

# ПАРАДОКС І ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНИЙ МЕТОД В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ГОВАРДА СЛЕЙТА

**С. Л. Шевченко**

кандидат філософських наук, докторант

Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна)

*idei.filosofa@gmail.com*

## Анотація

**Сергей Леонидович Шевченко. Парадоксът и екзистенциалния метод в интерпретацията на Ховард Слейт.** В статиста се разглежда проблема за съотношението между екзистенциализма и теологията в творчеството на Ховард Александър Слейт. Основното внимание е съсредоточено върху въпроса за включеността на екзистенциалистката методология в съвременната християнска теология, върху изследването на понятията «парадокс», «екзистенциална диалектика», «митотворчество». Анализира работата на Ховард Слейт, в които той преосмисля теологическата позиция на С. Киркегор, Н. Бердяев, П. Тилих, Р. Булман и други известни представители на религиозната философия от екзистенциалното направление, провъзгласявайки при това необходимостта от «сбалансиран екзистенциален поход» към осъвременяване на християнството.

**Ключови думи:** екзистенциализъм, теология, екзистенциална диалектика, екзистенциален метод, парадокс, християнство, вяра.

## Abstract

**Sergij Shevchenko. Paradox and existential method in the interpretation of Howard Slaatte.** The problem of the relation of existentialism and theology in the work of Howard Alexander is drain. Focused on the issue of inclusion of existentialist methodology in contemporary Christian theology, to study the concepts of “paradox”, “existential dialectic”, “myth-making”. Analyzes the work of Howard Slaatte, in which he reinterprets the theological positions of Kierkegaard, Berdyaev, P.Tillich, R.Bultman and other well-known representatives of the religious philosophy of existential direction, while proclaiming the need for a “balanced existential approach” to modernizing Christianity.

**Key words:** existentialism, theology, existential dialectic method of existential paradox, Christianity, faith.

**Постановка проблеми.** Ім'я Говарда Слейта, як філософія й теолога, відоме далеко за межами американського континенту. Понад двадцять п'ять років він присвятив роботі в Університеті Маршалла (США), очолюючи кафедру філософії. Він є одним з найплідніших авторів – представників сучасних американських філософських та теологічних шкіл, а серед постатей екзистенціальної філософії й екзистенціальної теології (поряд з Дж. Маккуоррі та М. Вестфалем), чи не найкреативнішим й оригінальнішим мислителем. Серед великого числа його праць (понад 30 монографій), присвячених екзистенціалізму й теології, в контексті досліджуваної нами проблеми варто назвати такі видання: «Актуальність парадоксу: діалектика розуму-в-існуванні» (1968), «Парадокс екзистенціалістської теології» (1971), «Час і його закінчення: порівняльна екзистенціална інтерпретація часу і есхатології» (1980), «Філософія Мартіна Гайдеґґера» (1983), «Розкриття своєї реальної самості: проповіді екзистенціальної релевантності» (1983), «Час, існування і доля: філософія часу Миколи Бердяєва» (1988), «Переоцінка К'єркегора» (1995), «Особистість, дух і етика: етика Миколи Бердяєва» (1997).

Коли в наш час прагнуть пояснити феномени віри, одкровення, воскресіння раціонально, Г. Слейт прямує зворотнім шляхом. Він не заперечує можливості розуму, але наголошує на його обмеженості (немічності) в тлумаченні трансцендентного поза сферою екзистенціального. Тобто, стосунки між людиною та Богом, на його думку, визначаються не в межах логічного детермінізму, а завдяки парадоксальній, абсурдній, непрямій комунікації між Я і Ти. У своїй позиції щодо означеної проблематики Слейт спирається в першу чергу на погляди Сьорена К'єркегора та Миколи Бердяєва, хоча й скрупульозному критичному аналізу у його працях піддаються ідеї та постаті Ісуса Христа, св. Павла, св. Августина, Блеза Паскаля, Карла Барта, Мартіна Гайдеґґера, Пауля Тілліха, Еміля Брунера, Альбрехта Річля та багатьох інших представників теологічного та філософського екзистенціального та екзистенціалістського мислення. В умовах духовної кризи та переоцінки цінностей в християнському світі погляди Говарда Слейта є край актуальними й злободенними. Метою даного дослідження

стане спроба розглянути й проаналізувати поняття «парадоксу» та екзистенціального методу в розумінні Г.Слейта у його праці «Парадокс екзистенціалістської теології» (1971), яка є своєрідним продовженням іншої, не менш важливої його праці «Актуальність парадоксу: діалектика розуму-в-існуванні» (1968) [11].

В українській історико-філософській та релігієзнавчій літературі фактично відсутні будь-які дослідження творчості американського мислителя. Виключенням є лише праці Костянтина Райди «Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення» (1998) [2] та «Екзистенціальна філософія. Традиції і перспективи» (2009) [3]. У своїх монографіях дослідник, аналізуючи працю американського філософа «Час і його завершення: порівняльна екзистенціальна інтерпретація часу і есхатології», зазначає, що Слейт «... запропонував реінтерпретувати базові поняття есхатології у ракурсі екзистенціалістських вимірів (поняття «часу», «часових вимірів існування», їх історичних змін та взаємозалежностей)» [3, 249]. К.Райда відніс Говарда Слейта разом з Джоном Маккуоррі та Мерольдом Вестфалем до представників так званої екзистенціальної теології, яка, на думку українського дослідника, разом з екзистенціальною аксіологією, екзистенціальною психологією, психоаналізом та психотерапією, екзистенціальною антропологією, екзистенціальною феноменологією, екзистенціальною етикою та іншими постекзистенціалістськими культурологічними синтезами філософії класичного екзистенціалізму з різними галузями філософії та гуманітарних наук й становить версію сучасного продовження класично-екзистенціалістських традицій.

