

ПЕРЕОЦІНКА СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ТЕОЛОГІЇ ГОВАРДА СЛЕЙТА

У статті висвітлюється процес переосмислення творчості Сьорена Керкегора Г. Слейтом. Аналізуються його праці, у яких автор піднімає питання значущості поглядів К'єркегора для оновлення християнської культури. Розглядається імплементація методології екзистенціалізму в сучасну християнську теологію. Розкриваються особливості розуміння “парадоксу” як методологічного елементу екзистенціальної діалектики та його значення для інтерпретації символічної та міфологічної мови Біблії.

Ключові слова: екзистенціалізм, теологія, екзистенціальна діалектика, парадокс, християнство, віра, розум.

Говард Александер Слейт є відомим представником сучасної теології та філософії. Його творчість поряд з творчістю Джона Маккуоррі та Мерольда Вестфалія належить до новітнього напрямку екзистенціальної теології. Щоправда на противагу протестантському спрямуванню поглядів перших двох представників екзистенціальної теології, концепція Слейта уособлює ортодоксальне, православне крило теології, увиразнюючи екзистенціальну діалектику Миколи Бердяєва в наш час. Визначення та застосування поняття “парадоксу” Сьореном К'єркегором, а також “парадоксальна” етика та есхатологія бердяєвського екзистенціального персоналізму знаходять у творчості Слейта своє переосмислення та якісне продовження.

В українській історико-філософській та релігієзнавчій літературі за виключенням праць К. Ю. Райди [1; 2] фактично відсутні будь-які дослідження творчості цього американського мислителя, філософа й теолога. Серед великої кількості праць Слейта значне місце займає дослідження “Парадокс екзистенціалістської теології” (1971). У цій книзі Слейт центральне місце відводить аналізу ідей датського мислителя Сьорена К'єркегора, зокрема, й ідеї, або ж проблемі парадоксу. Слейт наголошує на важливості забезпечення того, що К'єркегор називає “непрямою комунікацією”, формою спілкування, яка передбачає такі речі, як образність, натяк, метафора, символ, поезія, притча, псевдометрія і парадокс [5, с.14]. Предметом нашого аналізу стане також інша, не менш важлива, книга Слейта, присвячена безпосередньо творчості датського мислителя “Переоцінка К'єркегора” (1995).

Мета даної розвідки полягає у спробі детального аналізу рецепції ідей К'єркегора в творчості Говарда Слейта, зокрема інтерпретації та застосуванні останнім парадоксу у якості методологічної основи власної концепції теології.

Аналізуючи погляди К'єркегора, Слейт зазначає, що датський мислитель побачив у протиставленні кінцевого і нескінченного основу напруженості існування людської особистості. Й проторував шлях філософії і теології у напрямку парадоксу, типу (моделі), який виходить за рамки як раціональної, так споглядальної та емпіричної безпечності з їхніми об'єктивуючими системами і шифрами. На думку Г. Слейта, С. К'єркегор розпочав справжню коперніканську революцію у релігійній думці свого часу, й зробив це настільки виражено, як і Кант в філософії. При цьому він проклав шлях, з одного боку, для зародження і розвитку в двадцятому столітті нео-реформації в теології, а, з іншого, всерйоз застосував екзистенціальний підхід до опису внутрішнього світу людини, створивши основу для подальшого розвитку й екзистенціальної теології, й філософії класичного екзистенціалізму.

Для Слейта уся справжня філософія і теологія мають бути діалектичними. Традиційно вони розглядають основні питання в будь-якому з трьох метафізичних способів:

- монізмі;
- дуалізмі;
- плюралізмі.

На думку Слейта, існують три типи діалектики:

- мислення, побудоване за принципом або/або;
- мислення, побудоване за принципом раціонального синтезу протилежностей;
- мислення, побудоване за принципом як/так.

К'єркегор надає перевагу першому з них, коли тлумачить сутність парадоксального рішення для вибору.

