

МОДИФІКАЦІЇ ЕТИКО-СОТЕРІОЛОГІЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В РЕЛІГІЙНОМУ ТА АТЕЇСТИЧНОМУ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ (К'ЄРКЕГОР – КАМЮ, САРТР)

О.Є. Бродецький

кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри релігієзнавства та теології
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, Україна
stud-conf2010@mail.ru

Анотація

Александр Евгениевич Бродецкий. Модификации на етико-сотериологическата проблематика в религиозния и атеистическия екзистенциализъм (Киркегор – Камю, Сартр). Вниманието на екзистенциализма към проблемите на самоопределението на човека, към неговия неповторим жизнен проект за самоосъществяване изявява и етичката интенция на даденото философско течение. А нейната насоченост към търсенето на пълнота на битието на свидетелстват за сотериологическите ориентири. Религиозният и атеистическият екзистенциализъм при наличието на общи феноменологически интуиции нееднакво тълкуват връзката между етичкото и сотериологическото в мирогледа. Това и прави актуален техният сравнителен анализ.

Целта на статията е по пътя на осмислянето на идеите на водещите представители на религиозния и атеистическия екзистенциализъм (Киркегор, Камю, Сартра, а също така интерпретацията на техните възгледи от Шестов и Тилих) да се проанализира съотношението на етичките и сотериологическите елементи на екзистенциалисткия мироглед и да се изяви потенциала на хуманистичната синергия на религиозните и атеистическите представи за смисъла на живота.

В резултат на изследването са направени следните изводи: критическата позиция на екзистенциалистите по отношение на рационалистическите и църковно-догматическите представи за смисъла на живота и самоопределението на човека в света се преобръща от противопоставянето на сциентизма и институционния авторитаризъм на персоналистичните интенции в смисло-жизнените търсения. Методологическото новаторство на С.Киркегор тук е неоспоримо. Именно той се обръща към специфичната, екзистенциална диалектика на етичкото и сотериологическото измерение на човешкото съществуване.

Независимо от методологическите различия синтезът на идеите на религиозния и атеистическия екзистенциализъм все пак е възможен. Особено в аспекта на балансирането на вярата с активната жизненна позиция и нравствената отговорност на човека за собствения жизнен път в този свят. Вярата в Бога неизбежно трябва да се излее в признание на абсолютната ценност на човешката личност. Мистичното самовглъбяване като резултат на това признание не трябва да бъде самоцел, а само своеобразен етап в духовната концентрация заради творческото самоосъществяване чрез практическите усилия по динамичното приближаване на живота към формата на човечността и комуникационната осмисленост.

Ключови думи: ценностен избор, сотериология, религиозна вяра, смисложизнена проблематика, религиозен и атеистически екзистенциализъм

Аннотация

Александр Евгеньевич Бродецкий. Модификации етико-сотериологической проблематики в религиозном и атеистическом экзистенциализме (Кьеркегор – Камю, Сартр). Внимание экзистенциализма к проблемам самоопределения человека, к его неповторимому жизненному проекту самоосуществления выявляет и *этическую* интенцию данного философского течения. А ее направленность на поиски *полноты*

бытия свидетельствуют о сотериологических ориентирах. Религиозный и атеистический экзистенциализм при наличии общих феноменологических интуиций неодинаково истолковывают связь этического и сотериологического в мировоззрении. Это и делает актуальным их *сравнительный анализ*.

Цель статьи: путем осмысления идей ведущих представителей религиозного и атеистического экзистенциализма (Кьеркегора, Камю, Сартра, а также интерпретации их взглядов Шестовым и Тиллихом) проанализировать соотношения этических и сотериологических элементов экзистенциалистского мировоззрения и выявить потенциал гуманистической синергии религиозных и атеистических представлений о смысле жизни.

В результате исследования сделаны следующие **выводы:** Критическая позиция экзистенциалистов в отношении рационалистических и церковно-догматических представлений о смысле жизни и самоопределении человека в мире обернулась противопоставлением сциентизму и институциональному авторитаризму персоналистических интенций смысложизненного поиска. Методологическое новаторство *С. Кьеркегора* здесь неоспоримо. Именно он обратился к специфической, экзистенциальной диалектике этического и сотериологического измерений человеческого существования.

