

---

*С.Л.Шевченко,  
кандидат філософських наук,  
докторант Інституту філософії  
імені Г.С.Сковороди НАН України*

## **ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ М.ВЕСТФАЛЕМ ІДЕЙ С.К'ЄРКЕГОРА**

Міжгалузевість як діалог між різними дисциплінами є запорукою подальшого розвитку не лише технічних, але й гуманітарних наук. Про це йшлося у вступній доповіді Евандро Агацці на XXIII Всесвітньому філософському конгресі, який відбувся 4–10 серпня 2013 року в Афінах. У лекції Умберто Еко «Деякі зауваження щодо нового реалізму», зачитаній на конгресі та присвяченій Маймоніду, середньовічному філософу, який намагався пояснити і дати нове тлумачення судженням і метафорам, що трапляються у релігійній філософії, ця проблема була висвітлена й на тлі сучасних контекстів. Висловлюючись щодо способів осмислення реальності в контексті постмодерністських уявлень про множинність, поліморфічність новітнього філософського мислення, доповідач також наголосив й на відсутності розуміння того, чим є насправді сьогодні постмодерністська філософія [9]. З огляду на це дедалі актуальнішими постають погляди відомого у світі представника екзистенціальної теології Мерольда Вестфалія і переосмислення ним ідейної спадщини Сьорена К'єркегора. У нього К'єркегор виступає не лише «прабатьком» екзистенціалізму, але й передвісником постмодернізму. В українській історико-філософських думці, за винятком праць К.Райди [10; 11] та Р.Соловія [12; 13], фактично відсутні дослідження з даної проблематики.

М.Вестфаль, більшість праць якого присвячено данському мислителю, продовжує й надалі видавати ґрунтовні й цікаві праці про спадщину останнього. Так, у нещодавно опублікованій книжці «К'єркегорова концепція віри» (2014) М. Вестфаль наголосив на тому, що «релігійність С», пов'язувана ним з ідеями С.К'єркегора, є не чим іншим, як аналогом примату практичного розуму І. Канта, котрий «спирається на віру» [20, 270]. Ця книжка стала й свідченням того, що погляди «Великого Данця» мали вирішальний вплив на формування екзистенціальної теології самого М. Вестфалія, а

К'еркегорові концепції віри та любові – тими наріжними каменями, які заклали фундамент і під Вестфалеву екзистенціальну етику.

Вона є своєрідним підсумком попередніх праць і поглядів М. Вестфалья, присвячених безпосередньо ідеям та спадщині С. К'еркегора. Кожна з трьох її частин названа М. Вестфалем одним із псевдонімів датського мислителя: перша – Йоганнес де Сіленціо («Страх і трепет») [7], друга – Йоганнес Листвичник («Філософські крихти», «Заключна ненаукова післямова до „Філософських крихт“») [2], третя – Анти-Листвичник («Хвороба до смерті», «Вправи у християнстві») [14].

Ще у передмові до загальної серії видання та самої праці (дана книга Вестфалья видана у серії «К'еркегор як християнський мислитель». – С. Ш.) її головні редактори Стівен Еванс і Пол Мартенс підкреслювали, що сучасне постмодерністське мислення завдячує таким елементам К'еркегорової думки, як іронія, непряма комунікація, псевдонімічність, і що дискусія, порушена автором, перетинає традиційну межу між філософією і теологією, і що ця праця «не просто академічний трактат про віру», не лише пропедевтика до розуміння творчості, але й «глибоке концептуальне переосмислення етико-релігійних поглядів датського мислителя в контексті сучасності на теренах США». Редактори цього видання також зауважують, що професійна ерудиція надає змогу М. Вестфалю докладно проаналізувати не лише нюанси К'еркегорового складного і різноманітного авторства (починаючи з аналізу праці «Страх і трепет»), але й порушити проблему особливостей «супер-християнського» характеру думки Анти-Листвичника (під час аналізу його пізніших творів), показуючи при цьому важливу к'еркегорівську максиму про те, що істина повинна бути повчальною [20, VII].

Сам М. Вестфаль вже на перших сторінках свого дослідження концепції віри С. К'еркегора не втомлюється повторювати, що данський мислитель, насамперед, «від початку і до кінця є релігійним мислителем» і, конкретніше, що його твори «мають чітко визначений християнський сенс», а завдання самого автора полягає у пошуку відповіді на запитання: «Як стати християнином в християнському світі?» [20, 3].

