

АДОГМАТИЧНА КРИТИКА КІРКЕГОРОМ СПРОМОЖНОСТІ СПЕКУЛЯТИВНОГО МИСЛЕННЯ БУТИ ПІДГРУНТЯМ ІСТИННОГО ХРИСТІЯНСТВА

АНОТАЦІЯ

У статті аналізується адогматична критика С. Кіркегором спекулятивного мислення, яке намагається бути теоретичним обґрунтуванням ідеалу істинного християнства. Показано, що датський мислитель раціоналізацію християнської віри розглядає як шлях, який веде до перетворення християнства у філософське вчення. Об'єктивізація, як засіб опису картини світу, не може слугувати підґрунтям перетворення екзистуючого індивіда в християнина. Істинним християнином на відміну від спекулятивного декларування про свою християнську належність, треба стати через хрещення, в якому здійснюється «присвоєння віри».

Ключові слова: адогматизм, істинне християнство, спекулятивне мислення, парадокс, абсурд, «присвоєння віри».

АННОТАЦИЯ

В статье анализируется адогматическая критика С. Киркегором спекулятивного мышления, которое пытается быть теоретическим обоснованием идеала истинного христианства. Показано, что датский мыслитель рационализацию христианской веры рассматривает как путь, который ведёт к превращению христианства в философское учение. Объективизация, как способ описания картины мира, не может служить подспорьем превращения экзистирующего индивида в христианина. Истинным христианином, в отличие от спекулятивного декларирования о своей христианской принадлежности, нужно стать посредством крещения, в котором осуществляется «присвоение веры».

Ключевые слова: адогматизм, истинное христианство, спекулятивное мышление, парадокс, абсурд, «присвоение веры».

SUMMARY

The article analyzes the adogmatic criticism by S. Kierkegaard of speculative thinking, which is trying to be the theoretical basis of the true Christian ideal. It is shown that the Danish thinker sees rationalization of the Christian faith as a path that leads to the transformation of Christianity into a philosophical doctrine. Objectification, as a way to describe the picture of the world, can not support the transformation of an existing individual into Christian. The true Christian, as opposed to speculative declaration of their Christian affiliation, is to become one through the baptism, in which the «appropriation of the faith» is realized.

Keywords: adogmatism, true Christianity, speculative thought, paradox, absurd, «appropriation of faith».

Для Кіркегора фідеїстична інтроспекція витікає з особистісного «Я», екзистенціально наповнюється вірою, розчиняється у «вічному блаженстві» (відчутті Бога) і поглинається «нескінченною зацікавленістю» у цьому «блаженстві» вже як істинне набуття християнства. У такому екзистенціюванні слід вбачати внутрішній шлях мислителя до релігійної істини, який по суті дуже близький кордоцентризму Г. Сковороди. Ця близькість переконливо подається В. Ільїним: «Звернення українського філософа (Сковороди, – авт.) до «внутрішнього», «серця» не залишає індивідуальне «Я» по-

стійно ідентичним; воно перманентно змінюється, відновлюється і трансформується. Це і закономірно, адже буття – основа не належить до сприйняття, а мусить «бути трансфеноменальним», і як таке «є буттям суб'єктивним», яке володіє «парадоксальною власністю – не підлягати специфікації: про нього не можна сказати, що воно те або інше» (Марсель) [1, с. 390].

Таким же рухомим є «Я» і у філософії Кіркегора: він ставить індивіда в різні життєві обставини (повсякденні, релігійні, вікові, культурні), в яких він здійснює екзистенціювання

(поринає в «парадоксальність віри»), змінюючи глибину пізнання власної суб'єктивності, а отже і свого «Я», яке «мусить бути трансфеноменальним», виступаючи, поміж феноменом «парадоксу віри» і екзистенцією *"sola fide"*. Дійсно, таке «Я» не підлягає ані специфікації (в аналітичному сенсі), ані дескрипції (в описовому сенсі), воно лише живе, переживає і вмирає, відновлюється, трансформується, але стає парадоксальним («стрибком мислення» або відчуттям його зникнення).

Власне на цьому філософському підґрунті Кіркегор плекає свій адогматичний ідеал «істинного християнства», який спрямовує проти догматизму «існуючого християнства» і розміщує його в центрі створюваної критично-екзистенціальної доктрини відстоювання власних релігійних поглядів на проблему сходження до християнської віри.