Несмотря на методологические различия, синтез идей религиозного и атеистического экзистенциализма все же возможен. Особенно в аспекте сбалансирования веры с активной жизненной позицией и нравственной ответственностью человека за собственный жизненный путь в этом мире. Вера в Бога неизбежно должна выливаться в признание абсолютной ценности человеческой личности. Мистическое самоуглубление как результат такого признания не должно быть самоцелью, а лишь – своеобразным этапом духовной концентрации ради творческого самоосуществления через практические усилия по динамичному приближению жизни к формату человечности и коммуникационной осмысленности.

Ключевые слова: ценностный выбор, сотериология, религиозная вера, смысло-жизненная проблематика, религиозный и атеистический экзистенциализм

Abstract

Oleksandr Brodetsky. Modifications of ethical and soteriological problems in religious and atheistic existentialism (Kierkegaard – Camus, Sartre). In the article it is analyzed the correlation between the ethical and soteriological dimensions of religious and atheistic existentialism. On the ground of compared investigation of the religious and atheistic existentialists' ideas the author shows the potencies of methodological synergy of the ethical and anthropological aspects of these philosophical streams.

The main conclusions of the study are: 1) the existentialism is the reaction on the crisis of rationalistic and church-dogmatic views concerning the sense of human self-determination in the world; 2) the existential philosophy actualizes the personalistic intention to the sense of life problems; 3) S.Kierkegaard's ideas have in this aspect the important methodological innovation and conceptual topicality; 4) the religious and atheistic existentialist's ideas about correlation between ethical and soteriological elements of weltanschauung are methodologically different, but they also have several common phenomenological intuitions; 5) the synthesis of the constructive ideas of religious and atheistic existentialism is methodologically possible and its results consist in the balance of the faith's impulses and active vital position and moral responsibility for our project of life. The faith in God as Absolute must be combined with the faith in absolute value of human person. Mystical attitude must be only the stage of spiritual concentration for creative humanistic self-determination in the world.

Keywords: value choice, soteriology, religious faith, sense of life problems, religious and atheistic existentialism

Актуальність дослідження. У філософії післяпросвітницької доби екзистенціалісти посідають виняткове місце. Особливо гостро порушена ними проблема особистісної ідентичності визначає істотну актуальність звернення до їхньої спадщини. За новітніх тенденцій деперсоналізації досвід екзистенціалістського філософування може надати потужні імпульси обґрунтуванню абсолютної цінності особистості та пошуку механізмів міжособистісної солідарності, готовності до осмисленого вибору в ситуації новітніх викликів часу й долі. Ідеї і релігійних, і атеїстичних екзистенціалістів суттєво вплинули на становлення сучасних уявлень про сенс самовизначення людини у світі.

Смисложиттєва проблематика – центральна для екзистенціалізму, тож пріоритетний розгляд *етичних і сотеріологічних* аспектів екзистенціалістського мислення є закономірним. Увага до проблем самовизначення людини через неповторний життєвий проект виявляє *етичну* інтенцію загальної філософської течії. А її зорієнтованість на пошуки *повноти буття* (порятунку від поглинання особистості речовинним світом) свідчить і про *сотеріологічні* орієнтири екзистенційної думки. У релігійному і атеїстичному екзистенціалізмі, попри певні спільні феноменологічні інтуїції, неоднаково тлумачать співвідношення етичного і сотеріологічного елементів світогляду. Тож актуальною є *порівняльна* інтенція щодо розгляду такого взаємозв'язку в кожному з цих відгалужень. Відповідно **мета статті:** шляхом осмислення ідей провідних представників релігійного й атеїстичного екзистенціалізму (К'єркегора, Камю, Сартра) проаналізувати їхні уявлення про співвідношення етичних і сотеріологічних елементів світогляду та виявити потенціал гуманістичної синергії релігійно- і атеїстично-екзистенційних поглядів на сенс життя, що виникає у ситуації граничних викликів долі та історії.

