

which is that the basis of every theological theory is the divine revelation in Jesus Christ. In the light of this Revelation three main dimensions of dramatic theology alongside of their basic characteristics are considered: first, the dramatic aspect of interpersonal relations in the Holy Trinity in connection with the creation of man; secondly, the drama of man's salvation through the incarnation and death of Jesus Christ; thirdly, man's drama of free decision-making on responding to Christ's call and discovering his role in the divine drama. The article also analyzes the significance of dramatic theology in the process of overcoming the rationalistic reductions of liberal theology.

**Keywords:** Hans Urs von Balthasar, dramatic theology, freedom, theo-drama, the esthetics, theo-logic, perichoresis, sensory perception, rationalistic reduction.

**Фадеев М. С.,** старший науковий співробітник, Центр дослідження релігії Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова (Україна, Київ), *m.s.fadzev@npu.edu.ua*

#### Драматичне богослов'я Ганса Урса фон Бальтазара

Аналізується драматичне богослов'я в працях Ганса Урса фон Бальтазара. Зокрема розглядається місце драматичної теорії в загальній методологічній спрямованості швейцарського богослова. Підкреслюється, що Х. У. фон Бальтазар в своїй богословській пропозиції відштовхується від загальної з Карлом Бартом початкової позиції, що основою для будь-якого богослов'я є божественне одкровення в Ісусі Христі. У світлі цього Одкровення розглядається три головних виміри драматичного богослов'я враховуючи їх основні характеристики: по-перше, аналізується драматичний аспект в міжособистісних відношеннях у Святої Трійці через зв'язок з творінням людини; по-друге, мова йдеться про драму спасіння людини через втілення та смерть Ісуса Христа; по-третє, мова йдеться про людську драму вільного рішення відповідати на заклик Христа та виявлення своєї ролі в божественній драмі. У статті також аналізується значення драматичного богослов'я в процесі подолання раціоналістичних редукцій ліберального богослов'я.

**Ключові слова:** Х. У. фон Бальтазар, драматичне богослов'я, свобода, теодрама, теоестетика, теологія, перихорезіс, чуттєве сприйняття, раціоналістичні редукції.

\* \* \*

УДК 215

**Стрелкова Ю. О.,**  
кандидат філософських наук, доцент,  
Інститут Реклами (Україна, Київ),  
*yuliya86strielkova@gmail.com*

#### ХРИСТІАНСЬКИЙ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ТА ДІАЛЕКТИКА С. К'ЕРКЕГОРА ЯК ІДЕЙНЕ ДЖЕРЕЛО ДІАЛЕКТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ

Розглянуто визначальні мотиви християнського екзистенціалізму С. К'еркегора, а також парадоксальний характер його діалектики. З'ясовано специфіку впливу творчості данського філософа на традицію діалектичної теології ХХ ст. Розглянуто інтерпретацію філософом суб'єкта та суб'єктивності принагідно до теологічної проблематики. Обґрунтовано тезу про віру як підставу форм вияву універсальної суб'єктивності та екзистування людини. Також позначено напрями впливу корпусу ідей С. К'еркегора на становлення традиції діалектичної теології ХХ ст. у межах компаративного розгляду з поглядами П. Тілліха та К. Барта.

**Ключові слова:** християнський екзистенціалізм, універсальна суб'єктивність, діалектика С. К'еркегора, діалектична теологія, екзистенція.

Питання про зв'язок корпусу ідей, історії життя та загалом постаті данського філософа С. К'еркегора з теологічною традицією ХХ ст., попри свою позірну очевидність з огляду на велику кількість представників цієї традиції, що відзначали у своїх працях і виступах генетичну та головне – інтенціонально-сміслову спорідненість з творчістю великого данця, не є простим. І К. Барт, і Р. Бульгман, і П. Тілліх неодноразово наголошували на неможливості перебільшення ролі ідей С. К'еркегора для становлення філософської теології ХХ ст. і насамперед, за знаменитим висловом з передмови К. Барта до другого видання «Послання

до римлян», «безкінечної якісної різниці» між часом і вічністю, Богом і людиною, переживання і розуміння якої стало наріжним каменем фундаментальної для діалектичної теології, переосмисленої К. Бартом у відштовхуванні від титанів Реформації та С. К'еркегора, концепції трансцендентності Бога світові.

