

УДК 211,1+261.7

Завідняк Б. Т.  
Український католицький університет

### ТЕОДИЦЕЯ СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА

*Розглядаються філософсько-богословські погляди данського мислителя XIX ст. С. К'єркегора, зокрема: метафізичні погляди. Порівнюються теодицейні розбіжності між позиціями Гегеля і К'єркегора. Розкриваються філософсько-богословські виміри параметрів трансцендентності і з'ясовуються його відносини зі світом і людиною. Крізь призму історіографії висвітлюється роль книги «Твори любові» К'єркегора. Методом герменевтики проводиться аналіз теодицейної думки мислителя в контексті історично-критичних досліджень. Новизна дослідження полягає у з'ясуванні пізнавальної ролі досвіду в обґрунтуванні доказів Божого буття на основі висновків філософсько-богословського осмислення. Трансцендентність розуміється як онтологічна категорія і розглядається в комплексі з ключовими темами християнської філософії, такими як час і вічність, особа і історія, творення і Бог та ін. Проливають світло на становлення доказів існування Абсолюту в XIX ст.*

**Ключові слова:** Бог, Ідеї, докази Божого Буття, онтологія, метафізика, теодицея, трансцендентальний, Істина, споглядання.

*Завидняк Б.Т. Теодицея Сьорена Кьєркегора. Рассматриваются философско-богословские воззрения датского мыслителя XIX века С. Кьєркегора, в частности метафизические взгляды. Сравняются теодицейные расхождения между позициями Гегеля и Кьєркегора. Раскрываются философско-богословские измерения параметров трансцендентности и определяются его отношения с миром и человеком. С точки зрения историографии освещается роль книги «Дела любви» Кьєркегора. Методом герменевтики анализируется теодицейная мысль философа в контексте историко-критических исследований. Новизна исследования состоит в определении познавательной роли мистического-опыта в обосновании доказательств Божьего бытия на основании выводов философско-богословского осмысления. Трансцендентность понимается как онтологическая категория и рассматривается в комплексе с ключевыми темами христианской философии, такими как время и вечность, персона и история, творение и Бог и др. Освещается процесс становления доказательств бытия Абсолюта в XIX веке.*

**Ключевые слова:** Бог, Идеи, доказательства Бытия Бога, онтология, метафизика, теодицея, Истина, созерцание.

*Zavidniak B. Theodicy of Soren Kierkegaard. This article examines Soren Kierkegaard conceptual understanding of the proofs for the existence of God. It also interprets the differences in theodicy between the positions of Hegel and Kierkegaard are compared. It traces the evolution of this theme pursuant to the metaphysical studies of Moderns Philosophy. The concept of God in the philosophy of Kierkegaard is considered by exploring the nature of the*

*relations between the transcendent sphere of God and the spiritual world of the human person. The transcendence is understood as an ontological category, being discussed in connection with the key themes of Christian philosophy, such as time and eternity, person and history, creation and God etc. From the point of view of historiography, the role of the book "Works of Love" by Kierkegaard is highlighted.*

**Keywords:** *The God, Ideas, proofs for God, ontology, Metaphysics, Theodicy, Natural Theology, transcendence, Truth, contemplation.*

**Постановка наукової проблеми.** У філософській історико-критичній літературі сьогодні не часто мають місце дослідження, присвячені доказам існування Бога. Сам факт, що ці докази належать не сучасним науковцям, а класикам філософсько-богословської думки не дивує. Агностична думка Канта вплинула на свідомість науковців ХХ ст., давши поштовх до переосмислення цінності метафізики, а з нею й підірвала пошук підвалини світу. Постає питання переосмислити внесок у теодіцеїну думку філософа ХІХ ст., який вплинув на поставання релігійного екзистенціалізму, запропонувавши свій оригінальний підхід до пошуку доказів існування Абсолюту.

**Аналіз досліджень.** Теодіцейне питання філософії С. К'єркегора досліджували Л. Габріель, В. Грев, В. Дітц, С. Дюннінг, Р. Жоліве, К. Лісманн, П. Роде, В. Рутгенбек, Й. Слок, М. Тойніссен, К. Фабро, А. Феттер, Г. Феттер, А. Фрізман, Б. Биховський, П. Гайденко, А. Дахній, К. Долгов, Р. Кісь, Г. Маланчук, О. Онищук Л. Шестов, та ін. Варто відзначити працю над його дослідженнями і перекладами Корнеліо Фабро. З-поміж вітчизняних дослідників значної уваги внесок у світову к'єркегоріану заслуговує Г. Маланчук.