Аналіз ступеня **розробки проблеми**, окрім усього іншого, передбачає і фахове дослідження *першоджерел – оригінальних праць вищезазначених* мислителів [4], [5], [6], [9], а також праць *Ф.Ніцше* [8], *Л.Шестова* [12], *П.Тілліха* [11], *Д.Ікеди* [3] та деяких сучасних дослідників [1], [2], [10] філософії екзистенціалізму. Вищезазначену проблему *С.К'єркегор* також розробляє на шляхах ієрархізації стадій духовного розвитку особи. Етична стадія визнається важливою, але ціннісно нижчою за релігійно-сотеріологічну. *А.Камю* та *Ж.П.Сартр*, навпаки, тяжіють до примату етичного чинника в особистісному становленні, а релігійну зорієнтованість розглядають як ілюзію та неготовність людини тверезо оцінювати свій онтологічний статус. Але етичне для них не вимірюється загальнозначущістю абстрактних моральних принципів, а кристалізується в актах індивідуального життєвого вибору, комунікації й відповідальності. *Л.Шестов* розвиває ірраціоналістичні настанови К'єркегора: досвід віри має примат над раціональними та морально автономними мотиваціями життя, тож тотальна раціоналізація – джерело трагізму й самовтрати людства. *П.Тілліх* виявляє соціокультурно-антропологічні передумови екзистенціалістського світогляду й доосмислює діалектику історичного і надепохального значень етико-сотеріологічних ідей. З-поміж сучасних публікацій привертають увагу, зокрема, статті *О.Ставцевої* [10], яка аналізує вплив К'єркегора на методологію новітньої релігійної філософії, та *А.Залужної* [1], [2], що виявляє особливості релігійного й атеїстичного екзистенціалізму, компаративно зіставляючи їх з альтернативними сотеріологічними концепціями (святоотцівською спадщиною).

Постановка питання про динамічну *кореляцію* етичного й сотеріологічного елементів в екзистенціалізмі, а також орієнтація на виявлення можливостей їхньої гуманістичної *синергії* в умовах пошуку стратегій подолання антропологічної кризи наших днів визначають елемент **наукової новизни** роботи.

Виклад матеріалу. Загальновідомо, що засновником екзистенціалізму як цілісної течії світоглядної думки є С.К'єркегор. Вплив його ідей на західне мислення незаперечний. П.Тілліх твердив, що він «не просто окремо взята особа..., що він своїми ідеями

уособлює ту ситуацію, у якій перебуває західна цивілізація загалом. У суміші духовного страху, пророчого гніву, меланхолійної покірності, етичної пристрасності та інтелектуальної агресивності, розхитуючись від шаленого сподівання до стражденного відчаю, він значно випереджає свій час, і, випереджаючи його, сприяє становленню ментальності ХХ століття. Однак історична ситуація – лише місце, де слід шукати геніальну особу. Сама ж ця особа трансцендує ситуацію, творючи те, що важить для будь-якої доби» [11, 456].

Провідна теза К'єркегорового мислення: у його час через надмір знань втрачається істинне розуміння смислу існування й духовно-релігійної концентрації (інтроверсії, екзистування), а забуття релігійних цінностей загрожує втратою істинно людського змісту існування. Замолоду мислитель був зачарований величчю панлогічної системи Гегеля, у якій думка генія концептуально й віртуозно виразила доконечну «розумність» універсального поступу Абсолютного Духу. Проте абстрактно-раціоналістичні істини вчення Гегеля досить скоро наразилися на протест душі, яка слідом за Б.Паскалем глибоко переживала ту істину, що закони серця і розуму в багатьох моментах несумірні. Напружені внутрішні переживання, глибоко особистісні, ба навіть відчайдушно болісні – ось К'єркегорів шлях філософування. Це, за словами Ніцше, – писання «кров'ю». Цей шлях цілком відмінний від раціоналістично-умоглядної настанови метафізиків Нового Часу (Спінози та інших), для яких абсолютний смисл життя дається в розумінні, а не переживанні. Уся міць потужної діалектики відчайдушного данського мислителя мала на меті унаочнити безпорадність раціоналістичної філософії щодо осягнення таємниці життя й духовних підвалів, які актуалізують свободу духу та інтуїцію буттєвої повноти.