Для обґрунтування теорії екзистенціального висвітлення християнства Кіркегору потрібно було якомога далі відійти від об'єктивації як засобу опису картини світу. Тому критична платформа мислителя загалом побудована на викритті неспроможності спекулятивного мислення бути підґрунтям сприйняття християнства. Розпочнемо розгляд цієї платформи з акцентації Кіркегором невідповідності спекулятивного мислення проблемі пошуку шляхів досягнення «вічного блаженства»: «Проте для спекулятивного мислителя питання про його особисте вічне блаженство просто не може виникнути саме тому, що в його задачу входить все далі і далі віддалятися від самого себе, в міру сил ставати об'єктивним, тим самим ніби поступово зникаючи для самого себе і стаючи всього лише силою бачення спекулятивної думки...

Коли ж ми намагаємося підійти до християнства з тими ж мірками (що і до язичництва в спекулятивному розумінні, – авт.), ми неминуче впадаємо в оману. Оскільки людина є синтез тимчасового та вічного, то спекулятивне блаженство, яке може вкусити мислитель, завжди залишається ілюзією, оскільки він наполягає на тому, щоб в протилежність всім іншим бути вічним всередині часу. В цьому і міститься хибність спекулятивного мислителя. Бо вище цього блаженства стоїть пристрасна, нескінченна зацікавленість в особистому вічному блаженстві. Вона стоїть вище саме тому, що виявляється більш істинною, оскільки з визначеністю виражає цей синтез» [2, с. 71-72].

Отже, об'єктивність, якої припускається спекулятивне мислення, не може перевершити суб'єктивність індивіда, який дійсно прагне вічного блаженства. Змінити ситуацію на зворотне з боку спекулятивного мислителя виглядає комічним наміром, бо він і сам недостатньо вірить в таку можливість: «Суб'єктивний індивід пристрасно, нескінченно зацікавлений в особистому вічному блаженстві, проте разом з тим припускається, що на цьому шляху йому допоможе спекулятивне мислення, тобто його власне міркування. Між тим, для того, щоб бути здатним розмірковувати, він має піти в протилежному напрямку, має втратити та цілком позбутися себе в об'єктивності, повинен ніби щезнути для самого себе. Така безглуздість цілком позбавляє його навіть можливості розпочати і надасть комічний відтінок всіякому ствердженню, придбаному ним, як тільки він почне свій шлях» [2, с. 72].

Виходячи з цього судження, Кіркегор розкриває головний аспект суб'єктивності, який заперечує будь-яку спробу перевести розгляд християнства в об'єктивну площину: «Християнство не можна спостерігати об'єктивно, – саме тому, що воно прагне підвести суб'єкта до крайньої точки його суб'єктивності; а як тільки суб'єкт опиняється в цій точці, він перестає пов'язувати своє вічне блаженство зі спекулятивним міркуванням. Отже, якщо християнство вимагає від нас цієї нескінченної зацікавленості індивідуального суб'єкта (що заздалегідь припускається, оскільки вся проблема зосереджена навколо цього), неважко побачити, що людина ніяк не може придбати шукане всередині спекулятивної думки. Все це можна виразити інакше: спекулятивне мислення не дає поставити проблему взагалі, а тому і всі відповіді, які воно припускає, залишаються деякою містифікацією» [2, с. 72-73].

Як в часи Кіркегора, так і зараз існує такий стан речей, коли християнство намагаються тлумачити науково-об'єктивною мовою, використовуючи для цього термінологію християнської догматики. Звичайно, що така підміна не є випадковою. Цим самим «об'єктивні дослідники» наділяють спекулятивне мислення точним змістом його спекулятивності отримуючи інтелектуальні дивіденди за рахунок теологічної думки самої християнської лексики: «Вся християнська термінологія вже давно

використовується спекулятивним мисленням у власних цілях, оскільки припускається, що така спекуляція і є християнство. Навіть газети вживають найвищі догматичні вирази в якості цілком підходящих інгредієнтів для своєї кухні» [2, с. 392].

Проте Кіркегор за суто формальними обмеженнями, характерними для спекулятивного мислення в питаннях обґрунтування релігійних істин, вбачає значно глибші причини, які заперечують спекулятивну точку зору на християнство. Серед цих причин – неможливість ігнорування умов і обставин, за яких індивід може стати християнином. Саме цей аспект критики досягає у філософа найбільшої гостроти та різнобічної аргументації: «Адже жодна людська істота в останній час не потрапила в такий нещасний стан, як християнство в цілому. З одного боку, йому пропонують спекулятивне пояснення, яке раптом виявляє, що істинним змістом християнства є язичництво, з іншого ж – виявляється, що ніколи взагалі ще точно не ясно, що ж таке християнство» [2, с. 391].