Саме з огляду на це важливою й постає проблема висвітлення та визначення ролі класично-екзистенціалістської методології в різних подібних синтезах та новоутвореннях екзистенціальної філософської й теологічної традиції. Розв'язанням цієї проблеми й окреслюється мета даної наукової розвідки.

Водночас інша частина дослідників спадщини Г. Слейта, як українських, так і російських, на превеликий жаль знайома з ним, як це засвідчують їхні розробки, лише опосередковано, через дослідження творчості Миколи Бердяєва. Мова йде про працю Р. А. Горбаня «Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва» (2014), в якій серед перерахованих прізвищ зарубіжних дослідників творчості М.Бердяєва згадується і Слейт. На думку Р. А. Горбаня (який спирається на докторську дисертацію російського дослідника С.Титаренка «Специфіка релігійної філософії Миколи Бердяєва»), Слейт поряд з іншими західними дослідниками релігійну концепцію Бердяєва реконструював «без будь-яких елементів аналізу та критики» [1, 15]. Сам же С.Титаренко, маючи на увазі праці Слейта про Бердяєва, пише: «Слейт виявляє, що «для з'єднання своєї духовної метафізики з теологією Бердяєв підтримує екзистенціальну перспективу філософії екзистенціалізму» і, аналізуючи дану перспективу, робить висновок: «Філософія Бердяєва динамічна завдяки своїй християнській теософії» ... автор залишає читачеві лише описи висновків, не роз'яснюючи їх у світлі матеріалу конкретного досвіду. І це – незважаючи на те, що якраз на конкретному досвіді й базувалась в першу чергу релігійна філософія Бердяєва» [4, 22]. На наш погляд, висновки двох останніх дослідників переважно є суб'єктивними й свідчать про необізнаність або недостатнє розуміння концептуального навантаження творів Г.Слейта, які свідчать про успадкування й розвиток автором основних положень екзистенціальної діалектики К'єркегора та Бердяєва у наш час. Звідси випливає й необхідність формулювання й додаткових завдань дослідження, які є невідокремлюваними від необхідності подальшого дослідження феномену екзистенціального та його ролі у процесі історичного формування екзистенціальної теології як специфічного напрямку сучасного теологічного мислення. Це завдання, також, на нашу думку, неможливо виконати поза історико-філософським дослідженням процесу формування сучасного мислення у зв'язку з його постійною трансформацією та екзистенціалізацією.

**Виклад основного матеріалу.** Свою працю «Парадокс екзистенціалістської теології» Слейт присвячує діалектиці віри, яка, на його думку, й має стати підставою для розумного існування сучасної людини. Але саме таке існування, як засвідчує цей мислитель, насамперед, має узгоджуватись з феноменом парадоксу. Свого часу іще К'єркегор підкреслював парадоксальний характер існування і віри. Г. Слейт, переймаючи цю думку датського мислителя, у своїй праці розглядає детально феномен парадоксу в емпіричній, діалектичній (К'єркегор, Барт, Тілліх) та екзистенціалістській філософії і теології (парадокс і екзистенціальна перспектива, парадокс і екзистенціальний метод, парадокс і екзистенціальні проблеми). Звертається він і до проблеми співвідношення парадоксу й Біблійної теології: парадокс і спокутне Євангеліє, парадокс і доктрина Нового Завіту тощо.

У вступі до даної праці Слейт наголошує на тому, що релігія людини є життєво важливою частиною її існування, що вона зачіпає багато аспектів її повсякденного життя, а отже, її віра може характеризуватися як самодостатній, але своєрідний метод мислення. Це твердження на перший погляд звучить як абсурдне, але з огляду на позицію Слейта, що «... ані знання, ані розум не можуть бути відділені від екзистенціальної суб'єктивності людини» [12, XII], має певний сенс. Для нього парадокс Христа як Боголюдини додає особливості значущості парадоксу людського існування. У Христі

абсолютне і відносно зустрілися... Ось один парадокс, який дає новий вимір парадоксальному існуванню людини. «Християнство сповнене парадоксів, які інтелект не може зрозуміти; не тому, що християнство суперечить розуму і тому нерозумне, а тому що воно перебуває за межами розуму і, отже, піднесене» [12, XV].

У першій частині книги «Парадокс і сучасна теологія» глава перша присвячена дослідженню парадоксу в емпіричній теології. За центральною проблемою розуму і одкровення на сьогоднішній день, на думку Слейта, криється давнє питання про те, що унікальний сенс біблійного одкровення може бути узгоджений з природною теологією або теїзмом, заснованих на філософському мисленні. Тут, безперечно, він має на увазі екзистенціальне мислення. Але перш ніж перейти до розгляду проблеми теології та парадоксу, Слейт акцентує свою увагу на сучасних теологічних розробках, щоб забезпечити фон для подальшого розслідування основної проблеми. Він пише, що менш як століття тому німецький теолог Альбрехт Річль звернувся до проблеми історичності Ісуса так, щоб інтерпретувати віру в Христа як власне «ціннісне судження» про Ісуса. Згадає він і Фрідріха Шлейєрмахера, який систематизував емпіричний підхід в контексті сучасних проблем [12, 2].