К'єркегор – ідейний речник софійної традиції філософування, тож він палко закликає людину звільнитися з-під влади умоглядного мислення, яке, апелюючи до ідеї Доконечності, «сковує» переживання онтологічно-екзистенційної нескінченності можливостей і вихолощує переживання свободи. Щодо граничних проблем життя слід світоглядно зневіритися у свідченнях буденного розсудку й теоретичного розуму, силою відчаю зруйнувати дію принципу Доконечності, і тільки тоді віра в Бога набуде феноменологічної дієвості в душі. Саме така відчайдушна віра дає змогу сміливо зазірнути в обличчя абсурдові та смерті. «Адже для Бога все можливо: сказати Бог, отже, сказати, що все можливо» [5, 451], – так характеризує думку К'єркегора його послідовник Л. Шестов. Заперечуючи теорію «компромісу» між розумом і вірою, полемізуючи з гегелівською вимогою виправдання змісту релігії перед мисленням як «абсолютним суддею», К'єркегор ставить категоричну дилему, «або – або»: розум, й отже, буденність, тривіальність, покірливість, межа між «добром» і «злом», або віра – і переживання навіть абсурдного, неможливого як *реальності*, для якої Доконечність виявляється *нікчемним Ніщо*. Саме відданість ідеї об'єктивної неминучості, на думку К'єркегора, змусила Сократа покірливо випити келих з отрутою, бо ж уявлення про морально обов'язкове, – модифікація ідеї Доконечності. Тому К'єркегор протиставляє образіві Сократа біблійні образи Йова й Авраама, віра яких дозволила одному з них екзистенційно зректися очевидностей здорового глузду, а іншому – в акті богоспівпричетності вивести свій дух понад земне етичне, тим самим виявивши «лицарство віри». Біблійна оповідь про вчинок Авраама, який на вимогу Бога був ладен принести в жертву власного сина, найбільше бентежила й вражала К'єркегора: з одного боку, його жахав відчайдушний вчинок, а з іншого, він відчував у ньому всю величчю свободи, яку начебто дає екстатично-нестямна віра. Щодо Авраама та його віри К'єркегор писав: «Незбагнений парадокс – віра! Парадокс ладен перетворити убивство на святу, угодну Богові справу. Парадокс повертає Авраамові його Ісака. Парадокс, що його мислення (звичне) не здатне опанувати, бо віра там і починається, де мислення (звичне) закінчується» [5, 443]. Такі ідеї експлікують антираціоналістичний сенс К'єркегорової концепції особистості як «одинака»: у вірі особа

вища від загального, не підвладна йому, а перебуває над ним: індивід як особа має абсолютний стосунок до абсолютного. У творі «Страх і трепет» мислитель пише, що в історії про Авраама виявляємо такий парадокс. З погляду моралі його ставлення до Ісака може бути виражене твердженням, що батькові належить любити свого сина. Та це моральне ставлення – відносне у порівнянні з абсолютним відношенням до Бога. На питання «навіщо?» Авраам не має іншої відповіді, крім тієї, що це випробування, спокуса, єдність двох настанов: зроби це для Бога, зроби це для себе. Якщо бачать людину, яка робить щось невідповідне загальному, то кажуть, що вона зробила це саме для Бога, і це, власне, означає, що вона зробила це для себе. Парадокс віри втратив поєднуючу ланку, тобто, загальність. З одного боку, віра – це вияв найвищого егоїзму (скоїти цей жадливий вчинок заради самого себе), а з іншого – вияв абсолютної самовідданості: виконати цю дію заради Бога. Віра як така не може дістати опосередкування в загальному, бо ж вона тоді перестала б існувати. Віра – прерогатива особистості в її онтологічній самотності. Такі міркування філософа знаходимо, зокрема, у розділі «Чи існує абсолютний обов'язок перед Богом» праці «Страх і трепет» [див.: 6].