Кіркегор наполягає на тому, що істинним християнином, на відміну від спекулятивного декларування про свою християнську належність, треба стати, стати через хрещення, в якому відбувається «присвоєння віри». Тут важливим є не стільки обрядовий захід самого хрещення, скільки усвідомлення того факту, що існуючий індивід перетворюється на суб'єкт, нескінченно зацікавлений у власному вічному блаженстві: «Хрещення, зрозуміло, не вичерпується наявністю клаптика папірця, вписаного дяком парафії (часто до того ж ще і з помилками); хрещення – це не просто зовнішній факт... Те, що сам час, саме існування у часі стає тут вирішальним для вічного блаженства, є загалом і в цілому таким парадоксальним, що язичництво не в змозі було це навіть помислити...» [2, с. 397].

Висновок, який робить Кіркегор стосовно спекулятивного мислення, однозначно негативний: «Стало ясно, якщо сучасне християнське спекулятивне мислення має по суті своїй загальні категорії з язичництвом, значить це сучасне спекулятивне мислення ніяк не може бути християнством» [2, с. 398].

Повернемося до питання «присвоєння віри». Справа в тому, що саме воно зумовлює адогматичний контекст критичних творів Кір-

кегора. Визначення адогматизму ми дали: див. Петрушов В.М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. Монографія. Харків, 2007: адогматизм – це привація суцього, яке вбачається в догматичному, звільненому від застиглості та нерухомості і одночасна депривація не-суцього.

Привація суцього в «існуючому християнстві», яке просякнуте наскрізь догматизмом «об'єктивного дослідження», здійснюється Кіркегором у формі вилучення елементів спекулятивного мислення та позбавлення їх онтологічного значення, а з іншого боку, саме суще, – присвоєння віри, стає в епіцентрі екзистенціальних міркувань, наповнюється змістом головної екзистенції для віруючого індивіда. Тут філософ посилається на Лютера, виділяючи саме адогматичний аспект його протестантизму: «Проте наші витончені софісти, обговорюючи таїнства, нічого не кажуть про віру, тільки лише старанно базикають про дійсні сили таїнства, – бо вони постійно вчаться, але ніколи так і не приходять до пізнання істини» [3, с.195].

Кіркегор, поділяючи критичний погляд Лютера на релігійну софістику, сам займає адогматичну позицію відносно об'єктивності «існуючого християнства»: «Що значить хрещення без присвоєння? Так, існує можливість того, що хрещене немовля може стати християнином, – не більше і не менше. Паралеллю тут слугує наступне: подібно тому як треба народитися, тобто треба вступити в існування для того, щоб стати людиною, оскільки немовля поки такою не є, треба бути хрещеним, щоб стати християнином. Для дорослого ж, який не був хрещеним у дитинстві, справедливо, що він стає християнином саме через хрещення, оскільки в цьому хрещенні він може придбати присвоєння віри. Достатньо витягти присвоєння із суттєво християнського – і чого тоді будуть варті всі заслуги Лютера? Але погляньте на те, що він писав, відмітьте для себе це потужне биття пульсу присвоєння в кожному його рядку, зверніть увагу на вібрацію силових ударів, які підштовхують все вперед і відчутних в усьому його стилі, який, здається, постійно зберігає в своєму шлейфі сліди тієї бурі, що знищила Алексія та створила Лютера. Хіба у папства не було об'єктивності, всіх цих об'єктивних визначень, – ще більше об'єктивного, об'єктивного з

надлишком? Чого ж йому не вистачало? Присвоєння, внутрішнього» [2, с. 395].