*Аналіз останніх досліджень і публікацій.* Серед зарубіжних і вітчизняних дослідників творчості С. К'еркегора загалом і в контексті розгляду традиції діалектичної теології ХХ ст. зокрема слід згадати А. Бергесса, Ж. Дерриду, Дж. Паттісона, Дж. Капуто, Л. Макі, У. Басланда, Г. Боркмана, Є. Буша, О. Вебера, Й. Диркена, Г. Фріса, В. Шмітхальса, М. Еванга, Б. Биховського, П. Гайденко, С. Ісаєва, Т. Ліфінцеву, С. Коначеву, К. Райду, П. Сауха, Л. Стасюк, С. Шевченка, О. Суховія, Р. Соловія, П. Кралюка, В. Докаша, П. Яроцького, В. Любашенко, О. Бродецького, С. Голотіна, Г. Ємельяненко, С. Таранова, І. Пасічника, Л. Мандришук, І. Карівця та ін.

*Метою статті* є з'ясування основних інтенцій впливу корпусу ідей С. К'еркегора на діалектичну теологію ХХ ст., а також окреслення філософсько-теологічної традиції, в межах якої формувався проект діалектичної теології.

Здавалося б, доволі очевидна теза для ортодоксальної християнської теології, але саме парадоксальне розуміння-переживання С. К'еркегором концепції трансцендентності Бога надихнуло К. Барта й інших учасників плеяди діалектичних теологів на реформування підходів класичної та ліберальної теології у ХХ ст. Можна сказати, що головна філософсько-методологічна настанова, яку К. Барт і меншою мірою його послідовники й опоненти вивели з парадоксальних натхненно-художніх і водночас логічно-послідовних текстів С. К'еркегора, – це відмова від історико-критичного методу розгляду Святого Письма, біблійної та церковної історії, відмова від панантропологічного підходу у вирішенні питання співвідношення Бога, світу й людини. Але складність рецепції ідей С. К'еркегора у діалектичній теології ХХ ст. пов'язана насамперед з парадоксальністю як вихідним принципом філософської і теологічної позиції філософа. Доволі розлога вітчизняна та надзвичайно велика зарубіжна к'еркегоріана розглядає і деталізує визначальні аспекти творчості філософа, і насамперед її екзистенціалістський характер, кореляцію між етичним, естетичним і релігійним, фідеїзм та апологію сумніву філософа тощо, зокрема й зв'язок між ідейним спадком мислителя і традицією діалектичної теології ХХ ст. Проблема лише в тому, що творчість С. К'еркегора не стільки надається до інтерпретації, скільки є її інструментом. Маємо на увазі насамперед діалектичний характер філософії С. К'еркегора в контексті її гуманістичної спрямованості, що в сучасних умовах стається надзвичайно важливим й актуальним, оскільки структуралізм останньої третини ХХ ст., постмодерна парадигма філософії, що постала на його основі, експлікації аналітичної традиції ХХ ст., різноманітні версії етичних учень з трансгуманізмом включно – все це засвідчує тотальну кризу гуманізму, а отже, й етики як світоглядного базису людської картини світу, що змушує нас повернутися до філософських загальників на кшталт «смерті Бога» (Ф. Ніцше), «кризи філософії» (П. Слотердайк), «смерті суб'єкта» (Ж. Ліотар) та ін.

Значимо, що евристичний потенціал ідей С. К'єркегора під епістемологічним і теологічним кутами зору в сучасній філософії видається універсальним якраз в якості подолання, з одного боку, пафосу негачії, а з іншого – обмеженості інструментальної філософії (Ю. Габермас). Слід наголосити на тому, що інтерес до творчості філософа, який спостерігається в сучасній західній філософії, далеко не вичерпується лише вивченням ідей С. К'єркегора як чинників формування передумов екзистенціалізму ХХ ст. чи діалектичної теології. Як уже зазначалося, філософія С. К'єркегора, що постає як синтез змістовного й інструментального, не втрачає своєї автономності та самоцінності в сучасному філософському дискурсі, чим суттєво відрізняється від таких концептуальних пізнавальних моделей теології чи філософії, як – от, наприклад, гегелівський панлогізм (у притягуванні–відштовхуванні з яким сформувався С. К'єркегор як людина і філософ), шлеєрмахерівське релігійне почуття (та й назагал ліберальна теологія), ніцшеанський імморалізм (попри всю його актуальність для сучасної філософії).

Певним парадоксальним чином зумівши поєднати формально–логічний, послідовний і систематичний дискурс з тематикою, що необхідно виводить дослідника, за вітгенштайнівським висловом, за межі мови, С. К'єркегор залишається в історії філософії не темою музейної експозиції, а попередником багатьох теоретичних напрямів, концепцій і моделей осмислення взаємодії Бога, людини і світу та смислотитової проблематики. Якщо шукати аналогії в історії філософії, то видається коректним порівняння С. К'єркегора із Ксенофаном Колофонським чи Оригеном. Фундаментальним внеском С. К'єркегора у трансформацію теології ХХ ст., причому як в аспекті концептуального наповнення, так і у вимірі методології, стала його екзистенційна діалектика, що набуває у філософа яскраво вираженого онтологічного статусу. Йдеться, отже, не про «трагедію естетизму» (П. Гайденко) і крайній суб'єктивізм, що неминуче призводить до соліпсизму, а про постання «істинного християнства» (дан. Christendom), що його філософ протиставляв наявному християнству (дан. Christenhed).