Моральний закон як такий і потреба обирати між добром і злом, за біблійним наративом, – наслідок «гріхопадіння» людини, а гріхопадіння, на думку К'єркегора, в тому й полягає, що людина, скорившись розумові, від страху перед Ніщо (а це зворотний бік первісної свободи), уярмила свій дух і волю в *тенета доконечності*. Л.Шестов пише: «Відтоді як людина стала обізнаною..., разом зі знанням і через знання прийшов у світ гріх..., й усі жахіття нашого життя... Віру, що визначала зв'язок створеного з творцем, знаменуєючи необмежену свободу..., люди проміняли на знання, на рабську залежність від мертвих й убивчих вічних принципів» [5, 448-449].

Радикальність і парадоксальність ідей К'єркегора не повинна затьмарювати важливого для сьогодення методологічного настанови щодо смислу філософування: лише та філософія адекватно виконує свою місію, яка серед онтологічних констант надає значуще місце *реальності особистісного існування* – екзистенції як носієві смислотворчості й духовної свободи. Такі настанови, звісно ж, мали вагомий соціальний і психологічний ґрунт, зумовлений колізіями розвитку західного соціуму. Тінювим наслідком новочасного наукового прогресу стали, як наголошує П.Тілліх [див. 11, 455], перемога гнітючого механізму технічного виробництва й той дегуманізаційний вплив, якого зазнало індустріальне суспільство. Сакральнорелігійний вплив на свідомість виснажився (констатована Ніцше «смерть Бога»): «Де подівся Бог?... Та ми ж убили його – ви та я! Всі ми його вбивці!... Страхітлива подія – вона поки в дорозі і йде до нас – її ще не чують людські вуха... Ця подія все ще дальша від людей, ніж найвіддаленіші світила. І попри це вони її здійснили!...» [8, 446-447].

Методологічно конструктивною в цьому ракурсі є думка П.Тілліха щодо трьох можливих тенденцій реакції мислителів на таку втрату онтологічних засад: 1) заклик до революційних змін через ескалацію *соціальної боротьби* (Маркс); 2) аристократичний духовний протест проти монотонного тяжіння через плекання в собі *надлюдини* (Ніцше); 3) «усамітнення пристрасного релігійного індивіда у своєму духовному вимірі з метою виявлення граничного сенсу життя» (К'єркегор) [див.: 11, 455-456]. Це й визначило примат у його вченні ірраціональної сотеріологічної настанови над категоричною імперативністю ригористичної етики, з одного боку, й супротив зазіханням метафізики чи теології на вичерпність бого- і світопізнання уможливленими або церковно-догматичними методами, з іншого боку.

Засвідчені жадливими катаклізмами першої половини ХХ ст. кричущі ціннісні прогалини «прогресу» раціоналістичної цивілізації привернули увагу до спадщини данського мислителя, що відчайдушно прагнув заперечити тоталітаризм метафізичних абстракцій у

мисленні. З іншого боку, хіба психологічна парадигма вчинку Авраама – «лицаря віри» – не є символом тоталітарної свідомості, коли нестямна віра в незбагненну силу штовхає людину на потворні, фанатичні злочини? У біблійному переказі руку Авраама спинив ангел. Але скільки ж у *реальному історичному бутті* таких фанатично занесених рук залишалися не зупиненими? Хоч віра та розум – два рівнозначних крила людського духу, однак, якщо абсолютизувати їхні історично відомі претензії, обидва вони здатні виявляти свій анти людяний тінювий потенціал. Тому так важливо у світоглядних пріоритетах керуватися принципом «золотої середини» й толерантності.

Перебравши від К'єркегора визнання примату особистісності над загальністю, *атеїстичні екзистенціалісти* водночас полемізують з його релігійною сотеріологією, звертаючись до альтернативної моделі «повноти буття» – поза «стрибком» у *потойбіччя*. За А.Камю, К'єркегор робить абсурд критерієм іншого світу, тоді як він – лише уламки досвіду цього світу [див.: 4, с.96]. Під «абсурдом» Камю розуміє ситуацію людини, яка зневірилася в уявленнях про світобудову, керовану певним Логосом, Абсолютом, що «диктує» людині універсальні норми життєвого вибору. Але світ не ірраціональний, йому просто не властивий розум – суто людська прерогатива. Хоч поза людиною годі знайти розум, дух в його абсолютних параметрах, це аж ніяк не означає, що нам належить зрікатися цієї *нашої* сутнісної властивості.