**Обґрунтування результатів дослідження.** Сьорен К'єркегор (1813–1855) народився в Копенгагені, як він писав у "Щоденнику", "всупереч Божій волі та внаслідок злочину". Зворушлива любовна драма з нареченою Регіною Ольсен (1822–1904), з якою, за її словами, він "зіграв жахливу гру", стала предметом розгляду життя хворобливого молодика, але кмітливого мислителя – протестантського "лицаря віри" і "данського Тертуліана" Через рік після заручин К'єркегор повернув Регіні Ольсен обручку, – чому передували бурхливі зізнання, – і все лиш начебто для того, щоб тільки "зробити дівчину щасливою". П. Роде так охарактеризував цю постать: "Він був чоловіком, якого переповнювало усвідомлення гріха задовго ще до скоєння самого гріхопадіння" [7, с. 91]. Його філософії, мабуть, найбільше підходить назва "досвідне богослов'я" [6, с. 159]. Позиція К'єркегора близька до кантівської, коли і один і другий філософ звільняли місце для віри і витісняли позиції раціонального богослов'я. Проте данський мислитель не визнавав релігії в межах розуму, навіть практичного, бо релігія є основою для моралі, а не навпаки, як вважав Кант. Він раціональним шляхом намагається обґрунтувати віру.

Не варто скидати з рахунків той факт, що С. К'єркегор навчався у пастирській семінарії, читав проповіді в одному з храмів Копенгагена, хоч так і не став пастирем. Його теоретизування не вкладаються у форму звичного метафізичного трактату, а відводять собі скромне місце "філософських крихт" ("Philosophiske smuler"). Стрибок, який сповнює метафізика був йому відомий не з чуток. Тож історики християнської філософії присвячують йому окремі розділи, як, наприклад, Б. Мондін, збагнувши

відношення К'еркегора до метафізики існування [24, с. 467–484]. Проте нас цікавлять теодицейні уподобання мислителя та обґрунтування існування вічної і нескінченної прірви, яка простяглася між Богом і людиною внаслідок існуючого гріха. Від відповіді на причину гріха залежатиме якою буде теодицея данського філософа.

На думку К'еркегора, “Бог не існує, бо Він вічний” [10, с. 35; 1, с. 83]. Вічність розуміється як понадчасове, античасове явище, а не нескінченний час. Вона не має історії, а є щось винятково одне. Час змушений проминати, а вічність є первинне, повноцінне, досконале буття. Дійсність – це внутрішній емоційно-вольовий світ людини (*Innerlichkeit*). *Credo ergo sum* – міг би відповісти філософ всупереч Декарту. Існування є алогічне, його не можна виразити мовою понять, тому що воно постійно постає, тож не існує як даність. Існування – це радше комплекс “категорій”-“екзистенціальій”, що належать до існування виняткових особистих пережиттів. Щоб прийти до себе треба пережити драму нещасної свідомості особистого Я самітника (*synolos*). Поштовх до такого пошуку дає пристрасть, а не рефлектуюче самозаглиблення. Себе можна тільки зробити тим, чим ти є. Це не суб'єктивізм, з його пасткою ідеалізації і конкретизації в понятті, а “стрибок” до християнської релігії. На думку філософа, християнство має перейти в наступ, а не займати оборону проти безбожництва. Немає істини у науковому, об'єктивному значенні, а є тільки Абсолютна Істина, радше “істина-для-мене”. Відповідь на питання: “Що є істина?” – за суб'єктом. “Моя теза полягає в тому, що суб'єктивність, внутрішнє поривання (*Innerlichkeit*) є істина” – писав філософ [13, с. 296]. Істина – мого “вірування”, а не посереднє між *aletheia* (достовірність) і *doxa* (думка). Чим більше об'єктивної правди, тим менше суб'єктивності, а чим менше об'єктивної правди, тим більше з'являється свободи для внутрішнього духовного життя [13, с. 201]. Розум – “гріховний”. Християнство не є інтелектуальним вченням і не потребує доказів: “Об'єктивне пізнання правдивості християнства... неправдиве...” [13, с. 215]. Християнство – це віра. Докази – вороги віри. Віра, яка піддається доказам, перестає бути вірою. Віра – смерть розуму. “Віра – це вища жага суб'єктивності” [13, с. 121]. Суб'єкт не може не обирати між вірою і невірою. Йому дано вибрати те, що вже не треба буде більше вибирати. “Чим більше ризику, тим більша віра” [16, с. 447]. (“Щоденник” мислителя налічує п'ять тисяч сторінок і обіймає двадцять томів посмертного видання [18]. За відкритістю душі записи в щоденнику нагадують “Сповідь” св. Августина” [19]). Ніщо не в силі захитати віру в Бога, жодне існування зла, жодний сумнів, щоб не трапилося – “Вір, за будь-яку ціну!” Віра К'еркегора є вірою в Об'явленого Бога. Він викриває слабкі сторони розумової діяльності раціональними аргументами самої ірраціональної філософії, цурається доказів Божого буття, протиставляючи їм аргумент сильної віри і волевиявлення: “З якою наполегливістю, тратою часу, старанням та прискіпливістю теоретики наших днів намагалися висунути вагомий доказ існування Бога. Проте, наскільки вдосконалюється доказ, настільки він стає все більше недостовірним” [12, с. 143]. “Доказувати буття будь-кого, хто б не стояв перед вами – це безсоромна образа, бо це спроба посміятися з нього” [14, с. 256].