Перекладачі корпусу текстів мислителя С. Ісаєв та Н. Ісаєва прямо стверджують, що «К'єркегор завжди розглядав себе як прямого продовжувача розпочатої Лютером реставрації істинної християнської релігійності» [5, с. 4]. Відомо, що до усвідомлення себе як реформатора розуміння релігійних понять С. К'єркегор приходив через антитетичність колізій особистого життя (життєва драма стосунків з Регіною Ольсен), підготовки й опору до набуття статусу пастора та закінчення університету і, з іншого боку – глибоку, безперечно, нав'язану гегелівським дискурсом і раціоналізмом рефлексію над дистинкцією понять естетичного, етичного й релігійного, зафіксовану в роботі «Або–або» (1843). Не заглиблюючись детально в проблематику роботи, зауважимо лише, що окреслення недоліків естетичної та етичної стадій самоусвідомлення людини приводить філософа (уже в роботі «Страх і тремтіння», 1843) до постулювання релігійної стадії життя людини, яка, апелюючи до віри, діалектично знімає суперечність між людською свободою та її вибором. «Той, хто приходив до віри (нехай він буде людиною обдарованою чи простою – це не важливо),

він не залишається стояти там нерухомо /.../. І все ж він також не йде далі, не йде до чогось іншого» [9].

Практично філософ, стверджуючи суб'єктивізм, долає класичну кантівсько–гегелівську модель суб'єкта, онтологізуючи людину через її віру, укорінену в її цінностях. Власне кажучи, людина, за К'єркегором, створює свій світ і себе в ньому, але не шляхом постулювання раціональних конструкцій, зовнішніх уявлень про «факти», «світ», «я», а шляхом напруженого перебування, утримання себе в собі і в реальності, яка розгортається через віру. Якщо розум суперечливий, якщо антитетичність дійсного й можливого, присутності та відсутності, знання і незнання, добра і зла, свободи й необхідності і т. ін. неможливо подолати у межах теорії та теоретичного дискурсу, то для віри суперечність і сумнів є невід'ємними складниками. За К'єркегором, віра, яка вимагає зусилля, «стрибка» (відомо, що пізніше К. Барт зробить цю метафору фундаментальною у своїх побудовах), не є «сліпою», не є самозаспокоєнням та ілюзією гармонізації.

Віра – не форма ескапізму, це лише найбільш адекватний спосіб і модус (у спінозівському розумінні) існування людини. Але вона не виключає ні сумнівів, ні відчаю, ні страху. П. Стретерн зауважує, що робота філософа «Поняття страху» (1844) є однією з найглибших дофрейдівських робіт із психології [12]. Важливо, що поняття страху в усіх його градаціях, аж до метафізичного angst, К'єркегор неодмінно пов'язує зі свободою людини. Усвідомлення свободи позбавляє розуму, жахає людину, тому єдиний вихід із цієї ситуації – це ірраціональний стрибок віри, причому віра, як уже зазначалося, не є виходом із сумніву; вона є тим, що відбувається тут і зараз, а не теоретичним знанням чи елементом картини світу. У цьому сенсі вона необхідно врівноважує розум, який логічно сам себе заперечує, якщо не має можливості вийти за межі логіки та раціональності. Надзвичайно точним видається твердження перекладача й дослідника С. Ісаєва про те, що істинне християнство К'єркегора та його специфічна онтологія змальовує світ, «який начебто зависає на кінчику голки, на унікальному переживанні даного моменту як моменту, в який я («ще?», «вже?») живий, незаперечно існую. Своєрідність цієї миті «даності» полягає також і в тому, що вона не ділиться далі; а отже, не може бути піддана об'єктивному аналізу» [5, с. 6]. Зауважимо також спорідненість цієї метафори з класичним запитуванням схоластики про кількість янголів, що могли б поміститися на вістрі голки, що проблематизує неочевидність кореляції між абстрактними раціональними конструкціями, вираженими в поняттях, та безпосереднім досвідом.