На відміну від природної теології, сучасні теологи, спираючись на виключність одкровення Біблії, закликали до примату віри і само-відкриття Бога. Ганс Мартенсен прагнув до злиття іманентного спокутного Євангелія з гегелівським раціоналізмом. Карл Барт започаткував революційні зміни в християнській думці його працею «Послання апостола Павла до римлян» (1918), а також коментарем до Послання до Римлян, який акцентував увагу на перевазі «Христа віри» і нівелюванні потреби людини у Слові та Благodatі. Барт відстоював примат особливого одкровення [12, 3].

На рубежі дев'ятого століття Шлейєрмахер побачив слабкі сторони гуманістичної тенденції, пов'язаної з деїзмом, а в інтересах підняття християнського богослов'я на ноги респектабельності, прагнув надати емпіричну основу релігійному мисленню, тим самим послабивши тип його раціональної структури. У цьому починанні Шлейєрмахер перебував під впливом не тільки пієтизму але й Канта, який підкреслював як найвизначальний у філософському мисленні примат моральної суб'єктивності. Але напів-пантеїстична «нова теологія» Шлейєрмахера і про-пантеїстичний раціональний монізм Гегеля, а також формалізм Канта, наскільки вони відрізнялися один від одного, настільки ж й сприяли спотворенню сенсу християнського одкровення.

Першим, хто з екзистенціальних позицій узявся до його відновлення, на думку Г. Слейта, й був К'єркегор [12, 4]. Однак, більш визнану реакцію на гегелівську філософсько-релігійну доктрину у дев'ятому столітті пов'язують, як відомо, з представниками ліберальної теології – Річлем, Трельчем і Гарнаком, кожен з яких, на думку Г. Слейта, відмовився від будь-яких онтологічних основ для теології. І цим самим вони, на його думку, певним чином нівелювали історичні елементи Нового Завіту. Гарнак, наприклад, не зміг оцінити есхатологічний характер появи Ісуса і його акценту на неминучій появі Царства Божого. Звідси й недостатнє піклування Гарнака трансцендентними вимірами Євангелія.

Проте, ці обидва типи реакції, ліберально-емпіричний і к'єркегорівський, допомогли зламати традиційне розуміння філософії як служниці теології. З одного боку, завдяки апелюванню до релігійного досвіду (Шлейєрмахер, Трельч), історії та морального судження (Річль, Гарнак), а, з іншого, - сумнівам щодо самодостатності спекулятивного розуму (К'єркегор). К'єркегор, як це засвідчує Г. Слейт, й прагнув зберегти якісну своєрідність божественної трансцендентності.

Згодом К. Барт поставив під сумнів можливість примирення біблійної віри і грецької метафізики, а також вслід за К'єркегором заявив про неспроможність розуму осмислити вічне трансцендентне. На противагу Річлю, який піддався на ідеалізоване уявлення про так званого «історичного Ісуса», К. Барт наполягав на тому, що Ісус є чимось значно більшим, аніж просто пророком. Відновлення поваги до божественної трансцендентності К. Барт також побачив у к'єркегоровому протиставленні Бога і людини у їхньому парадоксальному взаємозв'язку.

Багато хто згодом також завдяки бартовому розумінню прийшли до інтерпретації божественного трансцендентного як «Повністю Іншого». А серед тих, хто став більш «реалістичним» у своїх поглядах на гріховість людини і необхідність спокути, були й Рейнгольд Нібур, й Едвін Льюїс, й Уолтер Хортон та ін.

Г. Слейт у своїх дослідженнях й, зокрема, у «Парадоксах екзистенціалістської теології» неначе намагається простежити шлях екзистенціалізації християнської теології у XIX-XX столітті. Сучасна теологія, стверджує Г. Слейт стала занадто людиноцентричною. Тому, на його думку, ми повинні бачити, наприклад, головні відмінності суб'єктивізму Шлейєрмахера<sup>1</sup> і екзистенціальної суб'єктивності К'єркегора.

Для Шлейєрмахера, як зазначає це Г. Слейт, «єдиний шлях, який, загалом, наше власне буття і нескінченне Буття Бога може поєднати у собі, знаходиться у самосвідомості.» Така позиція виключає у відносинах «Бог –

<sup>1</sup> Від часу написання «Розмов про релігію, спрямоваих до освічених людей, які знаходяться серед її недоброзичливців» - доволі провокаційної на той час книги, яка була справжнім викликом й намаганням змінити «культурну гордість доби раціоналістичного деїзму та ідеалізму», Фрідріх Шлейєрмахер почав вважатися засновником новітньої теології. Проте, на думку Г. Слейта, Шлейєрмахер звертається лише до одного аспекту, а не до усієї особистості. І більше того, він погрожує знизити якісне трансцендентне слово в іманентних аспектах створення її людиною. А суб'єктивність К'єркегора, натомість, не виключає об'єктивної природи Слова в позначенні важливості його суб'єктивної значущості [12, 10].

