

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ПРОРИВ АДОГМАТИЗМУ: ПАРАДОКС ВІРИ С. КІРКЕГОРА І SOLA FIDE Л. ШЕСТОВА

АНОТАЦІЯ

У статті аналізуються такі поняття філософії С. Кіркегора і Лева Шестова як парадокс віри та sola fide. Саме вони стають знаковими символами в новому європейському адогматизмі, відкриваючи напрямок в сучасному екзистенціалізмі, де Абсурд – апофеоз критики розуму – вже говорить від першої особи власною мовою, семантика та нарративні можливості якої тісно пов'язані з цими символами.

Ключові слова: адогматизм, абсурд, парадокс віри, sola fide, розум, ірраціоналізм, екзистенціалізм.

АННОТАЦИЯ

В статье анализируются такие понятия философии С. Киркегора и Льва Шестова как парадокс веры и sola fide. Именно они становятся знаковыми символами в новом европейском адогматизме, открывая направление в современном экзистенциализме, где Абсурд – апофеоз критики разума – уже говорит от первого лица собственным языком, семантика и нарративные возможности которой тесно связаны с этими символами.

Ключевые слова: адогматизм, абсурд, парадокс веры, sola fide, разум, иррационализм, экзистенциализм.

SUMMARY

This article analyzes the concept of such philosophic terms of S. Kierkegaard and Lev Shestov as the paradox of faith and sola fide. They become iconic symbols in the new European adogmatism, opening the direction of the modern existentialism, where the absurd - the apotheosis of the critique of reason - speaks its own language as the first-person, semantics and narrative opportunities of which, are closely connected with these symbols.

Key words: adogmatism, absurd, paradox of faith, sola fide, mind, irrationalism, existentialism.

Уже стало загальновідомо, що між філософськими ідеями С. Кіркегора та Л. Шестова існує філіаційний зв'язок, характерний для критики раціоналізму, а саме: в обох мислителів на передньому плані їхнього філософування з'являються ментальні образи Абсурду і Парадоксу, які втілюють у собі конфлікт Віри з Розумом.

Таким чином, на зміну ідеалістично-раціоналізованій “критиці чистого розуму” І.Канта приходять ірраціоналістичний адогматизм С.Кіркегора і Л.Шестова, сповнений глибокого екзистенціального змісту. І саме в ньому ми знаходимо “парадокс віри”, з якого починається критично-песимістичне ставлення екзистенціалістів до дійсності, своєрідна “втеча” від неї: “Всі філософи-екзистенціалісти пропонують втечу. Їхні аргументи специфічні: наскочивши на абсурд серед руїн розуму, замкнувшись в обмеженому всесвіті людини, вони вклоняються тому, що їх знищує, знаходячи джерело надії в тому, що губить надію. Така “надія під примусом” стає для них релігійним символом” [1, с.43].

Позиція Шестова стосовно розуму надто категорична, відверто заперечлива, а тому відсутній будь-який силогізм, натомість виникає парадокс – “вихід там, де немає виходу для розуму людини”. Парадокс цей витікає із запитання: “Інакше для чого нам Бог? У Бога просять неможливого. Для можливого достатньо людей”.

Шестов припускає, що Бог може бути злим та мстивим, недосяжним розумінню і нелогічним, але чим страшніший його образ, тим більше він всемогутній. Велич Бога

виявляється в його непередбачуваності. На думку мислителя, “треба миттєво зануритися в Бога, і цей стрибок звільнить людину від раціональної омани”.

Камю, коментуючи Шестова, пише: “Визнаючи, що абсурд протистоїть надії, ми бачимо, що у Шестова екзистенціальне мислення сприймає абсурд, але фіксує його для того, щоб відразу ж і зруйнувати... Визнавши, що сила абсурду міститься в його здатності руйнувати наші заповітні надії, якщо нам ясно, що задля збереження абсурду потрібна невідповідність, то стане зрозумілим, що в цьому випадку абсурд змінив свій вигляд, в чомусь навіть людську специфіку, щоб з'єднатися з недосяжною розуму, однак утихомирюючою, вічністю...”

Існування абсурду можливе лише у всесвіті людини. Шестов вважає розум нікчемним, але вищим за розум є ще щось. Для абсурду розум також нікчемний, але над розумом немає нічого. Наше прагнення до розуміння, наша туга за абсолютним пояснюється настільки, наскільки ми здатні зрозуміти та пояснити різноманітність речей. Абсолютне заперечення розуму є даремним. Розум цілком ефективний у своєму порядку. Це ж – порядок людського досвіду. Тому нам потрібна абсолютна ясність. Із неможливості все пояснити народжується абсурд, і це відбувається саме при зіткненні обмежено-ефективного розуму з невмирущим ірраціональним [1, с.45-46].