С. Таранов порівнює таке розуміння філософом людини з апроксимативним методом обчислень і репрезентацій величин та явищ у математиці й фізиці: «Людина – суть апроксимація, наближення, потяг до деякої своєї повноти, якій немає кінця» [13, с. 161]. С. Шевченко зауважує, що свобода для К'єркегора «не є ані вибором, ані вірою, ані каяттям; вона не є жодним з тих специфічних типів дії, які означають конкретний життєвий рух людини у її ставленні до себе як певної можливості і необхідності; вона є владою, яка й уможливує духовне піднесення та самореалізацію людської сутності індивіда на різних стадіях його існування» [14, с. 98]. Саме тому заради

обґрунтування необхідності і неминучості такої свободи С. К'еркегор відкидає гегелівський панлогізм, оскільки він не залишає місця для випадковості в межах його об'єктивного ідеалізму. Свобода не є вибором людини, вона є її онтологізованістю, неминучістю, оскільки поза її усвідомленням і переживанням неможливо здійснити стрибок віри. Вона в цьому сенсі постає як випробування, спокуса і здатність до самообмеження (наразі це поняття вживаємо в контексті кабалістичної концепції «цимцум» – самообмеження Бога заради звільнення місця для творіння). Щоб створити власний світ, організований згідно з власними цінностями, людина має прийняти свою свободу [6], тобто таким чином вибудувати власне ставлення до самої себе та систему відношень зі світом як множину індивідуальних суб'єктивних переживань (у термінології раннього Гайдеггера – екзистенціалів), які і конституують реальність.

Отже, віра належить не лише обраним, вона є долею всіх людей, оскільки трагічна ситуація звичайної людини обумовлена розумінням і переживанням власної свободи та мінливості і неспроможністю утримати плинність екзистенціальних станів. Можна сказати, що віра, за К'еркегором, як і за Лютером, як і за Аврелієм Августином, – єдине, що трансцендує людину з неї самої, на єдину, співмірну з вічністю мить позбавляючи її неминучого *angst*'у. Віра, отже, є не лише екзистенціалом, але й універсальною структурою людського буття, яка лише і спроможна його онтологізувати, вказуючи на можливість самотрансценденції, чи то, в термінах схоластики, трансцензусу.

Сучасна дослідниця В. Левічева, розглядаючи вплив основних інтенцій к'еркегорівської філософії на діалектичну теологію, зауважує, що і К. Барт, і П. Тілліх, і Р. Бульгман спираються на акцентування К'еркегором трансцендентності Бога та його принципову інакшість щодо світу й людини і розуміння парадоксу як чи не єдиної форми перебувати у вірі, не залишаючи при цьому розум [10]. Можемо тут додати, що Бартова концепція особистої зустрічі з Богом як такої, що детермінована тільки Ним (поза будь-яким антропоцентризмом та антропологізмом ліберальної теології), цілком спирається на К'еркегорове розуміння парадоксу і «подвійної рефлексії повідомлення» (коли будь-яке твердження розглядається під кутом зору іронії і гумору, тобто авторитет розуму як деякий «верх» дискурсу врівноважується іронією, інколи сарказмом і гумором як його «низом»; при цьому філософ спирається на «Поетику» Аристотеля) стосовно філософських питань, які неминуче приводять до питань теологічних.

П. Тілліх, обґрунтовуючи концепцію діастазу як універсальної дистанційованості, розриву між богом і людиною, врівненням і культурою, церквою та вірою, також спирається на К'еркегорову концепцію віри як пристрасної до абсолюту, обґрунтовуючи власну концепцію «стану межової зацікавленості», яка приводить людину до віри. При цьому Тілліх цілком у дусі свого століття, розглядаючи ризикованість віри, гіпостазує особисту мужність, яка необхідна для її прийняття. Точка зору К'еркегора, для якого мужність – один з безлічі екзистенціалів, видається більш універсальною та послідовною. У цьому контексті можемо пригадати хоча б деяких літературних персонажів Ф. Достоєвського чи М. Хвильового, які, жодною мірою не маючи мужності,

все ж спроможні долучитися до віри. С. К'еркегор пише: «Різниця між генієм і християнином наступна: геній – виняткове явище у сфері природи. Цього ніхто не може досягти сам. Християнин – виняткове явище у сфері свободи, або точніше, звичайне явище у сфері свободи, що зустрічається вкрай рідко, яким одначе має бути кожен з нас» [1, с. 70]. Тобто, можемо припустити, що позиція, наприклад, П. Тілліха все ж антропоцентрична, як і його екзистенціалістська теологія, тоді як К'еркегор виходить з розуміння християнина як такого, над яким владний Бог і який діє не на підставі власної суб'єктивної настанови, а приймаючи невимовно жадливу для обмеженого людського розуму свободу в акті здійснення стрибка віри або особистої зустрічі з Богом. Можна сказати, що К'еркегорові вистачає тонкості для розуміння меж мовного формулювання й опису станів, які наближені до осягнення віри; він не схильний до «зривання покровів» та універсальних визначень, навіть його метафори і порівняння завжди підкреслено часткові, в той час як П. Тілліх був змушений говорити про екзистенцію віри та Бога в контексті есхатологічного досвіду двох світових воєн і, ймовірно, прагнув окресленості, чіткості та розстановки точок над «і».