К'еркегор піддає критиці доказ св. Ансельма, бо, на його думку, тут буття підмінене “поняттям” буття. “Коли вже Богові не надавати буття, то неможливо буде й

доказати його існування. Коли ж Він має буття, то вже дарма прагнути це доказати” – зазначав філософ [11, с. 36].

Із прагнення висунути доказ існування Бога, вже саме його буття піддається сумніву і припускається, що Бога немає. Бог – Суб’єкт, а тому підлягає тільки суб’єктивному осягненню в душі віруючої людини: “Бог не зміг би доказати своє існування іншим шляхом, як тільки “побожившись” у цьому. Проте для Нього не існує щось вище, і Йому нема кому присягати” [18, Vd.II, A394.].

Де ж тоді є трансцендентний Бог? В душі того, хто самовіддано вірить у Нього, хто в покорі прибігає до Нього і Йому поклоняється. Таким є теодицейне переконання “або-або” К’єркегора. Згідно з ним, християнство є несумісне з філософією [16, Vd.I, с. 52]. “Коли розум, немов пасажир, що втратив будь-яку надію на порятунок, простягає руки до берега, віра енергійно діє в глибині душі; душа радісно рятується всупереч розуму” [13, 216]. “Завдання не в тому, щоб збагнути християнство, а в тім, щоб зрозуміти, що його не дано збагнути” [16, 326]. А таким є парадокс, який перестав би бути таким, коли б його можна було збагнути. Тож “Віра як парадокс” – ключова теза К’єркегора.

Чому ж тоді є так багато спроб раціонально доказати існування Бога? Вже Гегель наполягав на визнанні того факту, що Бог не може бути “тільки моїм”, не може належати світу почуття, а тому Його існування вимагає доказів з боку розуму [8, Vd.I, с. 27]. Найкращим доказом існування Бога можна вважати той, що зветься: “враження, отримане про це в дитинстві, інакше кажучи, цей доказ можна сформулювати так: це цілком достовірно, бо це сказав мені батько” [16, с. 313–314]. Однак, по-суті, К’єркегор доказує не так існування Бога, як недоказовість віри, що приводить його до порогу сповідання сліпої віри. Для віруючої людини Бог є незбагнений.

Навіщо тоді розум віруючому філософу? Розум, на думку К’єркегора, дає змогу зауважити незбагненне “до якого він відноситься з вірою проти розуму” [14, с. 280]. Розуму не залишається нічого іншого, як переконати себе у власній непереконливості. Ось як про це говорить сам К’єркегор: “Віруючий християнин наділений розумінням і вміє ним користуватися. Він з повагою ставиться до всіх людей, він не намагається переконати нас в тому, що хтось не може стати християнином, бо є позбавлений розумової здібності, проте вірить у християнство наперекір розуму – і саме тому вживає свій розум, – тобто для того, щоб чітко побачити, що вірить він саме всупереч розуму.” [2, с. 609; 15, с. 604].