людина» елементи містичного, емпіричного монізму і відволікає від якісної розбіжності поміж Богом і людиною, незалежно від їхньої схожості й потенційної можливості здобути єднання один з іншим. Це відволікає від того, що Мартін Бубер і Карл Барт допомогли нам побачити у цьому поколінні більш ясно, як «Я-Ти» відносини між Богом і його «другом», людиною – зауважує Слейт [12, 12]. Для Г. Слейта екзистенціальна значущість християнства саме і полягає у якісній відмінності між іманентним і трансцендентним. А збалансований екзистенціальний підхід, на його думку, повинен охопити релігійні емпіричні фактори феноменалістично та посередницьки, проте не догматично...

Не оминає у своїх роздумах Г. Слейт й праці Р. Отто, який, на його думку, вже у XX столітті увиразнив підхід Шлейєрмахера до богослов'я. У його праці «Священне» й йшлося про нераціональні почуття перед божественною могутністю (*numinous*), почуття людини про жахливе, *mysterium tremendum*, і ідею священного [12, 13].

На думку Г. Слейта, Р. Отто був більш помірним, ніж Шлейєрмахер по відношенню до теологічної діалектики відносин Бога і людини. Гармонія протилежностей, за Отто, не може розглядатися як синтетичне монотонне злиття нескінченного і кінцевого, як у теології Шлейєрмахера. Отто визнавав парадокс, який є ближчим до його розуміння Паскалем ніж К'єркегором. Однак, і Паскаль міг сказати, що при тотальному підпорядкуванні чомусь наша релігія втратить свою таємницю, а при нехтуванні принципами розуму наша релігія стане абсурдною і смішною. Рудольф Отто, на думку Г. Слейта, проникливо бачив, як Шлейєрмахер помилився у проведенні аналогії поміж абсолютним і відносним і, коли говорив про «почуття залежності» в емоційному плані [12, 14].

Загалом емпіризм Р. Отто, на глибоке переконання Г. Слейта, міг бути реалізований у межах збалансованої екзистенціальної позиції.

Цікавою є й слейтівська інтерпретація особливостей співвідношення релігії, психології, психотерапії та психіатрії. Психіатрія може розглядатися у співвідношенні з релігією, «розмовляти з релігією і служити їй», стверджує Г. Слейт, проте вона ніколи не може бути повністю суміжною з нею, не може бути заміною для неї. І тільки збалансований екзистенціальний підхід, на його думку, спроможний описати парадокс або напругу, що формують теологічну й релігійну думку, дозволити для служіння Слова використовувати психотерапевтичні методи з найбільш задовільними результатами. Спирається він й на Віктора Франкла, чия «логотерапія», на його переконання, може бути представлена як про-релігійний екзистенціальний підхід до психотерапії, який доповнює психоаналіз з його глибокою повагою до пошуку людиною власної самості серед «екзистенціального вакууму».

Важливими з огляду на предмет дослідження є й думки Г. Слейта щодо значущості ідей П. Тілліха, які він вважає навіть більш прийнятними, ніж ідеї К. Юнга. Пауль Тілліх, як стверджує Г. Слейт, охоплює увесь спектр глибинної психології з екзистенціальної точки зору, зберігаючи при цьому глибоку повагу до трансцендентності Бога. Висловлюючи повагу до переорієнтації поглядів пізнього Юнга, Г. Слейт зауважує, що вони потребують корекції у збалансованому екзистенціальному підході, який би зберігав діалектичну безперервність і дискретність божественного і людського. У розумінні Слейта діалектичне питання не є ані (або/або) дихотомією, ані (як/так і) синтезом розуму, а тільки елементарним (і/і) парадоксом мінімальної цілісності у межах анонсованого розриву поміж нескінченим і кінечним [12, 19].

Утім, позиція Юнга в цілому розцінюється Слейтом у якості загрозливої, оскільки «віддає перевагу досвіду перед вірою, приховуючи істинний сенс біблійної релігії». Швидше за все емпіричний елемент, на думку Слейта, залишається феноменалістичним аспектом екзистенціального. Він вважає, що його збалансований екзистенціальний підхід може охопити усю площину емпіричного, проте емпіричне не може перекрити усе екзистенціальне. І це є аргією його екзистенціального підходу, який враховує (як/так і) парадокс, й спрямовується на домінуючу праву життєвого вибору, який включає (або/або) віру і релігійну етику [12, 20].

У другій главі «Парадокс і діалектична теологія» (частини першої «Парадокс і сучасна теологія») Слейт відзначає, що «на відміну від раціональної і емпіричної теології, популярних в минулому столітті, заслуга діалектичної теології полягає у тому, що вона визнала і прийняла всерйоз напругу протилежностей як даність теологічного мислення. Якщо С. К'єркегор підготував ґрунт для цього набагато раніше свого часу, то Карл Барт презентував цей підхід вже в теологічному мисленні XX століття. Саме Барт і Бруннер бачили протистояння між розумом і одкровенням, яке було найгостріше відображене у творчості К'єркегора, зазначив Слейт. Аналізуючи погляди К'єркегора, американський мислитель й побачив у протиставленні кінцевого і нескінченного основу напруженості існуючої особистості. Це, як він ствердив згодом, й спрямовувало шлях філософії і теології у напрямку парадоксу, типу (моделі), які залишили межі і раціональної, і споглядальної та емпіричної безпечності з їхніми об'єктивуючими системами і шифрами.