Щойно К'єркегор заміняє бунтівний заклик на несамовиту згоду, вважає Камю, то одразу ж приходиться до нехтування абсурдом, який досі осявав йому шлях, і до обожнення віднині єдиної вірогідності – ірраціональності. «Не так важливо вилікуватися, як жити з цими недугами. Кіркегор намагається зцілитися... Всі зусилля його розуму спрямовано на те, щоб уникнути антиномії людської долі» [4, 96-97]. Усвідомлення меж розуму не повинно означати його заперечення: відносні можливості розуму дієві в рамках середнього шляху, де він може залишатися зрозумілим. «Якщо у цьому його гординя, то я не бачу достатніх підстав, щоб зрікатися її» [4, 97-98] – наголошує Камю. Особі, яка усвідомлює, що її ситуація у світі припускає морок і невідання, К'єркегор пропонує ілюзію, ніби саме невідання все пояснює, ніби ця темрява і є світлом. Такі настанови виявляють певну самозневагу особистості, яка відрікається від себе, не бажаючи робити факт скінченності свого часу й сумнівності свого досвіду альфою і омегою власного світогляду. А втім, саме цей факт, за атеїстичними екзистенціалізмом, дає людині парадоксальні резони сприймати власне існування як *абсолютне*. Смісл такої «абсолютності»: повнота буття реалізується не у вічності існування, а в здатності особи до самопереживання й самосвідомості, зреченні претензій на трансцендентне заради цілковитої відповідальності за власне життя і вчинки. Орієнтуючись на вічність, кидаючи власне існування за межі своєї скінченності, ми розріджуємо повноту свого «я», втрачаємо себе в «ілюзорному» потойбіччі. Замість того, щоб вбачати своє призначення і свою гідність у суто людському, релігійно та метафізично настановлена людина робить світоглядний «стрибок» до надлюдського, божественного, «ділиться» з ним власним існуванням заради вічності. Це, переконують атеїстичні екзистенціалісти, – не що інше як утеча від справжньої вищості до химерності абсолюту: шукаючи божественності заради безсмертя, ми розмиваємо віднайдену на шляхах екзистенційної концентрації ідентичність власного існування, а отже, свободу. А втім, атеїзм екзистенціалістів виграшно відрізняється від його інших форм (наприклад, атеїзму марксистського) тим, що у ньому немає войовничості і нетерпимості до релігійних позицій, а лише їхнє *особистісне* неприйняття.

Релігійній сотеріології протиставляються суворі, але, з погляду Камю, гранично чесні світоглядні настанови. «Тіло, ніжність, творчість, дія, людська шляхетність знову обіймуть своє місце в цьому безглуздому світі... Їй відповідають, що в світі немає нічого певного.

Але, принаймні, це і є певність. Саме з нею вона має справу: людина хоче знати, чи можна жити без поклику» [4, 106].