Таким чином, «надлишок об'єктивного» в папських теологічних догматах, за яким не було помітне суще – «присвоєння, внутрішнє» (власне, сама віра), спонукав і Лютера, і Кіркегора до адогматичного викриття цього «надлишку», тобто – до привації суб'єктивного і депривації об'єктивного. Привація суб'єктивного тут розглядається нами саме як «присвоєння віри», привласнення індивідом права вірування, обрання релігійного переконання як життєвої установки; депривація об'єктивного тут розуміється як позбавлення спекулятивного мислення права встановлювати істину в останній інстанції. Таке розведення суб'єктивного й об'єктивного притаманне адогматизму Кіркегора, екзистенціальна філософія якого виникає на крайній межі суб'єктивності, віддаленої від сфери об'єктивного відчуттям присутності Бога (доречно пригадати вираз Гуссерля: «Бог – це людина, перенесена в нескінченну далечінь» [4, с. 175]. Та реальність, яка відкривається людині під час трансцендентування або екзистенціювання поза межами крайньої суб'єктивності, може виглядати потойбічним, божественним світом, який, судячи з повідомлень тих, хто перебував в екстатичному стані, має такий антропоморфний характер (людське мислення залишається таким навіть при глибоких змінах свідомості). Тож спекулятивне мислення не здатне розгледіти «інший світ» і повідомити нам щось принципово нове, неочікуване, цілком неможливе, що і свідчить про діалектичні обмеження в сприйнятті християнства. Завдання Кіркегора і як філософа-діалектика, і як теолога-реформатора як раз і полягало в тому, щоб знайти адогматичний шлях подолання цих обмежень. В наближенні до своєї мети мислитель змушений кожного разу долати і викривати «самовпевненість» спекулятивного мислення, яка жодним чином не сприяє вирішенню проблем «входження в християнство».

У кіркегорівських міркуваннях міститься один із способів подолання діалектичних обмежень у вирішенні питання, наприклад, про «потойбічний світ». Якщо мова йде про «поцейбічний світ», то, звісно, що в нього «входить тільки те, що є завдяки буттю», але «інший світ» стає предметом розгляду «діалектики наявного існування», для якої логічні відношен-

ня втрачають сенс. Людський розум не пристосований для опрацювання позалогічних структур та просто нелогічних уявлень, тому Кіркегор наполягає на екзистенціальному тлумаченні «потойбічного світу». Спробуємо пояснити такий підхід мислителя за допомогою метафори, яку він використовує сам: «Для Бога вся світова історія є його царська сцена, і тут вже він – не випадково, але по самій своїй суті, – є єдиним глядачем, оскільки він єдиний, хто може бути таким. Доступ в цей театр зачинений для всякого екзистенціюючого духу. Якщо йому здається, ніби він сидить там у якості глядача, він просто забуває, що сам він, як припускається, повинен бути актором в цьому маленькому театрі, а тому він повинен надати можливість царственному глядачеві і поету вибирати, як саме він побажає використати його в цій царській драмі, Drama Dramatum («драма драм»).

Все це стосується живих, і тільки їм можна сказати, як належить жити; і тільки розуміючи це стосовно до себе самого, ми можемо реконструювати життя мертвої людини – якщо це взагалі можливо і якщо на це є час. Але все поставлено з ніг на голову, коли замість того, щоб навчатися, проживаючи своє власне життя, ми намагаємося змусити мертвих жити знову, а потім ще і намагаємося навчитись чомусь у мертвих, котрих при цьому розглядають так, нібито вони взагалі ніколи не жили; просто неймовірно, яким чином тут все стає з ніг на голову, коли людина намагається жити так, якби вона була вже мертва» [2, с. 174]. Ось так і складається людська думка про «інший світ», у якому нібито перебувають мертві: вся «логіка», яка в ній присутня, – це поставленість питання з ніг на голову, бо в таких уявленнях міцно укорінений язичницький міф.

Але як тільки ми намагаємося зіставляти «цей» і «той» світи, відразу ж виникає парадокс «приведення в систему» логічного (буттєвого) та нелогічного (небуттєвого), проте, як каже сам Кіркегор, «логічна система не повинна бути містифікацією»: «У логічну систему не можна внести нічого, що стосується наявного існування, нічого з того, що не байдуже до екзистенції. Нескінченна перевага тут виявляється в тому, що логічне, будучи об'єктивним, здійснюється над всім іншим мисленням, проте із суб'єктивної точки зору воно обмежено тим, що завжди залишається лише гіпотезою, – про-

сто тому що воно байдуже до наявного існування, яке розуміється як дійсність» [2, с. 128]. І це справді так. Існує досить багато теологічних гіпотез про існування Бога, висунутих в межах спекулятивного мислення, які нав'язують читачеві лише певну «схему» сприйняття божественного буття у вигляді гіпотетичної «системи наявного існування». Кіркегор, викриваючи такі породження абстрактно-спекулятивного мислення, переконливо показує, що вони мають характер інтелектуальної плутанини, схожої на ту, яка виникає при поясненні дійсності в сфері чистого мислення: «Коли, наприклад, кажуть: «Бог повинен бути наділеним всіма досконалостями» або «Вища істота повинна бути наділена всіма досконалостями, а буття – також деяка досконалість, ergo вища істота неодмінно повинна бути, або Бог неодмінно повинен бути», якщо, як припускається, ця вища істота є, нам слід припустити, що вона наділена усіма досконалостями; існування – це одна з досконалостей, ergo така істота повинна неодмінно бути, знову таки, якщо припускається, що така істота є. Виводячи висновок всередині гіпотези, ми ніколи не зможемо за допомогою такого висновку вийти за межі нашої гіпотези... Коли такий висновок одержано, буття Бога залишається таким же гіпотетичним, як і на початку» [2, с. 362].