М. Вестфаль наголошує також на тому (це він уже доводив у своїх попередніх працях), що С. К'еркегор намагається бути «не вчителем, а учнем» [20, 4] і, радше, «не автором, а читачем своїх книг» [20, 6].

Позитивно оцінює американський мислитель і використання С. К'еркегором псевдонімів, адже саме вони, на його думку, «за-

безпечуючи загальне проблематичне тло у питаннях „Що є християнство?“, „Що означає стати християнином у християнському світі“, урізноманітнюють претензійність цих питань і означають, що ці претензії є когерентними одна іншій» [20, 7].

У своїх працях данський мислитель, як це вважає М. Вестфаль, прагне уникнути герменевтики догматизму і нагадати читачеві про вирішальну відмінність між суб'єктивним і об'єктивним мисленням.

«Страх і трепет» С. К'єркегора, підкреслює М. Вестфаль, не є у традиційному розумінні чисто християнським та богословським твором, в якому викладається вчення церкви й пропонується інтерпретація християнської віри, і навіть не є суто філософським, оскільки й сам С. К'єркегор називає його діалектичною лірикою [20, 15]. А у своєму аналізі критики С. К'єркегором Гегеля М. Вестфаль, посилаючись на Джона Стюарта [1], стверджує навіть і те, що данський мислитель критикував не стільки Гегеля, скільки його послідовників, зокрема Гейберга, Мартенсена, Нільсена та інших своїх вітчизняних гегельянців. Адже Гегель, на думку М. Вестфала, є більшим, ніж просто Гегель. На його думку, він є яскравим прикладом великої частини Просвітницького проекту. І фраза «релігія в межах розуму», як центральна тема або завдання філософії релігії Просвітництва, ще у XVII ст. була представлена Спінозою, у XVIII ст. – Кантом, у XIX ст. – Гегелем [20, 20 – 21], [6].

М. Вестфаль погоджується з данським мислителем і в тому, що «віра є довірою до божественних обіцянок і покірністю божественним повелінням, віра – транспізнавальна, тобто вона передбачає повністю особистого Бога» [20, 26]. Якщо, на його думку, для М. Гайдегера життя «означає завжди жити в дорозі, бо це є буттям-до-смерті», для Авраама, – у вірі, це завжди означає жити в дорозі, тому що Божі обітниці, навіть частково виконані, ніколи в цьому житті повністю виконаними не можуть бути. Така віра, стверджує М. Вестфаль, є справою всього життя. І лицар нескінченного зречення та лицар віри, на думку американського дослідника, втілюють чесноту та досконалість, яка, мовою Арістотеля, є моральною чеснотою, а не інтелектуальною [20, 29].

Постійне самозречення постає неодмінною умовою такої віри. Це – останній етап перед вірою. Той, хто цей рух у своєму духовному житті не зробив, – не має справжньої віри. Авраам абсурдно вважає, що отримає Ісаака назад. І М. Вестфаль акцентує увагу на тому, що сам «Сіленцію неодноразово каже нам, що він не може

зрозуміти Авраама» [20, 85], не може зрозуміти цю його віру, припускаючи, що С. К'єркегор, подібно до св. Павла, вважає, що є «божественна мудрість, яка може з'явитися тільки посеред „техногенної розсудливості“ наче безумство» [20, 89]. С. К'єркегор, стверджує М. Вестфаль, пише про те, що він не може зрозуміти Авраамову віру та поринути з усією впевненістю в абсурд, не тому, що він інтелектуально не розвинений, а тому, що йому не вистачає сміливості й смиренності.

Услід за данським мислителем М. Вестфаль переконує, що впевненість сучасного суспільства в можливості досягнення будь-яких висот завдяки власному розуму є ілюзорною і оманливою. На думку М. Вестфалья, теперішнє покоління (в цьому, до речі, свого часу був переконаний і С. К'єркегор) має зрозуміти, що людина за своєю сутністю є пристрасною і найвищою пристрасною в людині є віра. Та, ця віра зовсім відмінна від будь-яких естетичних емоцій, спонтанного потягу серця й вимірюється такими поняттями, як «абсурд» і «парадокс».