Микола Бердяєв, на думку американського дослідника, обґрунтовує третій тип діалектики, що забезпечує й збереження своєрідності протилежностей. У даному випадку діалектичне мислення розуміється як збереження “напруженості мислення” на противагу раціоналістичним теоріям, які, зазвичай, об'єднують протилежності. Один з найвідоміших діалектичних дуалізмів й був характерний для філософії Платона – протиставлення буття і небуття. У сучасній філософії і теології подібним є протиставлення свободи та детермінізму. Утім, насправді, на думку Слейта, скрізь доводиться перш за все мати справу з найбільш фундаментальною проблемою, а саме з дихотомією одиничного та множинного, окресленою ще у давньогрецькій філософії. І особливо це стосується взаємопов'язаних протилежностей, які зрештою й формують парадокси людського мислення [5, с.57].

Г. Слейт намагається підійти до проблеми вирішення парадоксальності людського мислення не з позиції логіки, а екзистенціально, вважаючи що у даному аспекті йому допомогою стане діалектика М. Бердяєва (остання, як це стверджує американський мислитель, не лише не заперечує діалектику С. К'єркегора, але й усіляко покращує її).

Щоразу співставляючи погляди К'єркегора з ідеями теологів і філософів минулого, Г. Слейт наголошує на непримиренності етичної позиції данського мислителя. Саме як моральну категоричність сприймає й оцінює Слейт к'єркегорову критику лютеранства, Лютерового “комфортного реформування” теології й християнства, яке мало б зробити людське життя легшим. Критику лютеранської віри, яка за певних історичних умов перетворилася просто на “фіговий листок, за яким люди почали ховатися самим нехристиянським способом”. Своєю критикою лютеранства К'єркегор, на думку Слейта, й передбачив ту культурну квазі-християнізацію мас державною Церквою і залежність сучасного віруючого від вибіркового Милосердя, схильного нехтувати святістю. Тому то нас й досі вражає к'єркегорова беззастережність у вчинках й моральних оцінках, й зокрема концепції Лютера щодо спасіння [5, с.68]. Й схоластика, а згодом й Гегель, занотовує Слейт у своїй книзі, у відповідності до ідей Великого Данця, найбільшою мірою винні в такому стані сучасного християнства, де “раціональне і догматичне знання поставлене попереду акту, віри, любові і довіри...” [5, с.69], людина ж при цьому взагалі позбавлена права вибору.

Доречність та сутність парадоксу щораз й виявляється у новому виборі, необхідному для нашого існування, стверджує Слейт у своїй праці “Актуальність парадоксу” [7]. Цеї є або/або ситуації. Водночас, як вважав Микола Бердяєв, і або/або, і/і передбачає напругу, завдяки якій ми, зазвичай, стикаємося з протилежними ідеями. Останні слугують основою діалектичності нашого мислення. Й “парадокс людського існування часто відбивається в напрузі – поміж ставленням людини до того, якою вона є, і якою вона має бути” [5, с.20]

Хоча діалектичну напруженість між розумом і вірою необхідно визнати, екзистенціальний підхід може бути більш збалансованим, вважає Слейт, коли ми враховуватимемо паскалівську повагу до розуму, незважаючи на небезпеку раціоналізму,

якому чинили опір і Паскаль, і К'єркегор [5, с. 101]. У цьому сенсі Паскаль для Слейта не є таким категоричним і руйнівним у нападах на розум, як К'єркегор з його "абсурдом", перед яким раціоналізм стає цілком безпорадним.