Зрозуміло, що Камю не міг обминути своєю увагою і творчість Кіркегора: “Незважаючи на зовнішні суперечності його (Кіркегора, – авт.) творів, паралельно з псевдонімами, грою, іронією прочитується деяке передчуття (поряд з побоюванням) істини, яка призводить до вибуху в останніх його працях. Для Кіркегора критеріями релігії стають антиномії і парадокс. Те, що викликало відчай, визначає істинність і ясність життя. Християнство скандальне; Кіркегор домагається третьої жертви Ігнація Лойоли (один із псевдонімів мислителя, – авт.), яка найбільш бажана Богу, – принесення в жертву інтелекту. Результат стрибка незвичайний, але не викликає подиву. Кіркегор перетворює абсурд на критерій іншого світу, при цьому він є уламком досвіду світу нашого. Він каже: “В падінні віруючий переможе”... Увірувавши в неминучість ірраціонального, Кіркегор намагається уберегтися принаймні від ностальгії відчаю, яка сприймається ним як така, що не має перспективи і можливості розуміння. Можливо, тут його судження мають на те підстави, проте немає ніяких підстав для заперечення абсурду. Він замінив лемент бунту войовничою згодою і просто забув про абсурд, який до цього вів його до звеличування єдиної реальності – ірраціонального” [1, с.48-49].

Чи помітив Камю у Кіркегора і Шестова, в їхніх філософських медитаціях, сутнісні моменти, які підкреслювали б відкриття ними нового аспекту екзистенціального адогматизму? Так, французький філософ проникливо відчув, що в критиці розуму з'явилася особлива радикальна лінія філософування, яка, виходячи з абсурду, його темних сторін стосунків з розумом, все ж таки спрямована в світлу сферу надії, де панує “тільки віра” (а отже – *sola fide!*), і де та ж сама віра перекреслює всі надії на розуміння абсурду (“парадокс віри”). Ось ці моменти в інтерпретації Камю: “Боротьба закінчена. Абсурд і людина з'єдналися, в цьому сутність абсурду втрачається... Екстаз ірраціональності віднімає у абсурду ясність бачення. Шестов вважає розум нікчемним, але вище за розум є щось ще...”. Якщо “сутність абсурду втрачається”, то з'являється віра, те “щось”, яке “вище за розум”, а оскільки “у абсурду ясність бачення” стає відсутньою, то і залишається “тільки віра”, що існує в “екстазі ірраціональності”; “Для Кіркегора критеріями релігії стають антиномії і парадокс... Кіркегор перетворює абсурд на критерій іншого світу, при цьому він є уламком досвіду світу нашого. Він (Кіркегор, – авт.) каже: “У падінні віруючий переможе”. Віра є протидією абсурду, але в той же час – вона його і створює. То ж перемога (в протидії абсурду) віруючого потребує його падіння (створення абсурду), але це і є те, що можна назвати “парадоксом віри”.

Таким чином, “парадокс віри” і “*sola fide*” стають знаковими символами в новому європейському адогматизмі, відкриваючи напрямок в сучасному екзистенціалізмі, в якому

Абсурд – апофеоз критики розуму – вже говорить від першої особи власною мовою, семантика якої та нарративні можливості тісно пов'язані з цими символами.

Але і “парадокс віри” С.Кіркєгора, і “sola fide” Л.Шестова символізують не тільки мову Абсурду, а ще й межу мислення, за якою з'являються суїцид або заперечення. Та якщо суїцид виринає з п'їтьми відчаю в повній німоті, то заперечення народжується через сумнів, який потребує розголосу, бо інакше він не виявлятиметься ніким і ні для чого. То ж Кіркєгор і вигукує: “Справжня німота не в мовчанні, а в бесіді”, в бесіді, мова якої транскриптована “парадоксом віри” та “sola fide”. Проте ці символи адогматизму, що існують лише під дахом Абсурду, приречені не на мирне співіснування, а на специфічне екзистенціально-феноменологічне зіткнення саме на межі мислення, по один бік якої знаходиться екзистенція “парадоксу віри”, а по другий бік – феномен “sola fide”. Чому саме так, а не навпаки? Тому, що “парадокс віри” суто екзистенціального походження з відчаю Кіркєгора, який містить у собі його висловлювання: “Якби в мене була віра, я б не пішов би від Регіни Ольсен (ім'я нареченої Кіркєгора, яку він покинув через власне чоловіче безсилля, – авт.)” [2, с.404]. Шестов з цього приводу писав: “Кіркєгор пережив відсутність віри, як безсилля і безсилля, як відсутність віри. І в цьому страшному досвіді пізнав те, що більшість людей навіть і не підозрює: відсутність віри є вираженням безсилля людини, і безсилля людини виражається у відсутності віри” [2, с.404]. Але є ще інша парафраза “парадоксу віри”, на якому багаторазово наголошував сам Кіркєгор: “Віра значить саме це: втратити розум, щоб знайти Бога... Який неймовірний парадокс – віра! Парадокс, яким (звичайне) мислення не може оволодіти, бо віра саме там і починається, де (звичайне) мислення закінчується” [2, с.403].