Цілковита свобода, тотожна всеосяжній відповідальності – таким є життєво-ціннісне єство людського буття, на думку Сартра, бо ж саме від нас залежить, якому образіві світу буде дано «санкцію»: обираючи себе, ми обираємо людину взагалі. І тут не може бути ні виправдань, ані пробачень. Надприродного немає, вважає філософ, і водночас людина – це таке буття, яке може (в межах власної скінченності) стати тим, чи вона не є, самотужки надати своєму існуванню певної сутності. А це означає, що людина не може не висувати перед собою вимог – вона приречена бути вільною. І хоч факт сумнівності її досвіду засвідчує неможливість дістати достеменні (себто трансцендентно задані) критерії життєвого й ціннісного вибору, однак ніщо не перешкоджає людині завжди орієнтуватися на свободу як вищу цінність. Обираючи власну свободу як цінність, мусимо бути такою мірою чесними, щоб водночас утверджувати цінність свободи інших. Сартр пише: «Я можу мати за мету мою свободу лише в тому разі, коли вважатиму своєю метою також і свободу інших» [9, 341]. І це – вияв *гуманізму*: навіть не вірячи у вічність, обирати інших людей як цінність; усвідомлюючи, що світ може нам сказати лише одне – «все дозволено», дозволяти собі тільки чесність, попри те, що Бога немає, обирати живу любов до інших. Саме на таких шляхах постулюють гідність людини атеїстичні екзистенціалісти. Тож реалізувати себе по-людськи людина може не через занурення в саму себе як щось самодостатнє, а в пошуку мети назовні; такою метою може бути певне конкретне *конструктивне самоздійснення*. Тому Сартр характеризує екзистенціалізм як спосіб *віднайдіння* людиною себе. В цьому – *оптимізм* смисложиттєвих орієнтирів екзистенціалізму як *вчення про діяння* [див.: 9, 344]. До речі, подібні думки ми зустрічаємо й у японського буддійського мислителя Д.Ікеди, який пише: «Навіть якби хтось сказав, що завтра кінець світу, ти сьогодні мусиш посадити в землю нове дерево й зробити все можливе, щоб воно росло. Твоя співчутлива душа повинна бути мужньою. Віддатися зневірі неважко, але це нічого доброго не принесе» [3, 19]. Опосередковано такі ідеї мотивовані й лейтмотивом філософії К'єркегора, адже, якщо для Бога все можливо, то людина з вірою та глибинною ціннісною переконаністю, не втрачати внутрішнього смислового стрижня навіть перед лицем фатальних загроз життя, розпачу, а отже, кожну мить свого існування проживати, якщо навіть і трагічно, то все ж *осмислено* й екзистенційно *наповнено*.

Висновки. У якості реакції на кризу раціоналізму й церковного інституціоналізму, екзистенціалізм протиставляє як сцієнтистському, так і догматичному світогляду суто *персоналістичну* смисложиттєву орієнтацію, і методологічне новаторство С.К'єркегора у даному випадку – незаперечне. Особливо значущою є кристалізована екзистенціалізмом проблема взаємозв'язків *сотеріологічного та етичного* елементів світоглядно-життєвої практики людини. Її аналіз й приводить до розуміння необхідності збалансовувати імпульси віри з активною життєвою позицією та моральною відповідальністю людини за її будь-який власний життєвий проект та шлях самореалізації у цьому світі. Віра в Бога повинна неминуче вилитися у визнання абсолютної цінності людської особистості, причому містичне самозаглиблення не повинне бути самоціллю; воно може бути лише своєрідним *етапом* духовної концентрації людської істоти заради її творчого самоздійснення через практичні зусилля у рухові динамічного наближення життя до формату людяності та комунікативної осмисленості.

Література

1. Залужна А. Демаркаційний дискурс релігійного і морального у філософії К'єркегора та святоотцівської традиції // Мультиверсум. – №9. – 1999. – С. 46-57.
2. Залужна А. Етична проблематика у філософічних пошуках Ж.П.Сартра // Мультиверсум. – №16. – 2000. – С. 53-61.
3. Ікеда Д. Глобальна етика поєднає душі різних народів // Всесвіт. – №9-10. – 2004. – С. 12-21.
4. Камю А. Есе // Камю А. Вибрані твори у 3-х т. Т.3. – Харків: Фоліо, 1997. – 623 с.
5. Кіркєгор С. Наслаждение и долг. Приложения. – К.: AirLand, 1994. – 505 с.
6. К'єркегор С. Страх и трепет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/kerks01/txt05.htm>
7. Нарский И.С. Западноевропейская философия XIX века. – М.: Высшая школа, 1976. – 584 с.
8. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое; Весёлая наука; Злая мудрость: Сборник. – Минск: Попурри, 1997. – 704 с.
9. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 319-344.
10. Ставцева О.И. К'єркегор и западная религиозно-философская культура XX века // Platalea – Пеликан: сборник статей по теологии, философии, истории. – СПб: Светоч, 2001. – С. 127-139.
11. Тиллих П. Кіркєгор как экзистенциальный философ // Кіркєгор С. Наслаждение и долг. Приложения. – К.: AirLand, 1994. – С. 452-456.
12. Шестов Л. И. Кіркєгард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/shestov/kirkegar/index.html>

© Александр Евгеньевич Бродецкий