Інший теолог, Р. Бульгман, також спирався на К'еркегорову тезу зустрічі з Богом, поклавши при цьому її в основу власного проекту деміфологізації, яка мала це зустріч уможливити через герменевтичну редукцію «пустих знаків», «міфологічного мотлоху», що його слід позбавити традицію трансляції Одкровення в культурі, Священному переказі та рецепції Святого Письма, насамкінець. Можливо, К'еркегор так і не вийшов у своєму дискурсі за межі сумніву, запитувальної інтонації, що, безумовно, спричинило універсалізм рецепції його творчості у філософії і теології ХХ – ХХІ ст. Філософ від початку виходить з настанови, яку можна з повним правом позначити як антилогоцентричну, таку суголосну сучасному філософуванню і пошукам сучасної філософії назагал, теології, етики, філософської антропології. Він відкидає моносуб'єктний розгляд теологічної проблематики. Його дискурс принципово плюралістичний, і якщо не децентрований у сенсі Дельоза та Гваттарі, то, як мінімум, гранично толерантний до будь-яких концептуальних тез як осередків смислоутворення. У роботі «Хвороба до смерті» (1849), наприклад, філософ таким чином обґрунтовує саму можливість постановки питання про неістинність християнства, тобто хули на Духа Святого в канонічному сенсі. С. К'еркегор позначає це як «позитивну форму несамовитого обурення» (дан. *Forargethed*), «сприкреність», «активну злість» щодо християнства: «Бог і людина – це дві природи, котрі розділяє безкінечна відмінність якостей. Будь-яка доктрина, яка не бажає з цим рахуватися, для людини є безумством, а для Бога – блюзнірством. У язичництві саме людина приводить Бога до людини (антропоморфні боги); у християнстві саме Бог робить себе людиною (боголюдина), однак у безкінечному людинолюбстві своєї милості, свого милосердя Бог ставить одну умову – єдину, котру він не може не ставити. У цьому й полягає печаль Христа, що він змушений ставити цю умову, він цілком міг принизитися до образу слуги, витерпіти муки та смерть, прикликати нас усіх прийти до себе, пожертвувати своїм життям... але ось обурення, о ні!

він не може зняти можливості обурення. ...це безсилля самого Бога, а в іншому сенсі – і його відмова бажати цього; це безсилля Бога, – навіть його він сам хотів, щоб цей акт любові не обернувся для нас чимось прямо протилежним, наше крайнє нещастя!» [8, с. 463].

Бачимо, що філософ обґрунтовує відмову Бога обмежити свободу вибору людини, заперечуючи крайній кальвіністський провіденціалізм (цей комплекс теологічних проблем пов'язаний не тільки з проблемою предестинації, а також із сотеріологічною та тринітарною проблематикою, зокрема з концепцією апокатастасису) і спираючись на Лютерове розуміння морального вибору та свободи волі людини. Тому, як зауважує сучасний дослідник: «Своєрідність підходу К'єркегора до традиційної у християнстві теми «тимчасовості» або «кінцевості» життя полягає в тому, що відчай розцінюється одночасно і як єдина можливість прориву до Бога» [4, с. 473]. Неважко помітити, що подібна теологічна позиція, викристалізована у філософа протягом його недовгого, але вельми насиченого філософського життя, чи не прямо береться за основу К. Бартом для формування підстав пафосу його нової ортодоксії, що її у першій третині ХХ ст. неодноразово порівнювали з вибухом бомби (сучасні теологи, перефразовуючи цей загальник стосовно рецепції «Послання до римлян» К. Барта, говорять про вибух бомби у пісочниці ліберальної теології [3]). С. К'єркегор пише: «Ця безкінечна відмінність якостей між Богом і людиною – ось привід для обурення, можливості якого неможливо уникнути. Бог став людиною з любові, він каже нам: бачите, що означає бути людиною; однак він додає: стережіться, в той же час я Бог... і блаженні ті, хто не обурюється переді мною» [8, с. 465].