Але втрата розуму, відмова від розуму заради віри – це ж і визнання свого безсилля перед ним, а отже (як у випадку з Регіною Ольсен) і відсутність віри. То чи варто втрачати розум, щоб потрапити в його ж пастку під назвою “парадокс віри”? Як бачимо, логічне тут неприйнятне, але ж і у Кіркєгора йдеться не про логічність словосполучення “парадокс віри”, а про стан відсутності віри як переживання втрати надії, впадання в гріховність. Цим можна пояснити слова мислителя “протилежне поняття гріху – не добродійність, а віра” [2, с.404].

Таким чином, вислів “парадокс віри” слід сприймати в суто екзистенціальному значенні, а саме – як екзистенцію, що виникає спочатку на межі безнадійності і відчаю, а потім визначає межу мислення між розумом і втратою його. Всі інші інтерпретації та міркування, які пов'язані із вживанням словосполучення “парадокс віри” і надалі будуть експліковані в різних контекстах, слід вважати лише похідними від його смислу як екзистенції, тобто, приймати їх в значенні екзистенціалів.

Тепер слід надати пояснення, чому “sola fide” у філософії Шестова поряд з кіркєгорівським “парадоксом віри” виглядає феноменом.

По-перше, це гасло, цей заклик Шестов вже повторює вслід за М.Лютером, який вважав, що “спасіння” людини залежить не від виконання “добрих справ”, таїнств, обрядів, а від щирості її віри, тому досягти релігійної істини можна “тільки вірою” – “sola fide”. То ж Шестов здійснює своєрідне “перевідкриття” екзистенціальної сутності унікальної виключності віри, її сили, але така сутність вже не є екзистенцією, згідно з Гайдеггером, вона вважається “запорошеним феноменом” [3, с.36]. Сам Гайдеггер також часто вдається до перевідкриття вже очевидних екзистенцій і називає їх феноменами: “Смерть (найглибша екзистенція, – авт.) у найширшому сенсі є феноменом життя (в останньому своєму прояві, – авт.)” [3, с.246].

По-друге, якщо віра первісно є екзистенцією, то припис “тільки” знімає з неї прихованість, інтимність, внутрішню присутність, а тому відбувається імперативна десакарлізація віри (“віра на показ”), або “себе-у собі-самій-показ”, тобто поява як феномена [3, с.31].

З теоретичної точки зору для нас така диференціація на екзистенцію і феномен важлива тому, що зіставлення екзистенції “парадокс віри” і феномена “sola fide” відкриває

шлях до розуміння природи джерела сучасного європейського адогматизму, яке вже не є абсолютним декартівським сумнівом – *de omnibus dubitandum* – сумнівайся в усьому, а стає відносно бімодальним, коли сам сумнів, зароджуючись на екзистенціально-феноменологічній межі мислення, в рефлексійному плані виступає відносно ситуативно – то як екзистенція, то як феномен. Навіть вже одне смислове порівняння “парадоксу віри” і *sola fide* викликає подвійний сумнів: якщо існує парадокс віри, то чи варто вдаватися тільки до самої віри?, а, з іншого боку: якщо покластися тільки на віру, чи не буде це парадоксом самої віри, бо що ж тоді стане предметом самої віри? Перше запитання має екзистенціальний відтінок сумніву, друге – феноменологічний: в першому випадку виникає проблема перебування у стані вірування, в другому – постає проблема інтенції (спрямування) віри.

В інтуїтивній формі Шестов це відчував добре, але екзистенціальний дух його філософування ретельно маскував феноменальні очевидності сумнівів, що виходили з самої суперечливої суті філософії мислення. І це добре відчувається у висловлюваннях в його праці “*Sola fide – Тільки вірою*”: “Душа, викинута за нормальні межі, ніколи не зможе звільнитися від надзвичайного страху, що б нам не говорили про екстатичні захвати. Тут захват не згасає і не виключає жажів. Тут ці стани органічно пов’язані – щоб був великий захват, потрібен великий жах. І потрібна надприродна душевна напруга, щоб людина зважилася протиставити себе усьому світу, всій природі і навіть останній самоочевидності” [4, с.170-171].