Ще Рєгіс Жоліве зауважував: “У К’єркегора містицизм із гносеологічної площини переростає у вольову” [9, с. 210–211]. Проте, так можна вважати за умови, що містика взята у широкому значенні слова. Тут безумовна любов до Бога, а її прототипом є біблійний Йов. Найбільше що тільки можна дарувати створінню – це зробити його вільним. Тож не може бути жодних докорів до Творця, бо створіння живе так, як вважає за краще. Навіть страждання може стати добром, коли тільки зробити правильний вибір. Варто терпеливо зносити всі страждання і страхи доти, доки не стане відчутною Божа любов, якій і слід приписати будь-який неспокій душі. Але про яке страждання тут може йти мова? Іншими словами, чому страждання, а не радість від духовності? Феномен страждання у К’єркегора можна прокоментувати як непосильність і неспроможність

осягнути Бога без Нього Самого. Увійти в Царство Бога Отця, обминувши Ісуса Христа – Сина Божого, чії рани і милосердя здатні вгамувати біль страждання. А для сприйняття Божої Любові треба підготувати посуд своєї душі і бути сповненими страждання. Людина яка цього не робить і не усвідомлює потреби в стражданні – негідна пройти вузькою дорогою до Христа, бо Царство Боже “не від цього світу”. Цей *перший* шабель сходження до Бога у К’еркегора можна назвати самовідреченням. *Другий* – це пошук глузду, бо саме страждання не є метою життя. Це життя задля відкуплення від гріха, *стрибок у віру*. Тож або віра, або відчай. Відчай – це невіра в те, що є спасіння. “Страждання – дорога ціна, за яку всемогутній Бог продає людині майбутнє спасіння”, – зауважив Б. Биховський [1, с. 164]. Нехтуючи життям, особа усуває страх перед смертю.

На думку К’еркегора, “велич людини винятково залежить від енергії відношення до Бога в ній самій...” [12, с. 113]. Немічна істота, приймаючи в себе всемогучого Бога сама стає міцною. Особа, яка цього не робить, не прихиляє своє серце до Бога, не є особою. “Самотній індивід, один у всьому світі, один перед Богом” – писав філософ. Тільки відношення і любов до Бога чогось важить, зізнавався він у “Щоденнику” [16, с. 305]. Щоправда, егоїстична любов індивіда до Бога може видатися несумісною з християнством. Проте К’еркегор свідомий того, що Бог є поза світом, простором і часом. “Бути самим собою – бути покірним Божій волі, яка є такою, що ти її обрав по своїй волі перед лицем невидимого і незбагненого Бога” [1, с. 171].

К’еркегор був переконаний, що краща частка – не на землі, і ось чому. Нескінченна якісна різниця між Богом і людиною, і загалом безодня між Ним і створеною природою змусили завмерти філософа перед цією правдою і домагатися відповіді на питання: Як із небес привернути Бога до серця людини? Це правда, що долоні Бога відпустили створіння в ту мить, коли почав існувати час і розпочалася історія існування світу. Але чи станеться так у вічності, що між Богом і людиною запанує рівність, подібна до рівності між паном і слугою? І К’еркегор переконаний, що цього не відбудеться саме тому, що між творцем і людиною стоїть на заваді ця непохитна і суттєва якісна різниця. Жодні поклоніння перед Богом не зітруть цієї різниці.

Чому ж так категорично К’еркегор не хоче погодитися з висновками інших філософів і богословів свого часу, а займає таку радикальну позицію? Коли б вона була обумовлена тим фактом, щоб протистояти Гегелєві чи Шляйєрмахєрові, то її можна сприйняти як чергову “діалектичну гру” просто амбітнішого філософа. Справді, великі німецькі мислителі цю різницю легко усували, аргументуючи це тим, що людина – це ніщо інше, як Абсолют, котрий показує себе через неї – у Гегеля (“Феноменологія Духа”), або – людина – це “відчуття нескінченної залежності від Бога” у Ф. Шляйєрмахєра (“Промови про релігію”). Пантеїстичні системи рівня Спінози теж дають змогу позбутися страху перед феноменом відмінності і жити з Богом в любові, не боячись Його втратити. Так що ж тоді стоїть на заваді позитивно відповісти на це питання і змушує К’еркегора страждати, згубивши своє серце у плині довгих розмислів? Адже він таки визнавав прописну істину правди віри про те, що людина створена на образ і подобу Бога: ще до свого гріхопадіння вона була подібна з Богом, хоч не тотожна Йому.