Глибоке і психологічно тонке розуміння К'єркегором діалектики божого і людського в людині, тварі та енергії Творця дає можливість припустити, що в теологічному вимірі подібна діалектика між Богом–сином, Христом–сотером та Ісусом з Назарету, сином Марії, розп'ятим при Понтії Пилаті, зачіпає вже проблематику софіології та християнського енергетизму у варіанті Григорія Палами, якщо екзистенціал любові інтерпретувати як сходження Божої енергії, що в свою чергу видається цікавою темою для розгляду й дослідження і підтверджує постульовану нами тезу про універсалізм філософської теології С. К'єркегора. Це цілком суголосно з точкою зору К. Райди, який зазначає, що у певному сенсі екзистенційна методологічна традиція аналізу ідей данського філософа часом викривляла і сприяла недооцінці усіх позитивів його спадщини. Перш за все це стосується того глибинного потенціалу, який був закладений С. К'єркегором у духовні та психоемоційні підвалини свого мислення. «Основна особливість, – підкреслює у цьому зв'язку дослідник, – полягала тут у розумінні духовності як руху «від зворотного»: не як переживання можливої реалізації своїх потенцій, а як переживання вже ніколи нездійсненого, назавжди втраченого минулого. Його присутність у наявному (теперішньому), постійне емоційно–психологічне повернення до цієї втраченої можливості і виступали в якості актуалізації духовного життя індивіда» [11, с. 109].

З огляду на подібне розуміння базових інтенцій творчості філософа доречним є розгляд осмислення К'єркегором християнського смислу та назагал

концепції жертви у контексті біблійних сюжетів. Відомо, що вся смислова конструкція роботи філософа «Страх і тремтіння» побудована навколо сюжету про Авраама та Ісаака. Офіра рідного сина не є простою ознакою послуху і не є простим свідченням страху Божого. К'єркегор стверджує, що останнє слово Авраама перед жертвопринесенням через цілопалення: «Бог нагледить ягня Собі на цілопалення, сину мій!» (Бут. 22:8), – свідчить про те, що він є справжнім «лицарем віри», що розгортає себе в якості смислу через парадокс: «Наскільки я здатен зрозуміти парадокс, я здатен зрозуміти також присутність Авраама в цьому слові. Насамперед він нічого не каже, і в цій формі він каже те, що має сказати. Його відповідь Ісааку має іронічну форму, оскільки це завжди іронія, коли я дещо кажу і все ж нічого не кажу. Ісаак питає Авраама, оскільки йому здається, що Авраам має знати. Якби тільки Авраам відповів: «Я нічого не знаю», він сказав би неправду. Він не може сказати щось, оскільки те, що він знає, він не може сказати. А тому він відповідає: «Бог нагледить ягня Собі на цілопалення, сину мій!». Тут видно цей подвійний рух в душі Авраама... після того, як він зробив цей рух, він здійснює і наступне – рух віри силою абсурду. І тут він не каже ніякої неправди, бо силою абсурду все ж можливо, що Бог зробить дещо зовсім інше. Так що він не каже ніякої неправди, але він і взагалі нічого не каже, оскільки він «говорить невідомою мовою» [9, с. 93]. Отже, «або існує парадокс, згідно з яким одиничний індивід в якості одиничного стоїть в абсолютному відношенні до абсолюту, або Авраам загинув» [9, с. 94].

Таким чином, мотив і сюжет біблійної жертви виходить за межі простого обґрунтування релігійної моралі і страху Божого як покори. Йдеться про розуміння людини не як об'єкта для будь-кого і будь-чого включно з її власною свідомістю, а про універсальну (але не тотальну (в Кантовому), а скоріше трансцендентальну (в Паскалевому сенсі)) суб'єктивність, за якої людина розуміється як дух, самосвідомість і як «відношення» (дан. Forhold), яке відносить себе до самого себе [7, с. 255].

Отже, зазначимо, що визначальною інтенцією, перейнятою К. Бартом (насамперед) та іншими представниками традиції діалектичної теології, попри всі відмінності між їхніми концептуальними побудовами та поняттєвими системами, у С. К'єркегора стало нове–старе (недарма ця традиція сягає Августина та велетів Реформації) розуміння стосунків людини та Бога і, що важливо, людини як природного теолога, потаємного спостерігача й дослідника власної природи. «Що таке професор теології? – насмішувато запитував К'єркегор і так же насмішувато відповідав: він є професор в науці про те, як іншого розп'яли. Так от, саме за це він має платити. Якби він захотів уникнути загрози самотності, сумніву та спокуси, що спільного він би мав з Ним, з Ісусом?» [2, с. 98], – пише К. Барт. Говорячи ж про «теологічну екзистенцію», теолог зазначає: «Насамкінець теологічна екзистенція – це власне, особисте існування скромного теолога. Він існує не лише в світі і не лише в громаді, але і сам по собі. І коли в слові божому, котре є предметом теології, йдеться про світ, а в світі – про громаду, то йдеться і про нього, теолога, в його бутті–самому–по–собі, про суд, якому він підлягає, і про милість, яка звернена до нього, про його полон та

