішеля Фуко і Жилья Дельоза.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Caputo J.D.* Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. – Bloomington: Indiana University Press, 1987. – 319 p.
2. *Ferreira M.J.* Love's Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard's «Works of Love». – Oxford: Oxford University Press, 2001. – Pp. xi + 316.
3. *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.

4. *Stewart J.* Kierkegaards Relations to Hegel Reconsidered. – New York: Cambridge University Press, 2003. – Pp. xix + 695.
5. *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.
6. *Westphal M.* Positive Postmodernism as Radical Hermeneutics // The Very Idea of Radical Hermeneutics [ed. Roy Martinez]. – Atlantic Highlands: Humanities Press, 1997. – P. 48–63.
7. *Westphal M.* Overcoming onto-theology: toward a postmodern Christian faith. – New York: Fordham University Press, 2001. – 306 p.
8. *Westphal M.* Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 238 p.
9. *Westphal M.* Levinas and Kierkegaard in dialogue. – Bloomington: Indiana University Press, 2008. – 186 p.
10. *Westphal M.* Kierkegaard's Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker). – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company
11. *Летуновский В.В.* Герменевтическая феноменология Мартина Хайдеггера. Метод Dasein аналитики. Смысл и подлинность бытия // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://hpsy.ru/public/x1414.htm> (от 20.07.2015).