Черговий парадокс мав би звучати саме так: “між Богом і людиною є абсолютна відмінність, а тому людина є досконалою саме тоді, коли сприймає цю абсолютну відмінність”. Однак про який тоді “образ і подобу” може йти мова? На думку К’еркегора, висловлену ним у “Філософських крихтах”, якщо Бог є тільки в акті творення в непрямий спосіб, і коли індивід заглиблюється в себе самого у внутрішньому світі своєї самоактивності, то йому дано бачити Бога. Невидимість Бога полягає в Його всюдисутності. Ведучи мову про Бога К’еркегор дотримується апофатичного методу, називаючи Його найвищою Ідеєю, яку не можна пояснити нічим іншим, як тільки шляхом самозаглиблення – відкриваючи назустріч Богові своє серце. Він усвідомлює, що внаслідок гріхопадіння прародичів Бога не можна бачити, пізнати і виразити. Внаслідок гріхопадіння розуму не дано правдиво пізнати Бога, розпізнати Його Слова, і навіть звернутися до Нього словами, гідними Його величі. Не слід скидати з рахунків і той факт, що в книгах “Недуга на смерть” та “Поняття страху” мислитель знаходить єдине протиставлення гріхові – віру. Назва книги має відношення до слів Ісуса Христа про недугу Лазаря: “Недуга ця не на смерть, а на славу Божу: щоб Син Божий ним прославився” (Ів. 11:4) [3, с. 98, прим. 1]. Так, віру, а не чесноту, і ця думка відповідає словам апостола Павла в посланні до Римлян 14, 23: “все бо, що не з віри, – гріх”. Без глибокої віри, без гармонійної тиші в серці немає релігійної людини, якій не дано почути Бога.

Образ Божий став втрачений, і це загальна точка зору, яку поділяє лютеранство. Але з образом Божим можна було пов’язувати надії на єдність з Богом, хоч з ним пов’язується ця проблема нескінченної якісної різниці між Богом і людиною. Так ось, із втратою образу, як тоді може людина пов’язувати надію на те, щоб бути як Бог? На думку К’еркегора, ритуальні дії стають тільки ідолопоклонними вправами для людини, яка підігриває віру в те, що зберігає молитовний зв’язок з Богом.

Гріх є тією найбільшою гординею віри в безпосередню і нероздільну єдність людини з Богом, є ще більш гірким плодом, ніж просто визнання *вічної нескінченної різниці* на рівні онтологічної прірви.

І ось настає мить очікуваного просвітку. Віра в Ісуса Христа стирає різницю між Богом і людиною, бо людина відновлена Богом, заново створена, тож про неподібність більше не може бути й мови. Все згладжує Божа Любов.

Сьорен К’еркегор не розпочинав своєї філософії з аристотелівського здивування: “Чому?”, а з відчаю і страху, без яких неможливий, на його думку, духовний ріст віруючої людини. Він зумів непохитні аристотелівські аргументи перелити в м’яку форму риторики. Ось приклад: “Завдячуючи любові Бог у вічності прийняв рішення Об’явитися. Оскільки Його любов є причиною, то так само вона має бути й остаточною ціллю. Було б суперечливо вважати, що Бог, будучи причиною руху, не мав би бути й остаточною ціллю цього руху. Тож слід було б, щоб любов була звернена до учня, а метою послужила б винагорода за неї. Бо тільки в любові відмінне стає подібним, тільки в рівності або єдності є підсумкове вираження, а без досконалого вираження Бог не був би Вчителем; принаймні, причиною, до пошуку якої приступав би учень, який не задовільняється отриманням результату, що є йому під силу” [17, с. 115]. Щоправда, не тільки риторики, а й критики, жартуючи з приводу “діалектики начала”: “Щось майже

дивне: що начало є, а потім воно зникає. Ця справді діалектична заувага перетворилася на свого роду гру, в яку полюбляють загравати в гегелівському товаристві” [2, с. 128]. Міркуючи над “аристотелівським Теосом”, що блаженно проводить час, поринувши в мислення, філософ дотепно зауважував: “Однак для мислителя-теоретика питання про його особисте вічне блаженство просто не може постати саме тому, що його завданням є все далі і далі віддалятися від себе самого, ставати об’єктивним, тим самим немов би поступово зникаючи для себе самого, стаючи лиш умовидною силою спекулятивної думки” [2, с. 71].