звільнення, про його смерть і його життя. В тому цілому, яке він як теолог покликаний пізнавати, досліджувати й осмислювати, в питанні про істину, яке йому як теологу доручено стійко витримувати, насамкінець йдеться про нього самого. Було б недоречним покладати і стверджувати, начебто насамперед так, нібито (згідно, як мінімум, з неоднозначним ствердженням К'єркегора) суб'єктивність була істиною, – мова йде про нього самого, а лише потім, з деяким відривом, про громаду, і ще з більшим відривом потім і про світ» [2, с. 54].

**Висновок.** Таким чином, особистісний вимір, екзистенційні експлікації теології, а також відома К'єркегорова теза про «безкінечну якісну відмінність часу від вічності», що надихнули К. Барта на його пафос обґрунтування принципової «інакшості» Бога як підстави його любові до людини, парадоксальна діалектика данського філософа обумовили ідейну цілісність такого неоднорідного цілого, як діалектична теологія ХХ ст.

#### Список використаних джерел

1. Bakshi N. A. Preodolenie granic. Literatura i teologija v poslevoennyj period v Germanii, Avstrii i Shvejcarii (1945–1955) / N. A. Bakshi. – M.: Языки славянской культуры, 2013. – 416 с.
2. Bart K. Vvedenie v evangelicheskuju teologiju / K. Bart. – M.: Centr Narnija, 2006. – 192 s.
3. Grenč S., Olson P. Bogoslovie i bogoslovy XX veka / S. Grenč, P. Olson; Per. s angl. O. Rozenberg. – Cherkassy: KOLLOKVIUM, 2011. – 520 s.
4. Isaev S. A. Eтика отчаяния и веры. Послесловие / С. А. Исаев // Этическая мысль: научно–публицистические чтения / Red kol.: A. A. Gusejnov i dr. – M.: Politizdat, 1990. – С.471–477.
5. Isaev S., Isaeva N. Seren K'єркегор: Lestnica v nebo – виртуальный проект / С. Исаев, Н. Исаева // К'єркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датского Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб.: Изд-во С.–Петербург. ун-та, 2005. – С.3–18.
6. Kravchenko P. Aksiologične osmyslennja avtentičnosti людського буття С. К'єркегором / П. Кравченко // Філософські обрії. – 2013. – №30. – С.14–21.
7. K'єркегор С. Болезнь к смерти // К'єркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С.255–350.
8. K'єркегор С. Болезнь к смерти / С. К'єркегор // Этическая мысль: научно–публицистические чтения / Red kol.: A. A. Gusejnov i dr. – M.: Politizdat, 1990. – С.361–471.
9. K'єркегор С. Страх и трепет / С. К'єркегор. – М.: Республика, 1993. – 109 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://imwerden.de/pdf/kierkegaard\\_strach\\_i\\_trepet.pdf](http://imwerden.de/pdf/kierkegaard_strach_i_trepet.pdf)
10. Levicheva E. N. Religioznaja antropologija S'єrena K'єркегора: дис. канд. филос. наук: 09.00.03 – История философии / E. N. Levicheva; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – М., 2006. – 158 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x2311.htm>
11. Rajda K. Ekzistencialna filozofija. Tradicija i perspektivy / K. Rajda. – K.: Vydavec' PARAPAN, 2009. – 328 s.
12. Stretern P. K'єркегор / П. Стретерн; Пер. С. Самуйлов. – М.: Азбука–Аттикус, 2014. – 60 с.
13. Taranov S. Teologičnij ekzistencializm: vnesok S. K'єркегора // Идеи С. К'єркегора у розвитку сучасної філософії та релігієзнавства. Рефлексії з України: збірник матеріалів наукової ювілейної конференції. – Київ–Норфільд: Континент, 2014. – С.58–64.
14. Shevchenko S. Hristijanska teologija ta ekzistencializm. Monografija / S. Shevchenko. – K.: Instytut filozofii imeni G. S. Skovorody NAN Ukraini, 2016. – 440 s.

#### References

1. Bakshi N. A. Preodolenie granic. Literatura i teologija v poslevoennyj period v Germanii, Avstrii i Shvejcarii (1945–1955) / N. A. Bakshi. – M.: Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2013. – 416 s.
2. Bart K. Vvedenie v evangelicheskuju teologiju / K. Bart. – M.: Centr Narnija, 2006. – 192 s.