Порушуючи питання про те, яким чином можна знайти сенс завдяки "Найвищому Парадоксу Христа", розуміння якого й досі породжує певну інтелектуальну напруженість, Слейт пише, що провісник такого роду діалектики – Паскаль, й побачив, у чому ж полягає спасіння, і чому воно "залежить не від гордих зусиль нашого розуму, а від простих уявлень про те, що ми дійсно можемо пізнати себе". Методологічно це й означає не підпорядкування й не відмову від розуму, а його переорієнтацію. Адже у нашому тимчасовому житті ми не можемо бачити наш стан без божественного осяяння. Слейт схиляється до думки Паскаля про те, що людина є – парадоксом для самої себе. З цією обставиною ослабкий розум людської істоти повинен змиритися... І в акті покаяння і визнання своєї гріховної кінцевої сутності і криється, на думку Слейта, позитивний сенс пошуків К'єркегором істинного єства людської істоти. Його станів, коли у серця наявні власні аргументи, невідомі розуму... Станів, у яких парадокс божественного одкровення надає сенс людському існуванню. У цьому моменті діалектична теологія та екзистенціальний підхід зустрічаються в одній і тій самій системі координат. І саме у цьому парадокс одкровення здобуває найбільшу актуальність [5,с.113].

Водночас Г. Слейт не поділяє позицію тих дослідників, які співвідносять суб'єктивність К'єркегора з суб'єктивізмом Шлеєрмахера. Останній говорить про суб'єктивне як феноменальний показник Абсолюту, а К'єркегор, на його думку, звертається до екзистенціальної значущості Абсолюту. У одного йдеться про егоцентричне володіння, якщо не одержимість, у іншого – про "трансформовану зустріч"; один обстоє іманентну близькість, інший – екзистенціальний зв'язок. Як провокаційний і практичний філософ людського існування, пише американський дослідник, К'єркегор наважується подивитися тільки на адекватність божественного Абсолюту, щоб подолати неадекватність людського погляду на сенс життя та його мету. На думку К'єркегора, людина, усвідомлюючи власну ницість перед Богом і власну велич, оскільки й сама створена за Божою подобою, може мати значиме існування і долю, а в реальному житті вона також сама капітулює у вірі в якості звернення нескінченного до кінцевого. І цей момент передбачає діалектичну напругу, яка виражається тільки як парадокс зсередини свого конкретного існування. Відчай у цьому випадку є як інтелектуальним, так і духовним, але, виявляється у внутрішньому особистому протиборстві кожної людини. Відчай може бути прелюдією до віри[4, с.23].Однак, наголошує Слейт, коли К'єркегор говорить про вибір перед обличчям відчаю, він має на увазі, насамперед, самоперевершення людиною самої себе.

У світлі цього ми бачимо, як відчай може бути прелюдією до віри і паралельно, хоча і не ідентично, сократівському умовному вислову "невігластво мудрості". На відміну від більшості схоластів, Микола Кузанський також побачив це іще у п'ятнадцятому столітті. Мета невизначеності, вважає К'єркегор, має важливе значення для справжньої прихильності до віри так само, як усвідомлення людиною кінченості і провини має важливе значення для покаяння. Віра, таким чином, є різновидом ризику або "парі", як у свій час казав Паскаль.

Слейт, інтерпретуючи погляди К'єркегора на стосунки людини і Бога, стверджує, що для датського мислителя вони позначаються не простим загальноемоційним станом, а пристрастю, яка надає екзистенції найвищої форми розуміння – парадоксальної. Тобто, істинне християнство, по суті, є істиною в інтелектуальній формі парадоксу, прийнятним тільки в момент віри *subspecieaeterni* (з точки зору вічності). Це, однак, не означає, що "стрибок віри" є настільки довільним, щоб бути повністю вилученим з розуму, а те, що це акт всього Я, якому розум, почуття і уява підпорядковані.

“Віра – безпосередність після розмірковування”, – казав К’еркегор [3,с.142]. Це вказує на безпосереднє і діалектичне ставлення до Бога, оскільки це відношення чи зіткнення духів, що зустрілися, натує з огляду на це Г. Слейт. Це те, що ми розуміємо під співвіднесенням віри з розумом-в-існуванні. Віра є парадоксом, бо покладається на “абсурдність” розуму, оскільки розум сам по собі не може зрозуміти, що замінює його, або знаходиться над ним й перевищує його.