Тут потрібен відповідний коментар. “Душа, викинута за нормальні межі” перебуває в стані “парадоксу віри”, бо “ніколи не зможе звільнитися від надзвичайного страху”. Але щоб виник “надзвичайний страх”, потрібна деяка жахлива уява (про смерть, хворобу тощо), тобто має існувати певний буттєвий феномен, що викликає “екстатичний захват” і одночасно перебуває в ньому (“саме-по собі-себе-уявлене”; “Явище і видимість самі різним чином фундовані у феномені” [3, с.28, 31]). І тут Шестов наголошує: “... Ці стани (екзистенціальний стан “надзвичайного страху” та феноменологічний стан “екстатичного захвату”, – авт.) органічно пов’язані – щоб був великий захват, потрібен великий жах”. Але ж чи можна здолати “парадокс віри”, тобто “звільнитися від надзвичайного страху”? І мислитель дає стверджену відповідь: “І потрібна надприродна душевна напруга (чи мав на увазі Шестов у цьому припущенні саме *sola fide*, цілком імовірна думка, – авт.), щоб людина насмілилася протиставити себе усьому світу, всій природі і навіть останній самоочевидності”.

На перший погляд здається, що у Шестова *sola fide* протистоїть самій суті його “досвіду адогматичного мислення” (праця “Апофеоз безпідставності” написана філософом в 1903-1905 рр., а “*Sola fide – Тільки вірою*” – у 1913 р.), адже адогматизм не може сприйняти будь-який догмат, в тому числі і “тільки вірою” – бо ж “тільки” і не інакше! До того ж для адогматизму висхідним джерелом філософування є сумнів, в той час, як *sola fide* не припускає ніяких сумнівів. Це своєрідна методологічна колізія.

Зіставлення “парадоксу віри” і “*sola fide*” не є чимось надуманим. Нами на початку зазначалося, що між філософськими ідеями С.Кіркегора і Л.Шестова існує філіаційний зв’язок. Шестов, йдучи від власної рецепції “парадоксу віри” до переконання “*sola fide*”, обрав свій адогматичний шлях пошуку “формули символу віри”. І пролягає цей шлях скрізь лабіринт розуму, віри, парадоксу та абсурду. Отже надамо слово самому Шестову: “Немає жодної філософськи освіченої людини, яка б не пам’ятала схоластичне *credo, ut intelligam* (вірю, щоб розуміти - лат.), – але всі переконані, що нас воно не стосується і що ми далекі від того дитячого стану, в якому віра визначає характер і напрямок розумових інтересів” [5, с.9].

Мислитель наполягає на думці, що віра започатковує і спрямовує мислення людини (ця ідея була втілена нами в тезу “віра є ентелехія розуму”): “віра визначає характер і напрямок розумових інтересів”. Такий варіант припустимо вважати м’яким формулюванням *sola fide*. Але тут же виникає і парадокс віри – віри в розум: “І на зміну

старого *credo, quia absurdum* прийшло нове, вірніше оновлене та непізнане *credo, ut intelligam*. Потрібно тільки зрозуміти навколишній світ, і найвеличніший ідеал, який коли-небудь намалювала людська фантазія, буде здійснений. На radoщах ніхто й не помітив, що бідний людський розум, керований на цей раз самою наукою, і є втіленою обережністю і недовірливістю, знову потрапив у халепу і що віра в “розуміння” не має абсолютно ніяких переваг, порівняно з іншими вірами, що раніше вже панували над людьми” [5, с.9].

Отже, з адогматичного джерела сумніву “парадокс віри – *sola fide*” впливає діалектичне протиставлення двох класичних принципів схоластики: *credo, quia absurdum* і *credo, ut intelligam*. Тертулліан проти Аксельма Кентерберійського, парадокс віри в двох іпостасях: і як примат віри над розумом, і як віра – основа пізнання. Парадокс полягає в тому, що насправді примат віри над розумом відсутній, а віра ще ніколи не набувала владних повноважень в пізнанні світу. А тому Шестов скептично іронізує: “Тепер ніхто не скаже: *credo, quia absurdum* (вірю, тому, що безглуздо (лат.)), – але це не означає, що ми повністю емансипувалися від середньовічних забобонів, що в нас немає свого *credo* і свого *absurdum*, тільки, зрозуміло, пристосованого до духу раціоналістично настроєного століття залізниць та електрики. Утім, навіть потрібно не обманювати себе ілюзією новизни. Якщо поритися в пам’яті, то для нашого символу віри ми зможемо знайти готову формулу в пережитках давньої старовини” [5, с.8].