Використання С. К'єркегором сократичної, «екзистенціальної масветики» є для М. Вестфалья актуальним методом для сучасної філософії, теології та педагогіки, який, наприклад, надає учневі можливість розпізнавати правду як таку: «У протестантській теології Дух представлений як вчитель, який буде направляти нас до істини» [20, 129]. Сутність і мета цього методу полягають у тому, щоб послідовник або учень став «новою людиною», яка зазнала «перетворення» через скорботу «покаяння» і трансформацію буття, яку можна назвати «другим народженням» [Цит. за: 20, 133].

З'ясовуючи сократично-кантівські витoki к'єркегорівського мислення, М. Вестфаль зазначає: «Сократична модель пристрасного мислителя полягає у тому, що мова ним ведеться про себе, власну природу і особистість, і це не питання, від якого ми можемо або повинні відмежовуватися в безпристрасній об'єктивності. У зв'язку з цим Кант говорить про мислення, фактично, усіх людей, як таке, що схильне до пристрасностей. Це, принаймні, цікаво. Він пише: «Всі інтереси мого розуму, спекулятивні так само, як і практичні, поєднуються в трьох наступних запитаннях: „Що я можу знати?“, „Що я повинен робити?“, „На що я можу сподіватися?“» І. Кант каже нам, що перше питання є спекулятивним, друге практичним, а третє – і спекулятивним і практичним. Але в його «Логіці» він додає й четверте запитання: «Що є людина?», підкреслюючи, що перші три ґрунтуються на четвертому. Потім він додає, що цікавим у зв'язку

з цим є те, що Листвничник збирається зробити, те, що «філософія повинна ... бути здатною визначити: (1) джерела людського знання; (2) ступінь можливого і корисного використання всіх знань; і, нарешті, (3) – межі дієвості людського розуму. Саме останнє з них є не лише найбільш необхідним, але й найважчим [завданням], яким philodox [8] себе не обтяжує». Це четверте питання руйнує, або, щонайменше, перевищує чітке розрізнення спекулятивного і практичного» [20, 149].

Людська суб'єктивність для данського мислителя, стверджує М. Вестфаль, є неодмінною умовою для християнської віри. «Листвничник – кантіанець, який думає, що різниця між божественним і людським знанням є фундаментальним для філософії» [20, 168]. Вічна істина важлива зовсім не парадоксально сама по собі, а тільки у відношенні до існуючої людини. Виходячи з цього, лікар у своїй роботі має спиратися на новітні наукові знання, але його мета і, відтак, сутність його праці полягає у зціленні. Вчений, на думку М. Вестфаля, має бути водночас і лікарем, і проповідником. «Хороший теолог має поєднувати в собі ролі проповідника і вченого, і в цьому сенсі Анти-Листвничник прагне бути хорошим теологом» [20, 232].

Як вважає М. Вестфаль, працю «Хвороба до смерті» С. К'еркегора, якби вона була написана сьогодні, можна було б назвати швидше «феноменологічною», аніж «психологічною». Адже хоча експозиція його твору в підзаголовку «Виклад 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. К'еркегора, доводить М. Вестфаль, фокусується, насамперед, на відношенні, ставленні людини до себе, божественності та духовності, закладеної в ній. Тобто, предметом аналізу данського мислителя, з одного боку, виступає сама людина як синтез нескінченного і скінченного, тимчасового і вічного, свободи і необхідності, а, з іншого, – сам цей синтез, як відношення між двома полярностями, що його складають, та людське ставлення до нього (його усвідомлення).

Вторгнення вічності в час, зауважує М. Вестфаль, відбулося завдяки Ісусу Христу. Саме сприйняття людиною цього феномену – один із головних предметів дослідження у творчості С. К'еркегора. Для нього, як стверджує американський дослідник, «Ісус втілює „божественне співчуття“, яке перебуває в конфлікті з „людським співчуттям“» [20, 261], і «... важливо те, що Ісус у смиренності й

приниженні є „парадигмою“ або „прототипом“ для віруючого» [20, 270]. Таку релігійність М. Вестфаль і називає «релігійністю С» і вважає, що її має дотримуватись та плекати в собі будь-який віруючий. На його думку, це є по-справжньому центральна тема не лише у к'єркегорівській проповідницькій практиці, але і в таких його працях, як «Справи любові», «Для самоперевірки» і «Судіть самі». Саме тут, підкреслює М. Вестфаль, криється «telos» К'єркегорової філософії релігії, закладений у 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 [20, 270]. І якщо ідеї таких мислителів, як Гегель, Левінас, Дерріда, є важливими для «роботи мислення» М. Вестфалья, то у К'єркегорові він знаходить споріднену душу у набагато більшому ступені споріднення, аніж з будь-яким іншим автором.