К'єркегор у розумінні Слейта почав коперніканську революцію у релігійній думці настільки ж виражено, як і Кант в філософії, й внаслідок цієї революції започаткував екзистенціальну теологію, яка значно випереджала свій час. Теологія дев'ятнадцятого століття і дійсно за великим рахунком не бачила ніякої альтернативи первинності та іманентності Бога. Діалектика К'єркегора, як ствердив це Г. Слейт, призвела до революції в теологічному мисленні не менш виражено, ніж революція Канта в епістемології. При цьому Великий Данець 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, й перетворився на праяснювача екзистенціалізму.

Тому сьогодні сучасне філософське й теологічне мислення далеко не обмежується давньогрецькими теоріями буття з їхньою іманентністю, ані сучасними емпіричними теоріями. К'єркегор і був одним з тих, хто у розбудові філософського мислення виходив з суб'єктивності, а не з суб'єктивізму, і був набагато чутливішим до впливу гріха на людину, аніж Шлейєрмахер [12, 21 – 22].

Слейт не поділяє позицію інтерпретаторів, які співвідносять суб'єктивність К'єркегора з суб'єктивізмом Шлейєрмахера. Останній говорить про суб'єктивне як феноменальний показник Абсолюту, а К'єркегор звертається до екзистенціальної значущості Абсолюту. У одного йдеться про егоцентричне володіння, якщо не одержимість, у іншого – трансформовану зустріч; один обстоє іманентну близькість, інший – екзистенціальний зв'язок. Як провокаційний і практичний філософ людського існування, 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 водночас свою велич, тому що створена за Божою подобою, потенційно може мати значиме існування і долю, проте дуже часто сама капітулює у вірі в якості трансформації нескінченного у кінчене. 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 [12, 23].

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 й провини має важливе значення для покаяння. Віра, таким чином, є видом ризику або «парі», як це казав Паскаль.

Спорідненість Паскаля та К'єркегора проявляється у критиці ними ідеї доказу Бога природною теологією, адже, як вони вважали, ці докази є надто слабкими. І тим не менше К'єркегор здобув підтримку різноманітних мислителів, таких як Дунс Скот, Вільям Оккам, Мартін Лютер, Альбрехт Річль, Ернст Трельч, Адольф Гарнак, Лев Толстой, Микола Бердяєв, Карл Барт і Пауль Тілліх. Кожен з них по-своєму сумнівався в достатності аргументів природної теології.

Г. Слейт, інтерпретуючи погляди К'єркегора на взаємовідношення людини і Бога, стверджує, що для датського мислителя вони позначалися не тільки простим загальноемоційним станом, але й пристрастю, яка надає екзистенції найвищої форми розуміння – парадоксальної. Тобто, істинне християнство, по суті, є істиною в інтелектуальній формі парадоксу, прийнятним тільки в момент віри *sub specie aeterni* (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, а не самодостатні чи авторитетні.

«Віра – безпосередність після розмірковування», казав К'єркегор [9, 142]. Це вказує на його безпосереднє і діалектичне ставлення до Бога, так як це відношення чи зіткнення духів, що зустрілися. 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 є над ним, якісно. К'єркегор говорить, «парадокс не поступка, але категорія, яка виражає відношення між існуючим когнітивним духом і вічною істиною [9, 118]. К'єркегорівський «абсурдний стрибок» це свого роду перехід від нейтрального, об'єктивного розуму до пристрасного, суб'єктивного розуміння власного відношення до себе та трансцендентного [12, 25].

Віра включає в себе «сміливість бажати вічного щастя» і чекати його [9, 128].

І це було прагненням К'єркегора спілкуватися в істинному християнстві, а не потурати штучній християнській культурі. Це означало, манеру триматися у якості очевидця, для якого його непрямий, сократичний метод вважався найкращим. Спокутне Євангеліє означає одкровення, за допомогою якого людина перетворює свою справжню самість у Христі [9, 204]. Діалектичне питання тут полягає в тому, що саме «чисто інтелектуальні зусилля спрямовані на відкриття «істини», не піклуючись про дійсне присвоєння та передачу її». Звернення повинно бути зроблене не тільки до свідомості, а й до несвідомого себе, не просто до розуму, але й до серця» [9, 215]. Результатом цього є те, про що К'єркегор говорить як людське «хвилювання в напрямку внутрішнього заглиблення. Цей внутрішній стан є прелюдією до віри; це «нижча форма благочестя» Віра не може відбутися завдяки метафізиці, що її об'єктивує, догми чи навіть науковому, об'єктивному вивченню Біблії. Швидше за все, слово як повідомлення щось «означає для мене», і є «безумовною умовою» бачення себе у Божому відображенні» [9, 45]. Згідно з К'єркегором, потребу людини у Бозі складає його вища досконалість. Таким чином, і виникає потреба у «беззастережній капітуляції» при дійсному усвідомленні людиною її справжньої сутності [8, 136].

Слейт підтримує думку К'єркегора про те, що необхідно пізнати себе, перш ніж що-небудь інше. Але

для людини це можливо тільки через власний свідомий відчай і потребу Абсолюту, Слово якого тільки дає можливість знати свою «справжню сутність». Турбота про це є «хворобою до смерті», яка може виявитися «хворобою до життя» за умови, що людина стоїть віч-на-віч перед істиною Абсолюту [12, 26].

