

- Міжнародний конгрес українців (Одеса, 26-28 серпня 1999). – К., 2000. – Кн. 1. – С. 400 – 406.
3. Закидальський П. Поняття серця в українській філософській думці / П. Закидальський // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8. – С. 127 – 138.
  4. Наливайко Д. Про співвідношення «декадансу», «модернізму», «авангардизму» / Д. Наливайко // Слово і час. – № 11 – 12. – С. 44 – 49.
  5. Шумило Н. Під знаком національної самобутності. Українська художня проза і літературна критика кінця ХІХ – поч. ХХ ст. / Наталія Микитівна Шумило // К.: Задруга, 2003. – 354 с.

**Шевченко С.Л.**

*Інститут філософії імені Г.С. Сковороди  
НАН України, д.ф.н., науковий співробітник  
м. Київ, Україна*

## **ФЕНОМЕН “РЕЛІГІЙНОСТІ С” В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ТЕОЛОГІЇ М. ВЕСТФАЛЯ**

В українському релігієзнавстві та історії філософії постать відомого американського теолога і філософа Мерольда Вестфалья залишається фактично не представленою, зокрема і його праці, які розкривають специфіку співвідношення ідей С. К’еркегора і Е. Левінаса [1; 2]. В умовах ціннісних дезорієнтації та нігілізму, дегуманізації людини і суспільства, морального та релігійного хаосу, а також переосмислення ролі і місця християнства у формуванні духовних засад ідентичності західного світу актуалізується і потреба перетлумачення біблійної настанови “Люби свого ближнього, як самого себе”, яка була однією з центральних і у творчості С. К’еркегора та Е. Левінаса. М. Вестфаль, досліджуючи дихотомію “Я – Інший” в контексті реалізації “справжньої самості”, шукає відповіді на запитання: яка ж з ідей надалі об’єднуватиме людей.

Порівнюючи погляди Е. Левінаса та С. К’еркегора, М. Вестфаль розробляє доволі оригінальну концепцію релігійності, яка, на його думку, відтворює не лише специфіку розуміння цього феномену різними релігійними мислителями, але й привідкриває завісу над його сутністю. “Релігійність А” у цій концепції – це свого роду – сократична духовність, “релігійність Б”, натомість, ґрунтується на одкровенні, християнській вірі, Боголюдині – Ісусі Христі.

Христос визначається як парадокс, сприйнятий у вірі, тому що цей факт не може бути розпізнаним незброєним людським розумом. Боговтілення в Ісусі Христі, відповідно до С. К’еркегора, тісно пов’язане із

закликом до Спокути, так що Бог в часі не тільки як Учитель, але й як Спаситель має важливе значення для християнської віри. Тому датський філософ чинить опір спробам зробити християнство “обґрунтованим”, а одкровення перетворити в розум, про що засвідчують його публічні лекції та нещодавні праці [3; 4]. Значна частина дослідницької літератури, присвяченої аналізу ідей С. К’єркегора, на думку М. Вестфалья, і зупиняється у цьому моменті (зокрема, Е. Левінас, на його думку, саме й зупинився на праці “Страх і трепет”). Але С. К’єркегор, як стверджує американський дослідник, написав набагато більше, і саме в цьому “псевдонімному авторстві” він рухається рішуче у бік виявлення та культивування прихованого внутрішнього сенсу релігійності і надає нам те, чого досі ще не вистачало релігієзнавчій теорії. М. Вестфаль називає це “рухом до релігійності С”, або ж телеологічним (цілеспрямованим) призупиненням “релігійності Б”.

Те, що я називаю “релігійністю С”, зауважив американський мислитель, вкладається у розуміння того, що Христос продовжує бути Парадоксом, якому будуть вірити, і який будуть наслідувати [2, с. 134 – 135]. Це і є відповідь на запитання, яким задається М. Вестфаль, про те, яка ж з ідей надалі об’єднуватиме людей. Для Е. Левінаса – це нескінченність та невимовність, які конституують радикальну індивідуальну відповідальність кожного за ближнього. С. К’єркегор і його псевдоніми, як вважає М. Вестфаль, говорять про ідею Вічного, і переважно, виходячи з більш виразної християнської ідеї істинного Бога.