Вестфаль визнає актуальність етики С. К'єркегора (яка виходить за межі теології) для сучасності, оскільки вона, на його глибоке переконання, стосується і теперішніх реалій, у яких люди стають тими, ким вони є, або втрачають себе. Божественне повеління любові, яке ретранслюється через Біблію, як це зазначає М. Вестфаль, С. К'єркегор розвинув у мета-етику у своїй праці «Справи любові» (1847). Як пише сам С. К'єркегор про свою працю: «це – християнські роздуми, тому вони не про кохання, а про справи любові» [17, 19]. Згідно з позицією данського мислителя, любов не піддається опису, оскільки «Бог є любов» і Бог незбагнений. С. К'єркегор переосмислює біблійні аспекти духовної любові стосовно еротичної любові і дружби. «У „Справах любові“ він визначає і еротичну любов, і дружбу як форми «любові до себе». Християнська любов, натомість, у його розумінні є любов'ю самозречення, на яких і ґрунтується віра. Тому для данського мислителя любов до себе – огидна. А любов до ближнього – має бути самовідданою [17, 64–66], [3]. В еротичній любові і дружбі як формі «себелюбства», стверджує мисленник, кожен якоюсь мірою любить себе самого. Адже навіть тоді, коли ми любимо друзів і коханців, ми обстоюємо свої інтереси. Крім того, ми розширюємо себе й до одержувача взаємного почуття, тому насправді самі також є частиною об'єкта нашої власної любові. У справжній християнській любові потрібно любити Бога безкорисно.

За К'єркегором, в еротичній любові «Я» визначається як «тіло –

психіка – дух», коханий – також як «тіло – психіка – дух». У дружбі «Я» визначається як «психіка – дух», і друг також визначається як «психіка – дух». Лише в любові до ближнього виявляється власне «Я» (самість), що любить, і визначається просто як дух, і його найближчий як цілком духовний. ... твій ближній, насамперед, Ти» [17, 69]. Тому й любов до ближнього, на думку Данця, є також і «найдосконалішою любов'ю» [17, 77], а той, «хто насправді любить свого ближнього, любить також і свого ворога» [17, 79]. Християнство у повелінні любові, за переконанням Великого Данця, в любові до ближнього підноситься вище відмінностей земного існування. Водночас любов, на його думку, – це виконання Закону Божого й земного (світського).

С.К'еркегор називає також любов справою совісті, адже Бог «міститься в серці кожного по-різному, що є справою совісті; він робить справу серця предметом совісті» [17, 139]. «Любов є справою совісті і, отже, повинна бути від чистого серця і широкій віри» [17, 147].

Співвідносить С.К'еркегор любов і з такими поняттями, як «обов'язок», «вічний борг», «довіра», «надія», «примирення», «милосердя» та ін. Він наголошує на нашому обов'язку любити тих, кого ми бачимо, 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» [17, 220]. А справжня «любов не шукає свого; для любові немає мого і твого» [17, 248]. І лише «тоді, коли у нас є той, хто жертвує, відмовляючись від себе в усьому, ми маємо щирі любов» [17, 250]. І «любов приховує безліч гріхів, бо любов не судить, і любов усьому вірить. ... вона криється у ... прощенні» [17, 268].

Найголовнішим для М.Вестфалю у к'еркегорівській екзистенціальній діалектиці любові є примат милосердя. Сьогодні здебільшого забувають про істинну сутність цього феномену, фактично асоціюючи милосердя з фінансовою щедрістю. Для С.К'еркегора, як це доводить Джеймі Ферейра, головною ознакою милосердя є його невидимість [16, 198], [4]. Розуміючи християнську любов як «чисту дію», С.К'еркегор тлумачить вираження любові в значенні милосердної симпатії також як певну дію. Таке співчуття, стверджує він, не замінить дії; але це дія, яка залучає нас до унікального саморозвитку іншої людини, незалежно від того, чи це шлях страждання,

горя, смутку, болю, відчаю чи радості, щастя, задоволення. З огляду на це, С.К'єркегор виявляє й екзистенціальний сенс феномену «заслуги». Для нього «заслужити» – означає кінцеву статичну оцінку, результат чогось, тоді як віру, любов, милосердя – розуміє як постійну дію, що виявляється лише в динаміці, в русі. Тому й «заслужити спасіння», на думку мислителя, неможливо.