Перед тим як прийняти парадокс Христа, пише Слейт, посилаючись на К'єркегора, і дійсно треба оминати здивування перед прірвою поміж кінцевим і нескінченним, яку і можна подолати у «якісній діалектиці абсолютного», пов'язаною з якісною зустріччю людського з божественним» [10, 172]. К'єркегор у цьому відношенні, бачив, як багато людей відчують страх перед становленням власної особистості чи їхньою істинною сутністю. І тут «стрибок віри» К'єркегора наближається до «парі» Паскаля, бо віра у реальному житті є великою ризикованою справою, поверненням до чистого буття, до своєї істинної індивідуальності, яка для К'єркегора, розкривається у Христі. Тому Христос не просто історична постать, певна картина, але й вічне Слово. І у даному відношенні, як це стверджує американський мислитель, ідеї С. К'єркегора передували думкам багатьох сучасних теологів, зокрема, Барта, Бруннера і Бульмана, а також Тілліха і Бердяєва. «Бог», на думку С. К'єркегора, є вічним, але Він існує тільки для існуючої людини, тобто, він може існувати тільки у вірі. Крім того, не існує «прямого переходу від історичного факту ... до вічного щастя». І чи потрібне «сучасне диво», як просто подія з минулого? [9, 201] – запитує К'єркегор. Оскільки він вбачає екзистенціальну значущість цієї події в іншому, і саме Христос для нього - «наш вічний сучасник». Тому і Г. Слейт, повторюючи К'єркегора, стверджує, що християнство є й завжди повинно бути богослов'ям парадоксу [12, 62].

У четвертій главі своєї, аналізованої нами праці, Г. Слейт розглядає проблему парадоксу і екзистенціального методу. У певному сенсі ці поняття у нього співпадають. Парадокс характеризує екзистенціальний метод в теології. У висвітленні цього важливого питання, він зосереджує увагу на двох мовних сферах: на ролі міфу і проблемі семантики, а також на більш широкому гносеологічному обговоренні питання про небезпеку раціональної акомодатії (присотсування).

Різноманітна біблійна історія спокути, на думку Г. Слейта, не піддається гуманістичному редукціонізму. Сенсаційне надприродне не є ані сутністю, ані необхідною ознакою божественної спокути [12, 94]. У цьому контексті особливе місце займають міфи, які були покликані нагадати вірянам, що Бог був залучений у спеціальні події та їхнє значення. Міфи у переносному сенсі означають щось значуще. Вони, як це вважав Альбер Камю («Міф про Сізіфа», 1942), і створенні для уяви, щоби вдихнути в нас життя.

У цьому сенсі праці Рудольфа Бульмана серед когорти дослідників Нового Завіту були присвячені також саме ролі міфічного вираження Писання в контексті його місця в історії і значення для зв'язку з сьогоденням [5, розділи 1, 3]. Г. Слейт погоджується з Бульманом у тому, що міф слід розуміти не як дещо фіктивне, а як символічне, яке пізнається переважно раціональним або емпіричним шляхом, оскільки не має кращого способу висловити майже невимовне [12, 95]. При цьому, як вважає Слейт, деякі богослови не розуміють, що Бульман використовував історико-критичний метод *Formgeschichte* (історії форм, або метод аналізу форм) в інтересах збереження керигми і відновлення принципів Реформації таким чином, щоб реконструювати комунікативний зв'язок з критичним розумом і екзистенціальною точкою зору у наш час [12, 96].

І хоча Бульман запозичив критичні методи *Formgeschichte* у ліберальних богословів-емпіриків минулого століття, його, на думку Слейта, не можна відносити до табору представників ліберальної теології, які надавали перевагу саме догматичній інтерпретації Писання. Радше, він разом з Бартом і Бруннером належить до нео-ортодоксального табору, бо культивує про-екзистенціальну методологічну орієнтацію у теологічному мисленні. Водночас, замість кардинального усунення міфологічного мислення та інших «застарілих» його форм, Бульман намагається виокремити з цього мислення усі смислові константи, усі смислові значення, не завдаючи їм шкоди, як це робили ліберали-теологи XIX століття.

Г. Слейт сходиться в думці з Бульманом про те, що у Євангелії, швидше, йдеться про добру новину спокутної події, у якій Бог приходив до людей в історії, і до нас у наш час. Це есхатологічне питання, пов'язане з історією, що перевершує її (історію – С.Ш.). Бог, у відповідності з релігійною теодицеєю діяв через Ісуса Христа, щоби надати людському існуванню сенс, схильність до мети і вічну долю водночас. Таким чином, Євангеліє інтерпретується не просто як історія про історичну постать Ісуса. А, насамперед, як певне послання Христом Віри, живого Бога Любові, який неначе споглядає в обличчя людям й рятує їх зараз й повсякчасно. Такою є й його екзистенціальна актуальність, як стверджує Г. Слейт, посилаючись при цьому на П. Тілліха. Актуальність не в Хроносі, а у Кайросі.

Прийнятний для К'єркегора «момент» зустрічі з трансцендентним Абсолютом, Бульман також адаптує, зберігаючи визначення К'єркегором Христа, як «нашого вічного сучасника» [10]. Те, що колись сталося, не замінює те, що відбувається зараз в теперішній час нашого існування. На думку Слейта, Бульман, як і інші християнські мислителі екзистенціального спрямування, переконаний, що людське життя без Христа-посередника, занурюється у тривогу і страх, як це зазначено у посланні св. Павла до Коринтян (I Кор 7:31, 32) [12, 97 – 98].