Який же висновок можна винести з теодицеїного парадоксу мислителя? По-перше, його раціонально-діалектичний досвід сприйняття світу і Бога дають змогу думати про те, що оправдання потребує не так Бог, як сама людина, бо саме від неї залежить прийняття рішення на користь визнання чи невизнання спасительного Божества. Фактично, філософ усе своє життя вів боротьбу за віру в Христа, чим не нагадує мислителів Нового часу, а навіть чималою мірою контрастує з ними. Можна погодитися з думкою Б. Мондіна в тому, що характер пошуку трансцендентного Бога, християнського виміру, зворушливе і невинне медитативне заглиблення людини, яка “предстоїть” перед Богом, протиставляються іманентизмові, секуляризації та усуненню з життя людини Бога у Новітні Часи [24, с. 481–482]. Як суперечить його екзистенціалізм із духом систематичного богословського екзистенціалізму К. Барта та П. Тілліха, з одного боку, а з другого – світському характеру філософського екзистенціалізму М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра. Такий екзистенціалізм не має нічого спільного з досвідом “зрілої” та самодостатньої людини у кантіанстві, а, навпаки, сприймає його як гріховний. К’єркегор – “конфліктний” філософ і не є зручний для будь-якої офіційної церковної влади. Не кожен богослов, що збудував своє системне богослов’я і хизується науковими здобутками мав би чим до глибин проїняти його серце, бо воно вже було зайняте Христом. Звичайно, його антиклерикальні виступи в останні роки життя не пішли йому на користь, але він її й не шукав. До нього прийшла слава великого мислителя, хоч і посмертно. Він добре затамив Христову науку: не можна служити двом панам. Тож обирав між філософією Нового часу та вірою в Ісуса Христа, між правдивою вірою і «зіпсутим» розумом, між сократизмом і “Нагірною Проповіддю”. На його думку, “філософія прямо веде до християнства”. Ба навіть більше – в людини немає життя без Бога; “вбивати Бога – це найжахливіша форма самогубства, а повністю забувати за Бога – це найглибше падіння людини” – зазначає філософ у творі “Вправління у християнстві”. [20, с. 70]. На таку думку К’єркегора покликається Г. Маланчук: “Себто, якщо людина у своєму житті зрікається думки про Бога, то чинить найжахливіше самогубство або, інакше кажучи, dokonує сама себе в глибокому знеціненні” [23, с. 15; 5, с. 22]. Шкода, що Ніцше не засвоїв цей урок від данця.

У досвіді “Богопізнання через самопізнання” данський філософ нагадує подвиг Григорія Сковороди, який зауважував: “Той, хто знає Бога, – той усе своє розуміє...”.

Але є й ще одна відмінність між лютеранським радикалізмом і радикальним вибором данського мудреця, що можна потрактувати як філософське *novum*. Це той факт, що він не покликається у своїх розмислах тільки на Святе Письмо, а – на неприкрашений і живий релігійний досвід, завдяки якому не наражається на пастки фатаморганного

прогресу цивілізації. Серед думок, викладених у його “Щоденнику” зустрічається наступна: “Святе Письмо – це провідник, а Ісус Христос – дорога”. Що цікаво, пережити різноманітні “ізми” і уникнути страху перед новою техногенною цивілізацією допомагає саме парадокс Христової віри, від якого й залежить спасіння. І коли сучасній людині стає все важче розпізнавати євангельську благовість, – бо її розум поглинають глибини інформативного медіапростору, і він часто безвихідно скутий своїми винаходами, – важче йти вузькою дорогою віри, то тим більшою здається заслуга профетизму і перестороги С. К’еркегора – самітнього “лицаря віри” з Країни Філософів: *бути покірним Божій волі, бо ти її обрав перед лицем Бога.*

Давно зауважено, що К’еркегор вплинув на творчість Рільке, Кафки, Дюренмата, Унамуно, Ясперса, Гайдеггера, Левінаса та багатьох філософів деконструктивізму. До думки “данського Сократа” прислуховувалися й філософи католицизму, особливо Корнеліо Фабро. Переклади Фабро з К’еркегора є блискучими, свідчать про глибоке проникнення в текстологію данського мисленника. Доказом цього є численні вступи, роздуми, примітки та системні покажчики, які можна вважати вікном у світ данського Сократа.