Підрозділ книги «Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу» «К'єркегор: по той бік онто-теологічної любові до Бога» М.Вестфаль ставить після підрозділу «Левінас: по той бік онто-теологічної любові до ближнього» не випадково, свідомо порушуючи історичну взаємозалежність розвитку філософської думки [15]. Справа полягає в тому, що в інтерпретації американського мислителя Левінасове тлумачення відносин між «Я» та «ближнім» виступає неначе пропедевтикою (з одного боку, поясненням, а з іншого – певним результатом) до к'єркегорівської екзистенціальної діалектики. М.Вестфаль звертається до етичного боку «діалогічної» феноменології Е. Левінаса, зокрема до його концепту етичної відповідальності, жалості до іншого, як найважливішої ланки самотрансцендентності (самоперевершення) людської істоти. При цьому він прагне довести евристичну доцільність екстраполяції левінасівського концепту «ближнього» на ставлення до Бога як до ближнього. Тобто він доводить необхідність намагатися «думати про Бога, як про голос, що звертається до нас із небес».

Насправді це є тим самим, що ми знаходимо і в працях С.К'єркегора. Етична трансцендентність Е.Левінаса, як стверджує М.Вестфаль, неначе забезпечує чудову евристику для ознайомлення з ідеями С.К'єркегора щодо релігійної трансцендентності, оскільки трансцендентність має у їхніх працях «одну й ту саму структуру» [18, 202].

М.Вестфаль доводить, що одкровення передбачає асиметричний «Я – Ти» діалог, в якому «Ти» має пріоритет над «Я». Це відчиняє двері до міжособистісної релігійної трансцендентності, в якій пізнавальна вимір з його діалектикою неприхованості та прихованості телеологічно призупинено у відносинах послуху, довіри, боготворіння і співучасті.

Слідуючи в своїх міркуваннях за С.К'єркегором, М.Вестфаль погоджується з ним у тому, що досвід одкровення можливий лише завдяки вірі, яка забезпечує самотренсцендентність перед образом (обличчям) божественної трансцендентності. Віра, як вважав С.К'єркегор, а за ним і М.Вестфаль, не є знанням у тому сенсі, до якого



прагне спекулятивна філософія. Щоб зберегти тасмничість віри як предмета одкровення, на думку М.Вестфала, С.К'еркегор на прикладі жертвоприношення Авраамом Ісаака наводить п'ять способів існування безодні між вірою та знанням. Це:

- 1) віра Авраама є зустріччю з «mysterium tremendum»;
- 2) віра є реакцією на парадокс [5], тобто таким ставленням, яке не піддається розумінню;
- 3) віра як віра «в силу абсурду»;
- 4) віра як форма божевілля (безумства);
- 5) Авраамовий Бог пов'язаний з залученням особистої мовної гри (Авраам не сказав близьким, для чого з сином йде на гору Морія, бо «поклик віри» не має вербального пояснення). І в цьому С.К'еркегор, на думку М.Вестфала, підкреслював саме мовний характер самотності Авраама.

С.К'еркегор, на думку американського мислителя, трактує віру як чесноту, але не як інтелектуальну, а як чесноту моральну, зокрема смиренності і мужності. Ця мужність виявляється через Авраамову готовність переносити емоційну травму, шок і самотність. Страждання, що їх завдає така віра, пов'язані як із мужністю Авраама, так і з його смиренням. Тому сутність віри укорінена не в когнітивній сфері, а у сфері людської свободи.

У розумінні М.Вестфала, Бог Авраама є не просто субстанцією, він схожий на живу істоту, яка мовить, яка прагне одкровення і є не тільки проявом буття Бога, а значно більш фундаментальною його функцією – волею Бога. У цьому зв'язку М.Вестфаль пише і про «інакшість голосу» трансцендентного. Це тлумачення аналогічне К'еркегоровій «непрямій комунікації». Біблійну тезу «віра від слухання, а слухання через Слово Христове» (Рим. 10:17), на думку М.Вестфала, С.К'еркегор міг би переформулювати, як «віра – це, напевно, слух, слух, що вітає голос Бога» [18, 210].