Пошуки Шестовим “формули” для “символу віри” приводять його до М.Лютера, до його парадоксально-абсолютизованої віри. Віра в тому її розумінні, до якого дійшов Лютер, сприймається Шестовим як неймовірний парадокс. Це таїнство залучення до абсолютно невідомого. “Це таке невідоме, – каже Шестов, – у сфері якого припустимо, де Бог може вимагати від людини цілком неможливого, де немає місця не тільки моральним, але і будь-яким законам” [4, с.241]. Тоді як же визначити самого Бога? “Бог є насамперед необмежені можливості”, а, по-друге, існує світ, в якому все можливо – “можливість неможливого”. Людина причетна до такого світу лише через віру поза будь-якими законами. Цього не можна “знати” (в це треба безпосередньо повірити!), а тому воно “невідоме” і від людини Бог здатний вимагати “цілком неможливого”, бо воно “незнане”. Для людини шлях у світ “можливості неможливого” пролягає лише через *sola fide* – такий висновок Л.Шестова.

Таким чином, шестовська “формула символу віри” максимально стисла і базується на парадоксальному співвідношенні “необмежених можливостей” (Бога) і “можливості неможливого” (світу – Царства Божого): їхнє перебування у відношеннях взаємозв’язку в уяві людини визначає акт релігійної віри. Співвідношення “можливості неможливого” в шестовській інтерпретації стає витокком для специфічної модальної металогіки віри в те, “що може бути” і “чого не може бути”:

1. Це відбувається зараз тому, що потім воно може зовсім не відбутися.
2. Цього зараз не сталося тому, що потім воно обов’язково відбудеться.
3. Це існує тому, що воно обов’язково колись має зникнути.
4. Це не існує тому, що воно колись буде існувати [6].

Езотеричний досвід засвідчує, що акт віри досяжний двома шляхами пізнання віри. Перший шлях – екзистенціальний, коли людина опиняється в надзвичайних умовах на межі життя і смерті (або ж інтенсивно думає про цей стан, займаючись медитаціями, молитвами, тяжко хворіючи тощо). У таку мить людину охоплює жах відчайдушної боротьби за своє існування або ж існування близьких їй людей. Титанічна напруга життєвих сил як остання надія на спасіння зумовлює відчуття поглинання безоднею всього особистісного і миттєве висвітлення шансу на порятунок (“можливість неможливого”). Після такого потрясіння, душевного зворушення настає впевненість у собі, всеосяжність світу здається порівняним з особистим Я (“необмежені можливості”). Така трансценденція може бути названа конвергентною вірою – душа людини ніби зливається з усім світом, “можливість неможливого” і “необмежені можливості” утворюють єдиний Абсолют.

Другий шлях пізнання віри – містичний (або чудодійний). “Сходження віри” до людини (так часто називають цей шлях) відбувається, як правило, раптово. Людині відкривається несподіване видіння (незвичайне явище, диво), яке вона не здатна тлумачити, а може тільки реагувати на нього певними станами переживання (всеохоплююча радість, душевне піднесення, причетність до того, що відбувається тощо). Образи видіння (символи віри) поступово розпадаються, затьмарюються, але міцно закарбовуються в пам’яті, поділяючись між тим, “що відбулося” (можливість неможливого”) і тим, “що має відбутися” в очікуванні дива (“необмежені можливості”) у вигляді можливого здійснення видіння (“де, коли і як”). Оскільки складові “формули символу віри” розведені між собою на межі запам’ятовування, то така віра може бути названа дивергентною: вона розтікається між внутрішнім пережитим потрясінням та очікуванням зовнішньої появи дива. Ця віра не втілюється в божественному Абсолюті, вона з’являється як “свідчення” Божого промислу.

Ми розглянули можливі шляхи досягнення релігійної віри, прокладання яких здійснюється на підставі адогматичної інтерпретації “формули символу віри”, яка була філософськи обґрунтована Шестовим. Але ж і Кіркегор запропонував свій шлях наближення до “істинної віри” через так звані “три стадії існування людини”. Відомо, що С.Кіркегор в “екзистенціальній діалектиці” вводить до розгляду так звані три стадії існування людини, які по суті відбивають її життєві настанови на відповідних проміжках часу. Важливим тут є те, що погляди мислителя на виокремлення стадій існування багато в чому збігаються з критичними настроями тих особистостей, для яких зміна стадії існування означає перегляд своїх життєвих принципів та цінностей на певних етапах діяльності і віку.