Бульман справді відкидає не тільки давньогрецьку концепцію розуміння людини, але й гностичну

концепцію духу [6]. Дух у його розумінні не є формою розуму (nous) чи сущого (ontos), але душею (pneuma), або ж «подихом життя». Це означає не втечу від світу, а те, що нове життя відкриває можливість якісно іншого світосприйняття й світорозуміння, а також можливість змінити й власне конкретне існування людської істоти всередині світу. Дива й перед-існування Христа означають, що Ісус інтерпретується не як звичайний Провозвісник в історії; його буття розуміється перш за все як персоналізований Шлях із занепаłego, гріховного існування до справжнього і переможного буття. У цьому зв'язку Г. Слейт й зазначає, що християнство є історичним феноменом, але, насамперед, в феноменалістичному, а не емпіричному об'єктивному сенсі. Релігія у її суспільному вимірі може набувати й статус феномену минулого часу, у той час як християнство залишається завжди явищем есхатологічного кшталту у трансцендентному сенсі його екзистенціальної актуальності у наш час. Тому і Хрест у контексті даної символіки може означати, що силу гріха зруйновано, і воскресіння Христа є подоланням влади смерті саме в теперішній момент існування кожної людської істоти. Таким чином, усе те, що відбулося в історії, є не таким важливим для Бульмана як те, що відбувається у нашому теперішньому існуванні [12, 99].

Саме тому у екзистенціальній теології міфологічні мислеформи й стародавні космологічні послання, пов'язані з тим, що вже колись «сталось» тлумачаться екзистенціально. Й насамперед для того, щоби людська віра мала можливість з усією силою «відбуватися» у наявному існуванні.

Бульман інтерпретує воскресіння, у першу чергу, як есхатологічну подію, і прагне захистити значення воскресіння як одного з аспектів кериґми, але, на думку Г. Слейта, залишається дискусійною його спроба розглядати Воскресіння в контексті протиставлення *Geschichte* (екзистенціальної події) та *Historie* (об'єктивного історичного факту). Тобто Бульман сприймає Воскресіння, як міф, а смерть Ісуса Христа, як подолання смерті, і є Воскресінням, стверджує американський мислитель.

Справжня віра, на його думку, це не емпіричність безпеки, а есхатологічне забезпечення екзистенціальної значущості [6, 78]. Таким чином, «трансцендентний характер» Церкви виявляється і ні в минулому, і ні в майбутньому, а саме у даний час [7, 112]. Хоча погляди Бульмана і повинні бути піддані критиці, проте його також необхідно поважати, підтверджує Г. Слейт, оскільки Бульман й намагався відокремити есхатологічне від історичного на догоду визнання того, що воскресіння відбувається поза межами людського досвіду.

Високо оцінюючи Бульмана, Слейт, тим не менше, піддає сумніву його версію новозавітної есхатології, вважаючи що остання повинна передусім інтерпретувати «вічне Слово більш конкретно, зокрема, з огляду на необхідність врахування людської мужності і досвіду», які, до того ж, більшою мірою відповідають за збереження значущості втілення.

У той час, коли для реалістів і емпіриків погляди Бульмана є взагалі неприйнятними, Слейт опонує йому з іншої позиції, стверджуючи, що бульманівський світогляд є аж занадто трансцендентним, щоби бути по-справжньому екзистенціальним. Тому погляди Бульмана, на думку Слейта, є менш значущими для повсякденного існування сучасної людини, аніж це припускає сам німецький теолог.

Людина віри, на думку американського дослідника, належить конкретному існуванню та релігійному світогляду. І жоден з них не має загального емпіричного пояснення. Однак, обидва є частиною емпірії історії і життя. І Бульман, вважає Слейт, не правий, коли не сприймає історичний досвід серйозно, оскільки екзистенція вже сама по собі передбачає історичне послання.

В інтерпретаціях Г. Слейта присутні й ідеї М. Бердяєва. У той час, як у сучасній теології стверджується, що деяку міфологічну мову можна відхилити, як таку, що несе в собі застарілі форми мислення, Г. Слейт зауважує, що й це мислення усе ще залишаються істотним для передачі основної правди, яка застаріла з часом не зможе ніколи. Микола Бердяєв, як це доводить Слейт, й говорив про те, що за міфами криються оригінальні явища духовного життя. До речі, П.Тілліх також інтерпретував християнський міф як найбільш переконливе вираження духовного досвіду людини. Тому й занотовує Слейт у своїй праці те, що і М. Бердяєв, і П. Тілліх споріднені з Бульманом у екзистенціальній перспективі, проте вони не співвідносять есхатологічні Божественні акти з емпіричними подіями, як це робить Бульман.

Апостольські послання відіграють істотну роль, як стверджував це М. Бердяєв; людина віри залежить від історичного доказу спілкування (*koinonia's*) в кериґмі, яку вона також повинна інтерпретувати. Крім того, одкровення виявляється, принаймні посередницьки, у перевершенні меж досяжності або «граничної зацікавленості» людського духу тим, що виходить за межі емпіричного. Це явище має емпіричний характер, воно іще не «авторитетне», але феноменалістично (*phenomenalistically*) (тобто, не як першоджерело, а як засіб (а) одкровення і (б) його інтерпретації) присутнє. Водночас Слейт переконаний, що ці відмінності, які розуміються діалектично, не повинні бути підставою для категоричного заперечення зв'язку християнської істини з загальним знанням і життєвим досвідом.