З українців найвідданішим тлумачем думки К’еркегора можна вважати Григорія Маланчука, твори якого вражають широтою і глибиною вдумливого і дослідницького охоплення парадигми філософа [5, с. 189–195]. Вихідець с. Гарбузів Зборівського повіту на Галичині зумів відчитати прозорливі думки данського філософа, що перестерігав людство від відходу від християнства, перед яким лютеранська Реформація “виглядатиме просто жартом” [18, 2А с. 346; 5, с. 24].

**Феномен любові у К’еркегора.** У багатьох своїх творах данський філософ не обминає увагою феномен любові, надаючи йому два виміри: психологічний і Божественний. У першому, людина яка любить іншу намагається зберегти мовчанку в коханні, бо заручини – це вже розголошення мовчанки і втрата значення любові. Про любов між особами ні в кого не має виникати жодної підозри, зауважує К’еркегор у “Щоденнику спокусника”: “Кохання – таємниця, заручини – викриття. Кохання – мовчання, заручини – розголошення” [4, с. 101, 139].

Тут він близький до змісту мовчання в любові у “Пісні Пісень” та містиків.

У другому, більш глибокому вимірі, філософ розкриває потребу любити Бога понад усе, без чого втратиться сам зміст існування. Набути його можна тільки в тому випадку, коли ти жертвуєш своїм життям і вмираєш для світу. Недаремно, мотив жертви супроводжує міркування про рішення Авраама у творі “Страх і трепет”, а мотив зречення світу, це ніщо інше як парафраз із апостола Йоана (1Ів. 2:15–16).

Знайомство із “Щоденником” філософа дає змогу переконатися в тому, що феномен любові у К’еркегора належить до обов’язкових вимог у житті етично-релігійної людини. І тут ще раз можна підкреслити, що філософ не був епігоном лютеранства, і йшов всупереч Канту: “Загалом беручи, Лютер завжди тлумачить любов лише як любов до свого ближнього, так начебто не було також і обов’язку любити Бога. Засадничо Лютер на місце любові до Бога ставить віру, а відтак називає любов’ю любов до свого ближнього” [3, с. 98]. Коли ж людині дано бути сповненою тим змістом, який вона сама



обирає, то жага любові Бога здатна говорити про її нескінченність і, таким чином, запевнювати вічне життя.

“Ми повинні прийняти науку любові від Бога. Він перший нас полюбив, ставши першим нашим вчителем, який навчає нас любити, вчить любити Його” – писав філософ у *Щоденнику* (1833–1855) [7, с. 258].

Перу данського мислителя належить також твір-медитація про цей феномен під назвою: “Діла любові” (*Kjerlighedens Gjerninger*. Перша публікація 29 вересня 1847 р.) [22]. В ньому він вкотре проголошує заклик до сповнення християнського закону (Мт. 19:17) – “істинно любити себе означає любити Бога, любити іншу особу значить допомогти їй любити Бога, або допомогти в любові до Бога” [21, с. 446; 3, с. 93]. Будувати на любові, ось преамбула Євангелія. Без цього все буде марне. Без любові не буде що будувати і не буде кому будувати.

**Висновки.** У міркуваннях про Ісуса Христа христоцентризм К’єркегора вражає своєю ортодоксальністю рівно настільки, наскільки логіка Гегеля у розмислах про Бога – парадоксальністю, чи радше неортодоксальним підходом. В останню мить свого життя К’єркегор міг з певністю сказати: “Я відходжу до Христа, бо до кого ще?”. Тож христоцентрична направленість данського мислителя свідчить про живий досвід пережиття Бога, відхиляючи абстрактні конструкти онтологічної або космо-телеологічної моделі доказів існування Абсолюту. Тим-то й приковує увагу до теодійцевої проблематики творчість К’єркегора сьогодні – пошуком живого пережиття досвіду Бога людиною, яка намагалась апелювати до аргументів серця більше аніж розуму. Тож К’єркегора ще не одне покоління істориків розглядатиме поруч із сучасною філософською думкою, як одного з основних героїв мислительного процесу. Адже й справді, сучасник – це той, хто переживає драму і трагедію свого існування, а значить уроки, засвоєні від К’єркегора не проминуть безслідно.