К’єркегорова ідея Вічного передбачає прийняття прощення і примирення через смерть Христа як Спасителя. Левінасова ідея Нескінченності включає в себе імітацію життя Христа відносно ближнього. Тут М. Вестфаль знову наголошує на подібності поглядів обох мислителів формально і структурно. Відзначає він й актуальність ідей С. К’єркегора і Е. Левінаса у сучасному світі. І особливо тих, що стосуються негативної трансформації духовного життя людей та духовного занепаду. М. Вестфаль згадує про те, що С. К’єркегор говорив про можливість втрати людною її духовності: “Якщо люди ставляться до ідеї лише масово” (поза індивідуальним виокремленням духовного начала), у такому випадку ми, на думку Великого Данця, отримуємо насильство, анархію, бунти; але якщо не має ідеї для людей в масі і ніякого індивідуально відокремленого сутнісного духовного начала, то у нас результатом буде і грубість, і неотесаність. Для М. Вестфалья це нагадує зауваження Клемансо, який сказав, що Америка “є єдиною країною в історії, яка дивним чином попрямувала прямо від дикунства до виродження без звичайного цивілізаційного періоду” [2, с. 135].

Тому М. Вестфаль стверджує, що к’єркегорова логіка солідарності – є альтернативою як сучасному дикунству, так і виродженню.

Що ж стосується Е. Левінаса, то М. Вестфаль говорить про “радикальний розворот від пізнання до солідарності”, який у філософії французького мислителя, на його думку, є своєрідним рухом як від гегелівського реалізму, так і від гуссерліанського трансцендентального ідеалізму. Критика французьким мислителем цих двох філософських систем здійснюється за допомогою поняття “оберненої інтенційності” [2, с. 141]. Е. Левінас прагне подолати не реалізм здорового глузду, стверджує у цьому випадку М. Вестфаль, але наївність, з якою він “знаходить себе завжди перед готовим об’єктом, не питаючи про значення його об’єктивності” [2, с. 142]. Французький мислитель констатує наявність у нас філософії свободи, але й відсутність філософії відповідальності. Етична трансцендентність, як це вважає Е. Левінас, зустрічається у оберненій інтенційності, у якій асиметрія пручається усім спробам асиміляції і поглинання. Утім, ця етична трансцендентність й передбачає любов. М. Вестфаль, щоби зрозуміліше пояснити думку Е. Левінаса, знову звертається до к’єркегорівського тлумачення любові, у якому стверджувалося, що Бог указує “любити ближнього свого, як самого себе”. Щоби показати гетерономне походження даного повеління, яке припускає й можливість зворотних дій (принесення Ісаака в жертву), С. К’єркегор протиставляє любов як вимогу двом іншим формам любові: еротичній любові і дружелюбності. Останні виникають природно з людського розуміння власного внутрішнього голосу і не порушують звичного їхнього сприйняття свідомістю. З іншого боку, трансцендентна вимога любити ближнього, особливо коли це вдова, сирота чи навіть просто незнайомиць, який може згодом виявитися й ворогом, зазвичай не сприймається в звичному для людини режимі – це “травматичний” трансцендентний голос. Мовою феноменології, стверджує М. Вестфаль, це і є вираженням оберненої інтенційності, цілковитою заміною пізнавальних відносин так, як вони розумілися практично усією західною традицією [2, с. 149].

Розмірковуючи над дихотомією поглядів С. К’єркегора і Е. Левінаса, М. Вестфаль, зрештою, посилається на працю копенгагенського мислителя “Заклучна ненаукова післямова до “Філософських крихт””, зокрема, на твердження про те, що “система не має етики”. Це твердження С. К’єркегора, на думку американського представника екзистенціальної теології, у наш час можна резюмувати наступним чином: “Якщо ви починаєте з пізнаваного суб’єкта, не обтяженого етико-релігійною відповідальністю, немає жодної можливості для його осмислення окрім як довільного схвалення, і спокуса зробити це буде драматично редукована фактично таким чином, що відправний пункт обговорення буде розміщено в герменевтичному колі, яке вже задалегідь припускає, що в нашій глибинній сутності ми – знаючі (люди). Критерієм суб’єкта стає істина, а не доброта, свобода, відповідальність; об’єктивність, а не суб’єктивність. У той час як епістемологія – не гріх, епістемологічний фетишизм сучасної

філософії, все чуттєве сприйняття предмета (суб'єкта, людини – *С. III.*) на відміну від реального його існування навпаки не витримуючи спокуси, ставить нас не на королівський шлях, спрямований в бік науки, а на швидкий шлях до нігілізму, вимощений благими намірами інтенційного аналізу” [2, с. 151]. Таким чином, цілком схоже на те, що й М. Вестфаль був уважнішим і проникливішим читачем С. К'єркегора, аніж Е. Левінас.