Як у Е. Левінаса, так і у С.К'еркегора, доводить М.Вестфаль, справжню інакшість можна віднайти не в онтології, а в етиці, або ж, кажучи біблійною мовою Листвничника, «не в створенні, а в гріхопадінні» [18, 216].

На думку М.Вестфала, мислення С.К'еркегора функціонує, по-перше, згідно з відповіддю 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, згідно з тезою «Люби свого ближнього, як самого себе» (Мт. 22:37–39).

У контексті цього останнього біблійного положення М.Вестфаль і намагається звести погляди С.К'єркегора і Е.Левінаса до спільного знаменника. Водночас він підкреслює також і певну відмінність між ними. Так, для С.К'єркегора, на його думку, той, хто каже «Я люблю Бога», а сам ненавидить свого брата, той є брехуном [18, 216]. С.К'єркегор, вважає М.Вестфаль, переформульовуючи згадану біблійну тезу, пропонує своєрідний етичний імператив любові до Бога, згідно з яким «Ви повинні любити себе так само, як Ви любите свого ближнього, коли Ви його любите, як самого себе». З цим поняттям «вірного себелюбства», стверджує М.Вестфаль, С.К'єркегор вводить телеологічний гуманізм у свою деонтологію, а це може спонукати Е.Левінаса навіть нервувати. Але таким чином він зберігає повеління і обіцянку, закон і Євангеліє в балансі [18, 216].

М.Вестфаль, з одного боку, критично сприймає розуміння С.К'єркегором самотрансценденції як самозречення, а з іншого – позитивно, тому що самотрансценденція є своєрідним відкриттям власної самості людською істотою. «Інсайт як проникливість, – означає принагідно у цьому зв'язку американський мислитель, – ніколи не має бути відокремленим від відповідальності, метафізика від духовності, трансцендентність від самотрансцендентності» [18, 231].

Отже, М.Вестфаль, намагався через переосмислення морально-етичних витоків екзистенціальної діалектики та теології С.К'єркегора 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 в усіх її проявах – насамперед відповідальною. В цьому й криється, на думку американського мислителя, «супер-християнське» значення к'єркегорівської «релігійності С» та загалом його ідейної спадщини для відродження та збагачення духовності сучасних поколінь.

## ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Докладніше див.: Stewart, J. Kierkegaards Relations to Hegel Reconsidered. – New York: Cambridge University Press, 2003. – Pp. xix + 695.
2. Друга частина містить такі параграфи: 7. «Віра як прийняття одкровення»; 8. «Віра як щаслива пристрасть, що долає злочин»; 9. «Віра як пристрасне присвоєння об'єктивної невизначеності»; 10. «Віра як стрибок і прагнення»; 11. «Віра як прагнення Пафосу, який іде проти розуму».

3. К'еркегорова концепція екзистенціальної діалектики любові до «ближнього» мала значний вплив і на «діалогічну етику» Мартіна Бубера, широко відомого єврейського представника екзистенціальної теології.
4. М.Вестфаль посилається також на цю монографію американської дослідниці етичної спадщини данського мислителя.
5. Насправді Сіленціо стверджує існування трьох форм парадоксу: «Дивовижний Парадокс віри», на його думку, є (1) «парадоксом, що робить вбивство праведним і Богоугодним актом»; (2) «парадоксом, який 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...» [20, 41]
6. «... 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 академічному способах суджень, є нижчим сприйняттям істини і потребує оновлення, тлумачення, виправлення філософією. Це гегелівська версія проекту Просвітництва „релігії в межах лише розуму“ [20, 23], – пише М.Вестфаль. Відповідно до гегелівської мови М.Вестфаль переформулює й к'еркегорівську тезу: «Навіть якщо мислитель міг домогтися успіху в перекладі релігійної Vorstellung у філософське Begriffe, це не означає, що він збагнув віру, розуміючи це, неначе він увійшов до неї або вона увійшла в нього» [20, 25].
7. Перша частина включає такі 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».
8. Під «Philodox» І. Кант розуміє догматичну особистість, закохану у свої власні думки та переконання.
9. Предборська І. «Філософія як запит і спосіб життя»: Інформаційно-аналітичний огляд XXIII світового філософського Конгресу // Філософія освіти. – 2013 – №2 (13). – С. 7 – 23
10. Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення / Костянтин Юрійович Райда. – К.: Український Центр

духовної культури, 1998. – 216 с.