Помітивши таку «метафізичну безпорадність» спекулятивного мислення, Кіркегор робить власний висновок: «коли мислення обертається до самого себе, щоб поміркувати само себе, з цього, як ми знаємо, не виходить нічого, крім скептицизму» [2, с. 363]. Але ж скептицизм є висхідним моментом адогматизму, тобто, разом з Кіркегором ми пройшли філософський шлях від центральної точки накопичення адогматичного потенціалу кіркегорівської доктрини, а саме – питання «присвоєння віри», до периферійної зони виникнення скептицизму стосовно можливостей спекулятивного мислення бути підґрунтям сприйняття християнства. Попередньо треба зауважити, що ставлення мислителя до скептицизму взагалі виявляється дещо стриманим, а іноді – підкреслено негативним: «Найбільш небезпечний скептицизм – завжди той, який зовсім таким не виглядає; але уявлення про те, що чисте мислення повинно бути деякою позитивною істиною для екзистенціуючого індивіда, є таким скептицизмом, оскільки ця

позитивність наскрізь химерна. Чудово зуміти пояснити минуле, всю світову історію, проте якщо здібність розуміти одне лише минуле вважається найвищим досягненням для того, хто ще живий, така позитивність є справжнім скептицизмом, причому скептицизмом небезпечним, оскільки сам величезний масив того, що людина розуміє, набуває воістину обманливий вигляд» [2, с. 336].

Але ж відчувати, тобто, екзистенціально сприймати деяке переживання, і розуміти, тобто, сприймати деяку позитивну істину через певні форми чистого мислення – це різні речі. Отже екзистенція має завжди залишатися поза межами мислення: «В Греції увага була дійсно звернена на те, що означає екзистенціювати. Тому атараксія скептиків була екзистенціальною спробою абстрагуватися від екзистенціювання» [2, с. 345].

«Надійність чуттєвого сприйняття обманлива. Грецький скептицизм вже достатньо показав це, втім, як і сучасний ідеалізм» [2, с. 343]. «...Замість того, щоб покласти край кантіанським відхиленням, які поставили дійсність у відносини з мисленням, замість того, щоб передати всю дійсність етиці, Гегель і справді пішов ще далі, оскільки він став зовсім вже фантастичним, намагаючись подолати скептицизм ідеалізму за допомогою чистого мислення, яке залишається лише гіпотезою, і хоча зовсім не проголошує себе такою, виявляється чистою фантастикою» [2, с. 355].

Цей гегелівський «метод», заснований на тотожності буття і мислення в межах чистого мислення, виглядає для Кіркегора «одночасно смішним і сумним, оскільки всередині чистого мислення взагалі не може бути реально поставлене питання про відмінності».

Таким чином, Кіркегор, замислюючись над негативною можливістю експансії скептицизму стосовно усього мислення, прийшов до висновку, що припинити цю мисленнєву трансгресію здатне екзистенціювання, яке може вважатися у даному випадку надійним способом «відлучення» спекулятивного мислення від зазіхань бути підґрунтям сприйняття християнства або ж навіть від спроб ототожнити себе з ним: «Якщо екзистенціювання не може бути помірковане, а екзистенціуючий індивід, тим не менш, міркує, що це значить для нас? Це значить, що він міркує миттєво, уривками; він думає до і він думає після. Його мислення так

і не може знайти абсолютної безперервності. І тільки деяким фантастичним чином екзистенційуючий індивід здатний постійно перебувати *sub specie aeterni* (під кутом зору вічності, лат. – авт.) [2, с. 356].