Отже, стадійність буттєвих змін в існуванні індивіда, як і загальна диференціація його життєвого шляху, може бути пов’язана з процесом критичного переосмислення того, що стає відчутно нерухомим, застиглим, ригідним і не дає змоги людині обрати нові перспективи розвитку, нові горизонти світосприйняття. Так чи інакше, людське мислення стикається з класичною проблемою адогматизації: наявність потреби в подоланні догматичної ситуації, здійснення “розконсервації” резервних можливостей інтелекту і всієї психіки загалом, врешті-решт – потреба обрати нову життєву настанову, яка б відповідала актуальним запитам невдоволеної суб’єктивності індивіда.

Щоб зрозуміти діалектику змін стадій, а водночас і певні аспекти адогматизму, проаналізуємо пафосний зміст кожної стадії, який найбільш рельєфно відображає критичні мотивації та засновки в судженнях філософа.

Але який зміст вкладає Кіркегор в слово “пафос”? Виявляється, що це зовсім інший зміст, і він суттєво відрізняється від загальноновживаного. Він пише: “Щодо вічного блаженства як абсолютного блага, пафос означає не слова, але таке становище, коли це уявлення перетворює всю екзистенцію екзистенціуючого індивіда. Естетичний пафос виражається в словах, і він може означати, що індивід забуває про себе, щоб цілком розчинитися в ідеї, тоді як екзистенціальний пафос виникає внаслідок перетворюючого впливу ідеї на саму екзистенцію індивіда” [7, с.418]. І саме пафос, згідно із задумом Кіркегора, визначає особливість кожної екзистенціальної сфери (або стадії існування): “Пафос етичного міститься в тому, щоб діяти... З етичної точки зору, вищим пафосом буде пафос зацікавленості (це виявляється таким чином: починаючи діяти, я перетворюю всю свою екзистенцію щодо предмета моєї зацікавленості); з естетичної ж точки зору, вищим пафосом буде пафос байдужості. Якщо індивід відмовляється від самого себе для того, щоб пізнати щось велике, це означає, що він є естетично натхненним; якщо ж він відмовляється від усього на світі, щоб врятувати себе самого, він є натхненним етично” [7, с.422].

Що ж стосується найвищої стадії існування – релігійної, то характерний для неї пафос Кіркегор розглядає окремо, в контексті екзистенції страждання: “Сутнісний релігійний пафос сутнісним чином вибудовує свої відносини з екзистенціюванням, екзистенціювання ж за самою своєю суттю є внутрішнє: дія ж, притаманна внутрішньому – це страждання, оскільки індивід не може ніяк інакше змінити себе самого. Він ніби вивертає себе

навиворіт у процесі зміни себе самого, і саме через це найвищою дією у внутрішньому світі є страждання” [7, с.466].

Екзистенцію страждання дуже гостро відчув Л.Шестов. Шестовська філософія є прикладом перетворення власного душевного страждання на предмет своєї зацікавленості – на безжалісну критику розуму: “... Лейбніцівське запитання, поставлене Кантом за основу критики розуму: як можемо ми пізнати річ, яка знаходиться поза нами якщо вона не входить до нас? Це незрозуміло, тобто не мириться з нашим уявленням про розуміння. Значить – це потрібно витіснити з поля зору, що і спробував зробити Кант” [5, с.79].