3. Grenč S., Olson P. Bogoslovie i bogoslovy XX veka / S. Grenč, P. Olson; Per. s angl. O. Rozenberg. – Cherkassy: KOLLOKVIUM, 2011. – 520 s.
4. Isaev S. A. Jetika otchajanija i very. Posleslovie / S. A. Isaev // Jetičeskaja mysl': nauchno–publicističeskie čtenija / Red kol.: A. A. Gusejnov i dr. – M.: Politizdat, 1990. – С.471–477.
5. Isaev S., Isaeva N. Seren K'єркегор: Lestnica v nebo – virtual'nyj proekt / S. Isaev, N. Isaeva // K'єркегор S. Zaključitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim kroham» / Per. s datского N. Isaevoy i S. Isaeva. – SPb.: Izd-vo S.–Peterb. un-та, 2005. – С.3–18.
6. Kravchenko P. Aksiologične osmyslennja avtentičnosti ljuds'kogo buttja S. K'єркегором / P. Kravchenko // Filozofski obrii. – 2013. – №30. – С.14–21.
7. K'єркегор С. Болезнь к смерти // К'єркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С.255–350.
8. K'єркегор С. Болезнь к смерти / С. К'єркегор // Jetičeskaja mysl': nauchno–publicističeskie čtenija / Red kol.: A. A. Gusejnov i dr. – M.: Politizdat, 1990. – С.361–471.
9. K'єркегор С. Страх и трепет / С. К'єркегор. – М.: Республика, 1993. – 109 с. [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: [http://imwerden.de/pdf/kierkegaard\\_strach\\_i\\_trepet.pdf](http://imwerden.de/pdf/kierkegaard_strach_i_trepet.pdf)
10. Levicheva E. N. Religioznaja antropologija S'єrena K'єркегора: dis. kand. filoz. nauk: 09.00.03 – Istorija filozofii / E. N. Levicheva; Moskovskij gos. un-t im. M. V. Lomonosova. – M., 2006. – 158 s. [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://hpsy.ru/public/x2311.htm>
11. Rajda K. Ekzistencialna filozofija. Tradicija i perspektivy / K. Rajda. – K.: Vydavec' PARAPAN, 2009. – 328 s.
12. Stretern P. K'єркегор / P. Stretern; Per. S. Samujlov. – M.: Azbuka–Attikus, 2014. – 60 s.
13. Taranov S. Teologičnij ekzistencializm: vnesok S. K'єркегора // Idei' S. K'єркегора u rozvytkovi suchasnoi' filozofii' ta religijeznavstva. Refleksii' z Ukraini': zbirnyk materialiv naukovoi' juvilejnoi' konferencii'. – Kyi'v–Norfil'd: Kontynent, 2014. – С.58–64.
14. Shevchenko S. Hristijanska teologija ta ekzistencializm. Monografija / S. Shevchenko. – K.: Instytut filozofii' imeni G. S. Skovorody NAN Ukraini, 2016. – 440 s.

**Strielkova Yu. A.**, Candidate of philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Advertising (Ukraine, Kyiv), [yuliya86strielkova@gmail.com](mailto:yuliya86strielkova@gmail.com)

#### Christian existentialism and dialectics of S. Kierkegaard as the ideological source of dialectical theology

*The article deals with the defining motives of S. Kierkegaard's Christian existentialism, as well as his paradoxical nature of his dialectics. The specificity of Danish philosopher's influence on the tradition of dialectical theology of the XX century was found. The interpretation of the subject's philosophy and subjectivity in relation to the theological problem is considered. The thesis of faith as the basis of the forms of universal subjectivity manifestation and the existency of a person is substantiated. The directions of the influence of the S. Kierkegaard's ideas on the formation of the tradition of dialectical theology of the twentieth century, within the framework of comparative consideration with the views of P. Tillich and K. Bart, are also indicated.*

**Keywords:** Christian existentialism, universal subjectivity, S. Kierkegaard's dialectics, dialectical theology, existentia.

\*\*\*

УДК 27–31:27–248:56

**Соколовський О. Л.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри, Житомирський державний університет ім. Івана Франка (Україна, Житомир), [osokol\\_83@ukr.net](mailto:osokol_83@ukr.net)

#### Христологічний дискурс у період діяльності П'ятого Вселенського собору

*Досліджено христологічні дискусії періоду діяльності П'ятого Вселенського собору між представниками християнських спільнот. Встановлено, що результатом стало встановлення богословських формул, що допомагали православним пояснити монофізитам термінологію Кирила*