К’еркегор говорить у цьому зв’язку, що “парадокс не вчинок, а категорія, що виражає відношення поміж існуючим когнітивним духом і вічною істиною” [3,с.118]. Тому й к’еркегорівський “абсурдний стрибок” інтерпретується Слейтом як свого роду перехід від нейтрального, об’єктивного розуму до пристрасного, суб’єктивного розуміння власного відношення до себе та трансцендентного [4, с. 25]. Для К’еркегора самість є парадоксом, в якому кінцеве і нескінченне зустрічаються. Самоперевершення у вигляді віри дає остаточну істину, щоб осягнути себе в “Момент”, який виходить за межу тимчасового існування. Для К’еркегора це означає “З допомогою Бога, я маю бути собою”. Віра приймає парадокс християнства і знаходить новий координуючий центр, що замінює відчайдушну перспективу конечності, яку раціоналізм здолати не може. Розум сприймає парадокс Христа як “абсурд”. Довгий час Мартін Гайдеггер, здавалося, дотримувався цього переконання, не звертаючись до питання про Бога, але врешті-решт й він прийшов до поняття “Священного”. Тут Слейт погоджується з думкою Річарда Кронера: “Гайдеггер хотів зберегти біблійну істину, тільки позбавивши її трансцендентного і міфічного елементів” [5, с. 35].

Слейт акцентує увагу на необхідності збереження виявленої віри як аспекту екзистенціальної перспективи життя. Це є співзвучним тому, що К’еркегор називає зіткненням з Абсолютом, з тим, що для Бубера означає “Я – Ти” відношення. Віра включає в себе “сміливість бажати вічного щастя” і чекати на нього. Таким чином, для К’еркегора “Істина є сутністю”, яка, по-перше, уособлює справжнє єство, суть, сутність; а, по-друге, внутрішню (духовну) силу.

Прагнення К’еркегора полягало у бажанні спілкуватися у істинному християнстві, а не потурати штучній християнській культурі. І це провокувало його манеру триматися у якості очевидця, для якого непрямий сократичний метод дискусії й комунікації вважався найкращим. “Чисто інтелектуальні зусилля, спрямовані на відкриття “істини”, і поза опікою про дійсне засвоєння та передачу цієї істини були у цьому випадку просто непридатними. “Звернення” до іншого у цьому випадку повинно було бути зроблено не тільки до його свідомості, а й до його несвідомого, не просто до розуму, а до серця” [3, с. 215]. Тому К’еркегор і говорить про людське “хвилювання у напрямку внутрішнього заглиблення”. Про специфічний внутрішній стан людської істоти, який може бути “прелюдією до віри”. “Віра, на його думку, не може відбутися завдяки метафізиці, що її об’єктивує, догмі або ж науковому, об’єктивному вивченню Біблії. Швидше за все, слово як повідомлення щось “означає для мене”, воно є “безумовною умовою” бачення людиною самої себе у Божому відображенні” [3, с. 45].

Слейт підтримує думку К’еркегора про те, що необхідно спочатку пізнати себе, перш ніж що-небудь інше. Але для людини подеколи це можливо лише через власний свідомий відчай і потребу Абсолюту. Перед тим як прийняти парадокс Христа, необхідно прийти до здивування перед прірвою поміж кінцевим і нескінченним, яку можна подолати у “якісній діалектиці абсолютного”, пов’язаною з якісною зустріччю людського з божественним” [6, с. 172]. І саме тут “стрибок віри” К’еркегора наближається до “парі”, Паскаля, бо віра, на думку данського мислителя, є великою ризикованою справою, поверненням до чистого буття, до своєї істинної індивідуальності, яка розкривається у Христі. І тут К’еркегор дійсно передбачив позицію багатьох наступних теологів, зокрема, й Барта, й Бруннера, і Бульмана,

і Тілліха і багатьох інших мислителів, які вважали, що “Бог” існує тільки для існуючої людини, лише у вірі, й те, що у житті не має “прямого переходу від історичного факту ... до вічного щастя”. Тому й екзистенціальна значущість будь-якої релігійної події за своєю сутністю може бути виявленою лише у “теології парадоксу” [4, 62]. Але Слейт застерігає, що розум повинен впоратися з парадоксом, а не оминати його.

