

***КІРКЕГОРІВСЬКІ ТРИ СФЕРИ ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ ЯК ДУХОВНА  
ТІАРА АДОГМАТИЗМУ***

*У статті здійснено подальшу конкретизацію запропонованої і розробленої автором в багатьох публікаціях концепції європейського адогматизму. Розкрито особливості кіркегорівського розуміння трьох стадій існування людини у площині адогматичної теорії.*

*Ключові слова: адогматизм, екзистенціалізм, пафос, віра, буття людини.*

*В статье осуществляется дальнейшая конкретизация предложенной и разработанной автором во многих публикациях концепции европейского адогматизма. Раскрываются особенности киркегоровского понимания трех стадий существования человека в плоскости адогматической теории.*

*Ключевые слова: адогматизм, экзистенциализм, пафос, вера, бытие человека.*

*The article is carried out further specification of the concept of European adogmatism, proposed and developed by the author in many publications. It discloses the features of Kirkegor's understanding of the three stages of human existence according to the adogmatic theory.*

*Keywords: adogmatism, existentialism, pathos, faith and human existence.*

Відомо, що С. Кіркегор в «екзистенціальній діалектиці» уводить до розгляду так звані три стадії існування людини, які по суті виражають її життєві установки на відповідних проміжках часу. Важливим тут є те, що погляди мислителя на виокремлення стадій існування в багатьох рисах збігаються з критичними настроями тих особистостей, для яких змінення стадій існування означає перегляд своїх життєвих принципів і цінностей на певних етапах діяльності та 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 нерухожим, застиглим, ригідним і не дає змоги людині обрати нові перспективи розвитку, нові горизонти світосприйняття. Так або інакше, людське мислення зіштовхується з класичною проблемою адогматизації: наявність потреби в подоланні догматичної ситуації, здійснення «розконсервації» резервних можливостей інтелекту і всієї психіки загалом, урешті-решт – обрати нову життєву

установку, яка б відповідала актуальним запитам невдоволеної суб'єктивності індивіда.

Щоб зрозуміти діалектику змінення 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 смисл вкладає Кіркєгор у слово «пафос»? Виявляється, що зовсім інший смисл, і він суттєво відрізняється від загальноживаного. Він пише: «Щодо вічного блаженства як абсолютного блага, пафос означає не слова, а таке становище, коли це уявлення перетворює всю екзистенцію індивіда, який екзистенціює. Естетичний пафос виражається в словах, і він може означати, що індивід не забуває про себе, щоб цілком розчинитися в ідеї, тоді як екзистенційний пафос виникає внаслідок перетворювального впливу ідеї на саму екзистенцію індивіда» [1, с. 418].

І саме пафос, згідно із задумом Кіркєгора, визначає особливість кожної екзистенційної сфери (або стадії існування): «Пафос етичного полягає в тому, щоб діяти... З етичної точки зору, вищим пафосом буде пафос зацікавленості (це виявляється так: 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 натхненим; якщо ж він відмовляється від усього на світі, щоб урятувати себе самого, він є натхненим етично» [1, с. 422].

Що ж стосується найвищої стадії існування – релігійної, то характерний для неї пафос Кіркєгор розглядає окремо – у контексті екзистенції страждання: «Сутнісний релігійний пафос сутнісним чином вибудовує свій зв'язок з екзистенціюванням; екзистенціювання ж само по собі внутрішнє; дія ж, притаманна внутрішньому, – це страждання, оскільки індивід не може ніяк інакше змінити себе самого. Він ніби вивертає себе навиворіт у процесі змінення себе самого, і саме через це вищою дією у внутрішньому світі є страждання» [1, с. 466].

Екзистенцію страждання дуже гостро відчував Л. Шестов. Шестовська філософія є прикладом перетворення власного душевного страждання в предмет своєї зацікавленості – у безжалісну критику розуму: «Ляйбніцівське питання, яке Кант зробив підґрунтям критики розуму: як можемо ми пізнати розташовану поза нас річ, якщо вона не входить до нас? Це незрозуміло, тобто не узгоджується з нашим уявленням про розуміння. Отже – це треба витіснити з поля зору, що і спробував зробити Кант» [2, с. 109].

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. Внутрішнє невдоволення

індивіда, обумовлене його обмеженими можливостями світосприйняття (так званий кантівський естезис), спричинює скепсис та критичне ставлення до протилежної точки зору або такої, яка де в чому не зовсім збігається з його поглядом на стан речей у світі.

Тому Шестов аж ніяк не помиляється, коли запевняє нас у тому, що «засновки сучасного мислення все ясніше переконують нас, що інстинкт не обманював Ніцше: коріння нашого світогляду не в об'єктивних спостереженнях, а в запитах нашого „серця”, у суб'єктивних, моральних вимогах...» [2, с. 107–108].

Загалом уся творчість в переплетінні з особистим життям і Шестова, і Ніцше, і самого Кіркегора віддзеркалює екзистенційний пафос їхніх філософій, у яких спостережливий читач має можливість відчутти «розпечену атмосферу», здатну перетворювати ідеї мислителів на адекватні станом душі екзистенції, без чого справжній адогматизм просто не існує.