При обґрунтуванні власної теологічної позиції Слейт й спирається на бердяєвські концепти «християнства, як релігії Боголюдства», «Боголюдини» та «Боголюдяності». Американський теолог доводить, що феномен втілення (Бога в Христі, як людині) не є ані чистим символом, ані безглуздою риторикою, ані терплячим примиренням, а є, незважаючи ні на що, саме найдовершенішим й екзистенційно підтвердженим парадоксом, який проливає світло на всі інші парадокси обмеженого (через конечність) існування людини [12, 101 – 103].

Бультман і Тілліх, на думку Слейта, у свій час «напали на теологів-лібералів» не в інтересах моралістичного емпіризму, але через занепокоєння й боротьбу за істинність людської автономії у Христі. Своєю теологічною позицією вони, на думку Г. Слейта, й намагалися зберегти спокутну автономію, притаманну теомії. П. Тілліх й адаптував для цього мову К'єркегора.

Слейт відносить Бультмана та Тілліха до представників «третьої школи екзистенціальної теології», яка, на його думку, «позбавлена біблійного авторитаризму Барта та не зводиться до емпіричних ціннісних суджень Альбрехта Річля і Адольфа фон Гарнака». Таким чином, застосований Бульманом і Тілліхом екзистенціальний метод, на думку Слейта, й дозволив їм варіювати поміж обома таборами: табором теологів – лібералів з їхнім запереченням значення міфу і Карлом Бартом, який прагнув відновити його значення за допомогою догматичному методу.

**Висновки.** Таким чином, Г. Слейт у своїх інтерпретаціях філософсько-теологічної спадщини Сьорена К'єркегора, Альбрехта Річля, Ганса Мартенсена, Фрідріха Шлейєрмахера, Рудольфа Отто, Ернста Трельча, Адольфа Гарнака, Карла Барта, Мартіна Бубера, Микола Бердяєва, Пауля Тілліха своєрідно вибудовує лінію розвитку екзистенціального методу, або ж підходу у розвитку християнської теології XIX-XX ст. Що стосується Тілліха і Бультмана, то внесок останніх у розвиток екзистенціальної теології Г. Слейт вбачає у «забезпеченні ними та новому, екзистенціальному тлумаченні кериґми у контексті конкретного людського існування» та у «налагоджуванні комунікативного зв'язку з сьогодишнім різновидом культурного Світогляду», зокрема, й з світоглядом філософським. Барт, як це стверджує Г. Слейт, навпаки, намагався триматися осторонь від усіх філософських систем. Тілліх, усупереч Барту, вважав його позицію недоцільною, оскільки теологія, на його думку, у сучасному світі зобов'язана уособлювати комунікацію, що несе провозвістя з сучасним розумом (свідомістю людей), а не, винятково з церковною теологічною ієрархією.

Утім, Бультман і Тілліх, на думку Г. Слейта, усе ще знаходяться у небезпеці сприйняття головних аспектів кериґми у якості символів, не помічаючи їхньої взаємопов'язаності з історією. М. Бердяєв, у свій час, побачив цю небезпеку і сформулював новий підхід до розуміння Боговтілення, де людська участь, історія і мова, відграють важливу, хоча і підпорядковану роль у його розкритті (по-перше, самої події і, по-друге, її значення у наш час). При цьому, як стверджує це Г. Слейт, екзистенціалізм Бердяєва є більш близьким по духу до релігійно-філософського концепту (як/так і) і до парадоксу багатозначності трансцендентного та іманентного, й феноменалістичного у мислеформах. У цьому відношенні, зауважує Слейт, екзистенціальна проблематика не може розглядається ані в якості імунітету до історії, ані в якості приділення уваги символічній ролі міфу в вираженні божественного діяння. Вона виявляється в етичному дуалізмі, й присвячена проблемі Боговтілення, як виявлення контакту, але не раціональної ідентифікації або недоцільного синтезу божественного і людського. У такому контексті критичне й екзистенціальне розуміння Писання не завжди є конкурентоспроможним, але найбільш корисними для теології й життєво значущим для сьогодишнього дня [12, 104 – 105].

### Література

1. Горбань Р.А. Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва: монографія. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2014. – 280 с.
2. Райда, К.Ю. Історико-філософські дослідження постекзистенціалістського мислення. Київ: Український Центр духовної культури, 1998. – 216 с.
3. Райда.К.Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2009. – 328 с.
4. Титаренко С.А. Специфика религиозной философии Н.А. Бердяева. – Ростов на Дону: Изд-во Рост, ун-та, 2006. – 288 с.
5. Bultmann, R. Jesus and the Word. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, 223 p.
6. Bultmann, R. Primitive Christianity in its contemporary setting. New York: Meridian Books, 1956, 240 p.
7. Bultmann, R. New Testament Theology, Vol.II. New York: Scribner's Sons, 278 p
8. Kierkegaard, S. Edifying discourses: a selection [edited with an Introduction by Paul L. Holmer, translated by David F. and Lillian Marvin Swenson]. New York: Harper & Brothers, 1958, 296 p.
9. Kierkegaard, S. The Journals of Kierkegaard [ed. Robert Bretall, trans. Alexander Dru]. New York: Harper & Brothers, 1959, 254 p.
10. Slaatte, H. A. Time and its end: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology New York, Vantage Press, 1962, 297 p.
11. Slaatte, H. A. The pertinence of the paradox: the dialectics of reason-in-existence. New York: Humanities Press, 1968, 268 p.
12. Slaatte, H. A. The paradox of existentialist theology. New York: Humanities Press, 1971, 254 p.