### Література:

1. *Быховский Б. Э.* Кьеркегор / Б.Э. Быховский. – М.: Мысль, 1972. – 238 с.
2. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. Мимически-диалектическая компиляция. Экзистенциальный вклад Иоханнеса Климакуса / пер. с датского Н. Исаева и С. Исаева / Сёрен Кьеркегор. – СПб., 2005. – 680 с.
3. *Кісь Р.* Теоцентрична антропологія Сьорена К’єркегора і категорія окремішнього індивіда (Антиномії чи взаємозв’язки?) / Р. Кісь // Українська К’єркегоріана. Сьорен К’єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Переклади, документальні матеріали. – Львів: Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 93–103.
4. *Киркегор С.* Дневник обольстителя / пер. с дат. П. Ганзена / Серен Киркегор // Скандинавия. Литературная панорама, Москва 1991. – т. 2, сс. 11–159.
5. *Маланчук Г.* Сьорен К’єркегор та його значення як мислителя / Г. Маланчук // Сьорен К’єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали. – Львів : Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка, 1998. – С. 16–24.
6. *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней, т. 4 / Д. Реале, Д. Антисери / пер. с итал. С. Мальцевой. – СПб.: «Петрополис», 1997. – 688 с.

7. *Rode П. П.* Сёрен Киркегор сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / Петер П. Роде; Пер. с нем., сост. прил. и послесл. Николая Болдырева. – Челябинск: Урал, 1998. – 428 с.
8. *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. – Bd.I. – Berlin, 1932.
9. Jolivet R. Introduction à Kierkegaard. – Paris, 1946.
10. *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. – Bd. II. Übers. von Emanuel Hirsch. – Düsseldorf: Verlag, 1956.
11. *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. – Bd. X. Übers. von Emanuel Hirsch. – Düsseldorf: Verlag, 1967.
12. *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. – Bd. XI-XII. Übers. von Emanuel Hirsch. Düsseldorf: Verlag, 1952.
13. *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. – Bd. XVI, I. Übers. von Hans Martin Junghans. – Düsseldorf: Verlag, 1957.
14. *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. – Bd. XVI, II. – Düsseldorf: Verlag, 1958.
15. *Kierkegaard S.* Concluding Unscientific Postscript, tr. S. Swenson and W. Lowrie. – Princeton, 1944.
16. *Kierkegaard S.* Tagebücher, in 2 Bdn. Ausgew. und übers. von Theodor Haecker. – München, 1953.
17. *Kierkegaard S.* Briciole di filosofia e postilla non scientifica, vol. I. tr. C. Fabro. – Bologna, 1962.
18. *Kierkegaard S.* Papirer / ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr, E. Trosting. – 20 Bde., Köpenhagen 1909–1948; 2 udg. Niels Thulstrup. – Köbenhavn 1968–1978.
19. *Kierkegaard S.* Diario (Papirer, 1834–1855), tr. Cornelio Fabro. tr. antologica; ed. Morcelliana 1980–1983 tr. integrale in 12 volumi. – Rizzoli, 1995.
20. *Kierkegaard S.* Christian Discourses. – Princeton: Princeton University Press, 1997.
21. *Kierkegaard S.* Works of Love // Kierkegaard's writings, vol. XVI. Trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong. – Paperback and eBook, 1995.
22. *Kierkegaard S.* Atti dell'amore. – Bompiani, 2007.
23. *Malantschuk G.* Sören Kierkegaard und seine Bedeutung als Denker. – Dortmunder Vorträge. Heft 64 (1963).
24. *Mondin B.* Storia della metafisica. – vol. 3. – Bologn. ESD, 1998.

УДК 1(191)

*Мілютенко А.В.*

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова*

### **ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕТРОСПЕКТИВА «СМЕРТІ АВТОРА» У ХХ СТ.**

*Стаття висвітлює основні передумови появи та розвитку концепції «смерті автора», звертаючи увагу на історико-філософський та соціокультурний контекст. Першопричиною до появи цього феномену вважається зміна світоглядної парадигми: у класичну дихотомію «мислення-реальність» входить елемент мови, котра стає більше, ніж інструментом на тлі тези про взаємовплив мови та мислення.*

*Автор визначає, що «смерть автора» стала закономірним породженням постмодерної культури, котра розвивалася на тлі руйнування ідеалів та відмови від*