Відверто кажучи, для філософа перебування *sub specie aeterni* слід розглядати як природний стан, в іншому разі його думки вряд чи кого зацікавлять, та й чи зможе він взагалі вважати себе філософуючою людиною... Що ж стосується християнства, яке для Кіркєгора стало сенсом життя, то воно визначається мислителем суто адогматично, всупереч ортодоксальним канонам теології: «Само християнство раз і назавжди залишається парадоксом, і воно є парадоксальним в кожній своїй точці, тоді як спекулятивне мислення, перебуваючи всередині іманентності (а іманентність – це спроба витягти себе із екзистенції через пригадування), в кожній своїй точці виконує випаровування (останній термін не дуже вдалий, що досить властиве невитонченій лексиці Кіркєгора, проте він вказує і на легковажність, і на безпідставність суджень спекулятивного мислення стосовно суті християнства, – авт.) [3, с. 236].

Вдаючись до адогматичних визначень християнства, Кіркєгор, сам того не помічаючи, впадає в радикальну суперечність, кажучи, що «християнство раз і назавжди залишається парадоксом»: але ж, виходячи з чого виникає цей парадокс? Якщо зважити на «той простий факт, що Бог екзистенціював», в одному випадку, та на те, що «Бог не екзистенціює, він вічний» [2, с. 360], в іншому випадку, то може Кіркєгору все ж таки варто було б дати відповідь, чого він сам, а не Бог, прагне? Цілком можливо, що «просто, щоб подратувати Гегеля...» [2, с. 361].

Проте доля людства склалася так, що вже настав час усвідомити дійсно таки християнську істину – не слід гратися з ім'ям «Бог», не слід його кожного разу виголошувати в суєтних справах! Кіркєгорівська філософія, як і філософія багатьох інших релігійних філософів, потерпає саме через дріб'язковість своїх звертань до божественного ім'я, захоплюючись інтелектуальними вправами на предмет, хто досконаліше володіє майстерністю критики, навіть через «святе слово». То ж перед тим, як давати пораду Гегелю «побалакати з найма-ним прислужником», щоб той зрозумів його, Кіркєгору самому б не завадило поспілкувати-

ся із звичайним віруючим: «Тоді і віра – це не урок, який викладається тупоумним учням у сфері інтелекту, не притулок для слабоумкуватих [2, с. 354]. Годі, мабуть, такої риторики для вельмишановного філософа, якого так турбує можливість стати справжнім християнином?! Інакше його каяття з остраху божественних нарікань видаватиметься не зовсім щирим: «Але горе мені, якщо Бог осудить мене в самих внутрішніх глибинах мого єства за те, що я хибно бажав бути систематичним і всесвітньо-історичним, забувши про те, що значить – бути людиною, а тому забувши і що значить бути Богом, – горе мені! Горе мені у часі, але ще більше жажливо – в цій вічності, коли він нарешті наздожене мене там! Його суд остаточний, він сам – єдиний; від його свідомості (співзнання, – авт.) неможливо уникнути, бо воно вплетене і вплітається в кожний найдрібніший рух моєї свідомості, в найбільш таємні його стосунки із самим собою. Його присутність є вічна сучасність – як же я можу сміти соромитись його!» [2, с. 200].

Гадаємо, що Кіркєгор ще більше занурюється в особисті суперечності зі своїми висловлюваннями, коли каже: «У кожної доби є своя характерна вада, і для нашого часу це зовсім не задоволення, насолодження або чуттєвість, але, швидше за все, пантеїстично-розбещене презирство до окремої людини. Серед загального радіння з приводу нашого часу і дев'ятнадцятого століття взагалі приховується презирство до вміння бути людиною; серед вигуків, звеличуючих важливість роду, ховається відчай через те, що цією людиною тим не менш доводиться бути» [2, с. 384].

Поставити проблему людського існування на межу присутності Бога і при цьому ні за що не відповідати, окрім накопичення умовних жахів у своєму душевному стані, – це щось близьке до божевілля, чого і не приховує сам Кіркєгор: «Сутнісний екзистенціальний пафос щодо вічного блаженства купляється такою дорогою ціною, що в нормальному, кінцевому сенсі повинно вважатися чистим божевіллям саме прагнення знаходити дещо подібне... Ось чому так безглуздо намагатися переконати інших людей в їхньому вічному блаженстві, – бо стосовно сутності, в зв'язку з якою людині доводиться мати справу тільки з самою собою, найбільше, що ми можемо зробити для іншого – це його потурбувати» [2, с. 417-418].