Зовнішнє і внутрішнє, їхнє співвідношення завжди для людини були “демонічним чинником”, який визначав її світоглядну позицію – ідеалістичну або матеріалістичну, суб’єктивну або ж об’єктивну. Внутрішня невдоволеність індивіда, зумовлена його обмеженими можливостями світосприйняття (так званий кантівський естетіс), спричинює скепсис та критичне ставлення до протилежної точки зору або до погляду на стан речей у світі, який де в чому не зовсім збігається. Тому Шестов аж ніяк не помиляється, коли запевняє нас у тому, що “... Засновки сучасного мислення все чіткіше переконують нас, що інстинкт не обманював Ніцше: корінь нашого світогляду не в об’єктивних спостереженнях, а в запитах нашого “серця”, у суб’єктивних, моральних вимогах...” [5, с.77]. Загалом уся творчість в переплетінні з особистим життям і Шестова, і Ніцше, і самого Кіркегора віддзеркалює екзистенціальний пафос їхніх філософій, в яких спостережливий читач має можливість відчути “розпечену атмосферу”, що здатна перетворювати ідеї мислителів на адекватні станам душі екзистенції, без чого справжній адогматизм просто не існує. Якщо адогматизм екзистенціуючого індивіда витікає із внутрішнього стану, то і пафос стає невід’ємною рисою, атрибутом адогматизування: “Пафос – це, звичайно ж, внутрішнє, проте це цілком спонтанне внутрішнє, і тому він може бути виражений. Але пафос у формі контрасту є істинно внутрішнє...” [7, с.262]. “Пафос у формі контрасту” в нашому випадку є найлаконічнішим визначенням адогматизму (в кіркегорівському значенні, але воно знаходить своє втілення і в думках Шестова – “філософ перемагає пристрасть, досягаючи її, художник – втілюючи” [5, с.77], де етичний пафос контрастує з естетичним, і в думках Ніцше – “Великі епохи нашого життя настають тоді, коли у нас з’являється мужність перейменувати наше зле в наше краще” [8, с.625], що також засвідчує контрастність етичного (“... коли у нас з’являється мужність...”) та естетичного (“...перейменувати наше зле в наше краще”) пафосу.

Кіркегор розглядає внутрішнє (глибинні прошарки суб’єктивності індивіда) як діалектичне середовище розвитку комунікації між прямими та непрямими повідомленнями. До нього мислитель ставиться досить ґрунтовно, роблячи висновок, що внутрішнє може транслюватися зовні лише в непрямій формі.

Але чому він так наполегливо відстоює екзистенціальний статус внутрішнього – хіба є сумнів у тому, що стан екзистенціювання може бути досягнутий індивідом у якійсь “зовнішній” сфері? Відповідь на це запитання полягає в тому, що філософа турбує проблема “божественного спілкування” – форми одкровення, благовісту, присвоєння і т. п., тобто проблема, яким чином відкритися Богу і здійснити сповідь, перебуваючи у “поцейбічному” світі. Взагалі теологічна відповідь зводиться до розгортання акту трансценденції, проте в ньому немає місця ні для пафосу, ні для контрасту, без чого Кіркегор не уявляє собі екзистенціювання. Тому він дає своє особисте тлумачення комунікативно-внутрішньої діалектики, яка відтворює стан духовної напруги, що спонукає індивіда до “нескінченної зацікавленості” у своєму “власному вічному блаженстві” [7, с.262].

Таким чином, над адогматичним світоглядом людини панує екзистенціальний пафос у вигляді “духовної тіари”, яка прикрашає і звеличує одночасно парадигму європейського адогматизму, наповнюючи його глибинним філософсько-релігійним змістом і творчо-конструктивним потенціалом. У цьому випадку слово “тіара” вживається у метафізичному значенні, відображаючи три яруси пафосного сходження екзистенціально-адогматичного

мислення датського мислителя, суто його особистого прозріння у пошуках відповіді на проблему розкріпачення, духовного визволення суб'єктивно-внутрішнього ества людини. Для самого Кіркегора це є абсолютний пафос його філософії, бо він її вистраждав (а страждання для нього, як відомо, є найвищою точкою екзистенціювання), для нас же, сучасників своєї доби, доступним є лише наближення до цього пафосу, бо ми намагаємося лише зрозуміти його, а не пережити, не відчувати всю пристрасть “вічного блаженства” (віри, яка здійснює людський дух над власною екзистенцією і перетворює її на почуття присутності Бога). Цей стан екзистенціальної недосяжності буття Бога сучасним індивідом вдало виклав своєю філософсько-аналітичною мовою Гайдеггер: “Але все-таки ми мислимо ще не по-справжньому, поки залишається Непомисленим те, на чому ґрунтується буття суцього, коли воно є як присутність... Походження сутності буття суцього непомислено. По-справжньому більш за все потребує осмислення, як і раніше, приховано. Для нас воно ще не стало гідним мислення. Тому наше мислення ще не потрапило в свою власну стихію. Ми мислимо ще не у власному сенсі слова. Тому ми запитуємо: що значить мислити?” [9, с.145].