Отже, розпізнавання екзистенційної істини як правди у існуванні за допомогою “екзистенціальної маєвтики” та Духу, який спрямовує нас до істини духовного переродження, заперечення безпристрасної об'єктивності й розуміння людини як пристрасті, де найвищою пристрастю є віра, вимірювана абсурдом і парадоксом, у якості предмету дослідження С. К'єркегора формує й спрямування дослідницьких інтенцій М. Вестфалья, який у порівняльному аналізі позицій “Великого Данця” та Е. Левінаса приходить до висновку про те, що ставлення людини до себе, божественність й духовність, закладених в ній, які традиційно у антропо-онтологічному вимірі представлялись у якості синтезу скінченного і нескінченного, тимчасового і вічного, свободи і необхідності, навряд чи можна дослідити тільки за допомогою логіки, раціонального мислення. І що процес духовного життя індивіда, генетичний код його моралі й справді більше підвладний “теологічному розуму”, зокрема, й поясненню за допомогою “вторгнення у людську екзистенцію” феномену спокути Ісуса Христа, смиренності й приниження останнього у якості взірця для віруючих. Порівняльний аналіз екзистенціальної етики С. К'єркегора та етичних висновків діалогічної феноменології Е. Левінаса, спрямований М. Вестфалем не лише на доведення співмірності цих концептів по відношенню до теологічної ідеї самотрансцендентності особи, або на подібність критичного спрямування їх авторів в аналізі Е. Левінасом праць Е. Гуссерля та М. Гайдеггера і критиці С. К'єркегором об'єктивного ідеалізму Гегеля, але й на виявлення їх неспівмірності у неприпустимості левінасівського “пост-біблійного” зведення релігії до етики. Банкрутству останньої у постмодерністському світі, де “етичне також перетворюється на теологічне призупинення релігійного”, на глибоке переконання М. Вестфалья, можливо запобігти лише категоричним дотриманням к'єркегорового принципу, у відповідності до якого релігія є безумовною передумовою етики.

### **Література:**

1. Westphal M. Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 238 p.
2. Westphal M. Levinas and Kierkegaard in dialogue. – Bloomington: Indiana University Press, 2008. – 186 p.

3. Westphal M. Not the End of Religion. But the End of Religion Within the Limits of Reason Alone, 2015. – Retrieved from: <https://www.youtube.com/watch?v=kEgan4eJPLQ>
4. Westphal M. In Praise of Heteronomy: Making Room for Revelation. – Bloomington: Indiana University Press, 2017. – 272 p.

**Шушкевич Є.М.**

*Національний педагогічний університет  
імені М.П. Драгоманова, к.ф.н., ст. викладач  
м. Київ, Україна*

### **ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ ФІЛОСОФІЇ І НАУКИ В “ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ТРАКТАТІ” Л. ВІТГЕНШТАЙНА**

Питання про співвідношення філософії і науки, в “Логіко-філософському трактаті” Людвіга Вітгенштайна, на нашу думку, пов’язане з питанням про розмежування на те що можна сказати і те що можна показати, з питанням про що можна говорити чітко і ясно, а про що слід зберігати мовчання.

“Логіко-філософський трактат” Людвіга Вітгенштайна закінчується твердженням: “Про те, про що не можна сказати, треба мовчати.” [3, с. 86]. Напрошується питання: Про що ж не можна сказати?

Відповідь на це запитання ми можемо знайти в “Логіко-філософському трактаті”, особливо якщо взяти до уваги те, що, за словами самого автора, ця праця складається з двох частин. В листі своєму товаришу Людвігу фон Фікеру, про “Логіко-філософський трактат”, Людвіг Вітгенштайн писав: “...Вам, можливо, допоможе, якщо я напишу кілька слів про мою книгу; я допускаю, про таку літературу Ви знаєте не так багато. Ви ж можете не зрозуміти її; матеріал може здатися вам абсолютно чужим. Насправді це не так, оскільки сенс книги етичний. Я навіть хотів вставити в передмову одне речення, якого там насправді немає і яке зараз напишу, тому що воно можливо, буде для Вас ключем. А саме, я хотів написати: моя праця складається з двох частин – з тієї, що знаходиться перед вами, і тієї, яку я *не написав*. І саме ця друга частина сама важлива” [2, с. 317 – 318].

Про те, що таке невимовне, (про що не можна сказати), ми читаємо в “Логіко-філософському трактаті”: “Звичайно, є й невимовне. Воно виявляється, це й є містичне” [3, с. 86]. Містичне у Людвіга Вітгенштайна пов’язане з метафізичним. “Містика полягає не в тому, який світ, а в тому що він є” [3, с. 85]. Ми не можемо нічого сказати про те що перебуває за межами світу, бо воно перебуває й за межами нашої мови. За Людвігом Вітгенштайном “*Межі моєї мови означають межі мого світу*” [3,