У якості висновку можна зазначити й те, що Слейт називає К’єркегора пророком свого часу, наголошуючи на тому, що останній побачив неадекватність будь-якої самозамкненої філософії розуму й віддав належне існуючій особистості. У своїх працях “Парадокс і екзистенціалістська теологія” та “Переоцінка К’єркегора” Слейт переважно схвально оцінює ідеї К’єркегора щодо автентичного людського існування, його розробку та висвітлення екзистенційних проблем, та їхнього впливу на релігійну свідомість і теологію. У цих двох працях діалектику К’єркегора американський теолог порівнює з поглядами Бердяєва. У цих порівняннях Слейт намагається проінтерпретувати “к’єркегорів або/або парадокс” в контексті “і/і парадоксу” Бердяєва й застосувати ці постулати у власній концепції екзистенціальної теології. У розумінні Слейта, не раціональний синтез, а екзистенціальна напруженість діалектичних протилежностей робить парадокс (або/або) посередником більш доречним і актуальним для розуміння специфіки існування людини та її релігійної спокути.

Література:

1. Райда К. Ю. Историко-философские исследования постэкзистенциалистского мышления / К. Ю. Райда. – Киев : Украинский Центр духовной культуры, 1998. – 216 с.
2. Райда К. Ю. Экзистенциальная философия. Традиция и перспективы / К. Ю. Райда. – К.: Видавец ПАРАПАИ, 2009. – 328 с.
3. Kierkegaard S. The Journals of Kierkegaard [ed. Robert Bretall, trans. Alexander Dru] / S. Kierkegaard. – New York : Harper & Brothers, 1959. – 254 p.
4. Slaatte H. A. The paradox of existentialist theology / H. A. Slaatte. – New York : Humanities Press, 1971. – 254 p.
5. Slaatte H. A. A Re-Appraisal of Kierkegaard / H. A. Slaatte. – Lanham : University Press of America, 1995. – 157 p.
6. Slaatte H. A. Time and its end: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology / H. A. Slaatte. – New York, Vantage Press, 1962. – 297 p.
7. Slaatte H. A. The pertinence of the paradox: A study of the dialectics of reason-in-existence / H. A. Slaatte. – Washington, D.C. : University of America Press, 1982. – 268 p.

Шевченко С. Л. Переоценка Серена Кьеркегора в экзистенциальной теологии Говарда Слейта.

В статье анализируется процесс переосмысления творчества Серена Кьеркегора Г. Слейтом. Исследуются его работы, в которых автор поднимает вопрос значимости взглядов Кьеркегора для обновления христианской культуры. Рассматривается имплементация методологии экзистенциализма в современную христианскую теологию. Раскрываются особенности понимания “парадокса” как методологического элемента экзистенциальной диалектики и его значение для интерпретации символического и мифологического языка Библии.

Ключевые слова: экзистенциализм, теология, экзистенциальная диалектика, парадокс, христианство, вера, разум.

Shevchenko S. L. A Re-Appraisal of Kierkegaard in existential theology Howard Slaatte.

The process of rethinking of Soren Kierkegaard Howard Slaatte’s creativity is analyzed in the article. Are researched his works, in which the author raises the question of the significance of Kierkegaard’s views to update the Christian culture. Are examined the implementation of the methodology of existentialism in modern Christian theology. Are depicted the peculiarities of understanding of the “paradox” as a methodological element of existential dialectic and its importance for the interpretation of the mythological and symbolic language of the Bible.

Keywords: existentialism, theology, existential dialectic, paradox, Christianity, faith, reason.