11. *Райда К. Ю.* Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К.: Видавець Парапан, 2009. – 328 с.
12. *Соловій Р.* Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С.133–144.
13. *Соловій Р.* Виникаюча церква. – Черкаси: Колоквіум, 2014. – 328 с.
14. Третя частина містить такі параграфи: 12. «Віра як бажання бути самим собою – перед Богом»; 13. «Віра як одночасність з Христом – за межами злочину».
15. У своїй праці «Левінас і К'єркегор у діалозі» М.Вестфаль зазначає, що познайомився з працями Е. Левінаса після того, як вже понад двадцять років займався С. К'єркегором, і тому змушений був надолужувати втрачене у вивченні Е. Левінаса [19, 1].
16. *Ferreira, M. Jamie.* Love's grateful striving: a commentary on Kierkegaard's Works of love. – New York: Oxford University Press, 2001. – 336 p.
17. *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.
18. *Westphal M.* Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 238 p.
19. *Westphal M.* Levinas and Kierkegaard in dialogue. – Bloomington: Indiana University Press, 2008. – 186 p.
20. *Westphal M.* Kierkegaard's Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker). – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2014. – 294 p.

*Шевченко С.Л. Особливості розуміння М.Вестфалем ідей С.К'єркегора.*

В статті аналізується специфіка концептуального переосмислення етико-релігійних поглядів Сьорена К'єркегора Мерольдом Вестфалом в контексті сучасності, зокрема і в контексті його полеміки з традиційним постмодерністським світоглядом. Розглядається ідейний та методологічний вплив данського мислителя на становлення та розвиток екзистенціальної теології та екзистенціальної етики М.Вестфалья. Досліджується запропонована Вестфалом концепція «релігійності С», в якій примат практичного фактично спирається на віру, яка інтерпретується ним, вслід за К'єркегором, як чеснота, але не в якості інтелектуальної чесноти, а в якості чесноти моральної. Доводиться, що найголовнішим для М.Вестфалья у к'єркегорівській екзистенціальній діалектиці любові є примат милосердя.

*Ключові слова:* теологія, екзистенціалізм, постмодернізм, «релігійність С», віра, любов.

*Шевченко С.Л. Особенности понимания М.Вестфалем идей С.Кьеркегора.*

В статье анализируется специфика концептуального переосмысления этико-религиозных взглядов Серена Кьеркегора Мерольдом Вестфалем в контексте современности, в том числе и в контексте его полемики с традиционным постмоденистским мировоззрением. Рассматривается идейное и методологическое влияние датского мыслителя на становление и развитие экзистенциальной теологии и экзистенциальной этики М.Вестфала. Исследуется предложенная Вестфалем концепция «религиозности С», в которой примат практического фактически опирается на веру, которая интерпретируется им, следом за Кьеркегором, как добродетель, но не в качестве интеллектуальной добродетели, а в качестве добродетели моральной. Доказывается, что главным для М.Вестфала в кьеркегоревской экзистенциальной диалектике любви является примат милосердия.

*Ключевые слова:* теология, экзистенциализм, постмодернизм, «религиозность С», вера, любовь.

*Sergij Shevchenko Features M. Westphal's understanding of S. Kierkegaard's ideas.*

The article analyzes the specifics conceptual rethinking ethical and religious beliefs Søren Kierkegaard Merold Westphal's in the context of today, particularly in the context of his controversy with traditional post-modernistic outlook. We consider methodological and conceptual thinker Danish influence on the formation and development of existential theology and ethics existential M. Westphal. We study the proposed Westphal's concept of «religiousness C», in which the primacy of practice actually based on faith, which is interpreted by him, following Kierkegaard as a virtue, but as an intellectual virtue, but as a moral virtue. It is shown that the most important thing for Merold Westphal in kierkegardian existential dialectic of love is the primacy of charity.

*Keywords:* theology, existentialism, postmodernism, «religiousness C», faith, love.