Можна впевнено стверджувати, що

останнє Кіркегору вдалося особливо. І як ніхто інший кіркегорівським екзистенціалізмом був стурбований Л. Шестов: «Ми були присутніми при нескінченному наростанні жахів в душі Кіркегарда, і в цій розпеченій атмосфері жахів народилася та велика відвага, коли людині починає вважатися дозволеним не тільки героїв біблійного розповідання Іова та Авраама, але і самого Творця неба і землі зробити «хоч здалеку, зовсім здалеку» таким же знесиленим та замученим, як і він сам: і це є мить народження екзистенціальної філософії» [5, с. 175].

Але все ж слід зауважити, що розгортання філософії Кіркегора відбувається не лише на психологічному підґрунті особистих переживань власної життєвої драми, а і на ґрунті глибокого розуміння природи скептицизму, який стає для нього специфічним «інструментом мислення»: «В основу всякого скептицизму покладено абстрактну переконаність, що утворює опору сумніву і подібна лінії, проведеній у основи, – лінії, на якій і стоїть намальована фігура. А тому цілком ясно, що нічого не можна досягнути навіть шляхом самої суворої спроби грецького скептицизму обмежити домагання цього самого скептицизму, спеціально підкресливши, що сумнів не може вважатися самостійною позицією, – бо звідси ще не випливає, що сумнів долає сам себе. Ґрунтовна переконаність, підкріплююча сумнів, ні в який момент часу не може гіпостазуватися (hipostasis, грец., – субстанціювати), поки я продовжую сумніватися, оскільки сумнів постійно відхиляється від неї, щоб продовжувати сумніватися. Якщо я хочу продовжувати сумніватися, я ніколи, в усій вічності, не зможу просунути вперед, оскільки сумнів як раз і виявляється в тому, щоб видавати цю переконаність за дещо зовсім інше. Якщо я на одну єдину мить спробую сховатися за цю переконаність як за дещо надійне, я повинен перестати сумніватися – хоча би на цю мить. А тому посередній скептик з більшою імовірністю досягне переконаності; наступний за ним буде скептик, який довільно сполучає категорії, – просто щоб подивитися, в якому випадку вони будуть виглядати найкращим чином, – але при цьому ніколи не спробує слідувати жодній з них. Я не можу перестати повертатися до цієї точки, тому що вона дійсно таки є вирішальною. Якщо справа дійсно виглядає так, що сумнів здатний перевершити самого себе,

якщо піддавши все сумніву, ми всередині самого цього сумніву знаходимо істину, причому без будь-якого розриву, без необхідності абсолютно нової висхідної точки, – тоді для нас не зберігається в недоторканості жодна християнська категорія, тоді саме християнство виявляється відміненим» [2, с. 363-364].

Сприймаючи таку «теорію скептицизму», ми можемо без вагань вважати Кіркегора (за його ж переліком) «посереднім скептиком», але з одним застереженням – посередність досягається філософом через парадоксальність мислення, яка й опосередковує так званий кіркегорівський «парадокс віри»: «я намагався показати химеричний характер опосередкування, коли припускається, що воно (спекулятивне мислення, – авт.) повинно слугувати опосередкуванням між екзистенціюванням і мисленням для екзистенціуючого індивіда» [2, с. 431].

Цілком відповідно до власної «теорії скептицизму» на рівні заперечення спекулятивного опосередкування християнства Кіркегор вимальовує ескіз парадоксального становлення віри: «Коли вічна істина вступає у відносини з екзистенціуючим індивідом, вона стає парадоксом. В силу об'єктивної невизначеності і невідання парадокс цей виявляється тільки у внутрішній глибині самого цього екзистенціуючого індивіда. Проте оскільки цей парадокс сам по собі не є парадоксом, він виявляється нам недостатньо очевидно; бо ж без ризику немає віри, і чим більше ризику, тим більше віри; чим більше об'єктивної надійності, тим менше внутрішнього (оскільки внутрішнє є суб'єктивність); чим менше об'єктивної надійності, тим глибше можлива внутрішня глибина. Коли ж парадокс сам по собі виявляється парадоксом, він виявляється нам очевидно силою абсурду, і відповідною пристрасстю внутрішнього стає віра...