Сумніви Гайдеггера стосовно статусу мислення в людському бутті поділяв і Кіркегор, але його хвилювала проблема буттєвості екзистенціуючого індивіда в контексті дієвості його мислення, чи то справді, що такий індивід здатний мислити: “Але якщо сказано, що абстрактний мислитель, зовсім не довівши своїм мисленням, що він існує (тут мається на увазі кіркегорівське заперечення відомої формули Декарта “*cogito ergo sum*” [7, с.343-344] – авт.), замість цього робить цілком ясным, що його абстракції ніяк не вдається сповна успішно довести і зворотне, – якщо це сказано, то спробувати потім на цій підставі зробити висновок, ніби екзистенціуючий індивід, який дійсно екзистенціуює, не здатний мислити, – це значить навмисно відмовлятися від усякої можливості розуміння. Звичайно ж, він мислить, проте він мислить усе зверненим назад, тобто стосовно до самого себе, а сам він нескінченно зацікавлений у власному екзистенціюванні” [7, с.344].

Але ж будемо пам'ятати, що Кіркегор є предтечею європейської екзистенціальної думки, тому духовна тіара адогматизму ґрунтується на ментально-генетичних зв'язках багатьох філософій екзистенціально-феноменологічного спрямування, автори яких сприймали датського мислителя як джерело власних екзистенціювань і те, що Кіркегор намагався поширити на загал віруючих та мислячих людей, в першу чергу акцентувалося самими філософами. Саме тому ми і відчуваємо душевний пафос релігійності, який здійснюється в нас з кожним кроком розуміння, підіймає і віру, і розум до неба, до Бога. То ж недаремно перекладачі фундаментальної праці Кіркегора, яка систематично тут цитується [7], передмову до неї назвали “Сходи в небо – віртуальний проект”. У тексті передмови не дається жодного пояснення, чому трактат “Сходи в небо” ототожнюється з віртуальним проектом. Але той, хто здатний уявити собі такий духовний проект в образі “віртуальної тіари” (хай то буде трьохстадійний перегляд власного життя *sub specie aeterni* (під кутом зору вічності, лат.), який імпліцитно вимагає порівнювати дійсний світ з деяким “іншим світом” [7, с.390-391]), має можливість пережити те, що й сам Кіркегор: екзистенціальне перенесення у віртуальний світ, де діють умовні межі (*confinium*, лат.), або, як кажуть, – фронтири, існування індивіда, точніше – його свідомості: “Існують три екзистенціальні сфери: естетична, етична, релігійна. До кожної з них прилягає і відповідна *confinium*: іронія є *confinium* між естетичною та етичною сферами, тоді як гумор є *confinium* між етичною та релігійною сферами... Три ці стадії представлені конкретно в екзистенціальних визначеннях відповідно як насолода – погибель, дія – перемога, страждання...” [7, с.319, 537].

Така характеристика екзистенціальних сфер багато в чому збігається з характеристиками віртуальної реальності в сучасному її уявленні: кожна сфера відмежована “мембраною” відчуття емоційного стану індивіда, кожен стан відповідає станам перебування у віртуальній реальності (“насолода”, “погибель”, “перемога”, “страх” тощо) [10, с.122-143]. Занурення в тексти Кіркегора здатне викликати в свідомості читача

такий же самий ефект, які і при входженні у віртуальну реальність: міметичну трансформацію свідомості, яка веде не до самого предмету відчуття, а до повторення процесу його створення – ми ніби разом з Кіркегором екзистенціюємо, робимо переходи від однієї екзистенції до іншої екзистенції, врешті-решт, – долаємо “сходами в небо” одну життєву стадію за іншою... Якщо не надавати перебільшеної уваги лінійному плину часу, то екзистенціальні сфери виглядатимуть не як етапність життєвих подій, що супроводжуються успіхами та невдачами, злетами та падіннями людини, не як замкнутий трикутник долі, а як специфічні сегменти свідомості з відповідними пафосами і сенсом життя, як трансверсальні (поперечно-зсувні) нашарування суб’єктивності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Камю А. Миф о Сизифе; Бунтарь / Пер. с фр. – Мн.: ООО “Попурри”, 2000.
2. Шестов Л. Киркегард – религиозный философ / Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Ростов н/Д: Изд-во “Феникс”, 1998.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Изд-во “Ad Marginem”, 1997.
4. Шестов Л. Sola fide – только верою: Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. – Paris: YMCA-press, 1966.
5. Шестов Л. Апофеоз безпідставності: Досвід адогматичного мислення. Переклад з російської Володимира Петрушова.–Харків, 2012..
6. Петрушов В.М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції: Монографія. – Харків, 2007.
7. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб. Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
8. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. – Харьков: Изд-во “Фолио”, 1998.
9. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Сборник. Пер. с немец. М.: Высш. шк., 1991.
10. Туркина О. Голем сознания -3, смена сцены представления: от театра к виртуальной реальности / Туркина О., Мазин В. // Метафизические исследования. – Вып. 4. Культура. – СПб, 1997.