Коли Сократ вірив в те, що Бог є, він утримував об'єктивну невизначеність такого твердження з усією пристрасстю свого внутрішнього; віра як раз і міститься в такій суперечливості, в такому ризику. Тепер все виглядає інакше. Замість об'єктивної невизначеності ми маємо справу з повною визначеністю такого становища, коли з об'єктивної точки зору все це виявляється абсурдом; ось ця абсурдність, яка утримується з усією пристрасстю внутрішнього, і є віра» [2, с. 228-229]. Але для спекуля-

тивного мислення парадокс – це неприйнятна річ: «... спекулятивне мислення не зупиняється на парадоксі; воно пояснює парадокс і знімає його... Якщо спекулятивний мислитель пояснює парадокс так, щоб тим вірніше його відмінити, причому сам цілком усвідомлює, що парадокс виявляється відмінним, що парадокс стає вже не сутнісним відношенням вічної сутнісної істини до екзистенціуючого індивіда, зануреного в крайнощі екзистенції, але всього лише імовірним відносним стосунком до деяких обмежених свідомостей, – значить, для такого спекулятивного мислення безперечна і суттєва відмінність між ним самим і простою людиною, тобто вся сутність екзистенції виявляється тим самим ґрунтовно перевернена» [2, с.245- 246].

Таким чином, Кіркегор всебічно обґрунтовує суперечливий характер спекулятивного мислення, його непослідовність в тлумаченні християнства: «Щодо християнства систематичне спекулятивне мислення спритно використовує різноманітні дипломатичні обороти мови, які осліплюють легковірних. Християнство, як його розуміє спекулятивний мислитель, – це дещо цілком відмінне від того, яким воно постає перед людьми простими. Для них це парадокс, але спекулятивний мислитель знає, як відмінити парадокс, – і тоді це не те християнство, яке було, є і залишається істиною. Розуміння спекулятивного мислителя – це не розуміння того, що християнство є істина, – о, ні, для нього істиною християнства стає його власне розуміння християнства» [2, с. 242].

Головне, проти чого виступає Кіркегор, викриваючи спекулятивне мислення, – це проти перетворення християнства у філософське вчення: «Отже, треба насамперед поставити питання про те, що таке християнство, проте треба робити це обережніше занадто вченим або пристрасним чином, тобто виходячи з припущення, ніби християнство – це деяке філософське вчення, бо в цьому випадку спекулятивне мислення перетворюється в дещо більше, ніж в одну із зацікавлених сторін...» [2, с.400]. Але ж задамося питанням: чи вирішив свою задачу Кіркегор? Чи вдалося йому з позицій адогматизму протистояти «наближеному розумінню християнства»? Маємо всі підстави відповісти, що так! Йому вдалося знайти відповідь, яка вміщує в собі і розуміння від душі, і віру від серця: «Християнство само проголо-

сило себе такою вічною, суттєвою істиною, яка стала у часі; воно проголосило себе парадоксом і зажадало внутрішньої глибини віри щодо того, що було «для іудеїв спокуса, а для еллінів божевілля», для розуміння ж – абсурдом. Не можна виразити це ясніше, ніж сказавши, що суб'єктивність і є істина, тоді як об'єктивність нас тільки збиває з глузду, оскільки це відбувається саме завдяки абсурду. Дивним було б, якби християнство з'явилося в світ для того, щоб його пояснили, – нібито воно само заплуталося в собі і тому з'явилося в світ в пошуках мудрої людини, спекулятивного мислителя, який врешті-решт допоміг би йому з належними поясненнями» [2, с. 232].

Така думка може бути не тільки зрозумілою для тих, хто справді з повагою ставиться до християнства, але і взірцем тієї безмежності віри, яка охоплювала самого філософа на всіх стадіях його відчайдушного екзистенціування, шлях до якого він запропонував і нам. Мислитель своїм особистим прикладом довів, що, вдаючись до різних науково-об'єктивних тлумачень християнства, ми впадаємо лише в оману, і тим глибше, чим більше намагаємося звеличити розум над вірою. Так, розум відкриває очі на світ, але він нам нічого не сповіщає про те, що саме з побаченого робить з нас людину. І лише віра, йдучи назустріч ризику та невизначеності, відчиняє нам брами, за якими людина впізнає суто людське. Тут немає місця для жодної спекуляції, в чому нас і переконує Кіркегор.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ільїн В.В. Призначення і сенс буття людини в антропології Г. Совороди // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії. Український часопис російської філософії. Вип. 7. – Полтава: АСМІ, 2007
2. Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб: Изд-во С. Петерб. ун-та, 2005.
3. Мартин Лютер. О вавилонском пленении. Подборка из главных трудов М. Лютера, т.4. – Изд-во Отто фон Герлаха. – Берлин, 1840-1841. Див. цитату на [2, с. 396].
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Вопросы философии. – 1992. - №7.
5. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс-Гносис, 1992.