Кіркегор розглядає внутрішнє (глибинні прошарки суб'єктивності індивіда) як діалектичне середовище розвитку комунікації між прямими та непрямими повідомленнями, що в наративній моделі філософського дискурсу відповідає адогматичному зв'язку між епістемою та доксемою (така аналогія напрошується через принцип подвійної рефлексії, який охоплює своїм впливом як наративні форми філософування, так і форми екзистенціювання, включно з контекстом непрямого повідомлення [1, с. 88–90]). До нього мислитель ставиться досить ґрунтовно, роблячи висновок, що внутрішнє може транслюватися зовні лише в непрямій формі: «У мене немає потреби діставати вас описом своїх помилок, хочу лише сказати, що врешті-решт для мене стало цілком зрозуміло, що всі відхилення спекулятивного мислення, точно так, як і основане на ньому узурповане цим мисленням право зводити віру лише до одного з елементів свідомості, зовсім не є чимось випадковим, але укорінені значно глибше в загальній орієнтації нашого нинішнього наявного існування. Імовірно, головна причина цього виявляється в тому, що через „значне знання” люди цілком забули, що це значить – екзистенціювати, а також забули, що таке глибина внутрішнього. Щойно я зрозумів це, мені стало зрозуміло, що якщо я коли-небудь захочу повідомити щось подібне, головним у моєму викладі буде те, що воно має залишатися в непрямій формі» [1, с. 261].

Але чому Кіркегор так наполегливо відстоює екзистенційний статус внутрішнього – хіба є сумніви в тому, що стан екзистенціювання індивід може досягнути у якійсь «зовнішній сфері»? Відповідь на це питання полягає в тому, що філософа непокоїть проблема «божественного спілкування» – форми одкровення, благовісту, присвоєння тощо, тобто проблема, яким чином відкритися Богу й здійснити сповідання, 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.

Те, що колись філософськи досліджував Кіркегор, а саме яким чином стати християнином, стало в нагоді для розробників особливих психотропних технологій набуття індивідом надлюдських (прихованих) можливостей. Мова йде про парапсихологічні дослідження середини – кінця минулого століття, які були спрямовані на досягнення мети докорінної духовної трансформації особистості, унаслідок чого вона набувала неординарних професійних навичок у вирішенні складних проблем і задач політичного, економічного та військового характеру. Достовірно відомо, що три екзистенційні стадії існування, детально описані Кіркегором, були покладені в основу базової структури методики спеціального навчання операторів особливого призначення в такій послідовності: 1) етап сенсорного розвитку (естетична стадія), 2) етап контрастної інтенсифікації образів уявлення (етична стадія) і 3) етап футуризації образів подій та явищ (релігійна стадія).

Абстрагуючись від конкретного змісту цієї методики, вкажемо на ту обставину, що, дійсно, втілення екзистенціальної філософії Кіркегора в інтертекстові конструкції метафізичних моделей мислення людини здатне викликати в останньої радикальну зміну свідомості на межі «норма-патологія», яка виявляється занадто рухомою й умовною, важко діагностованою і слабо ідентифікованою в просторі звичних критеріїв психічних станів. Ця межа стає єдиним показником «особистої активності адресата», і вона ж засвідчує «спонтанність внутрішнього», яка специфічно позначається на мовних особливостях операторів, перебуваючи на різних рівнях медитацій та екзистенціювань (узагалі їх важко відрізнити одну від одної): екзистенційні переживання неможливо відразу передати мовною формою (прямим повідомленням), єдино можлива форма трансляції смислів цих переживань – це непряма форма у вигляді езотеричного малюнка, музики, хореографічних рухів або знаків тощо.

З експериментальної практики проведення метафізичних дослідів відомо, що лише один показник «внутрішнього напруження» міг засвідчити, чи дійсно оператор перебував у стані екзистенційного занурення і чи не хибить він, передаючи свій звіт про отриману інформацію, яка стосується поставленого завдання: таким критерієм є «пафос у формі контрасту» – чим менше раціональних позначень в описі конкретної ситуації, чим більше мовних контрастів (дієслова, наприклад, домінують над іншими частинами мови), тим більша глибина відчуття «внутрішнього» (неусвідомленого, фантомного). Це суто суб'єктивний показник, але він достатньо адекватний для відображення результатів екзистенційного сприйняття світу. Найбільш контрастна форма пафосу (натхнення) оператора досягається, коли він робить ментально-

духовний «стрибок» від повної байдужості до зацікавленості в тому, що він відчував в екзистенційному стані.

Та хіба не йдеться у Кіркегора саме про такий «стрибок», який обумовлює «вихід людської думки за власні межі в парадокс» або стисліше – «вихід думки в парадокс». Але ж ми вже знаємо, що «вихід думки в парадокс» тотожний «пафосу у формі контрасту», а саме «істинно внутрішньому». Тепер зрозуміло, чому адепти використання християнської теології в парапсихологічних дослідженнях виявляють неабияку зацікавленість до екзистенціалізму, адже в ньому, на відміну від буддизму, актуалізується і доводиться до практичного втілення ідея «особистої активності» індивіда в керуванні своїм внутрішнім станом, що програмує його на досягнення кінцевої мети. Східні ж релігії апелюють до внутрішньої пасивності індивіда, його споглядальності без думок і переживань, що називається «просвітленням свідомості»; індивіда ніщо не повинно хвилювати, бентежити, у той час як індивід-християнин повинен постійно відчувати «нескінченну пристрасть до власного вічного блаженства». Якщо буддизм символізує абсолютну статику, метафізичну нерухомість світу, то екзистенціювання, на думку самого Кіркегора, «зовсім як хода»: «Коли все є і все перебуває в спокої, усе оманливо виглядає так, ніби тут все однаково важливо, – зрозуміло, якщо я взагалі можу дійти такої точки зору, коли все для мене однаково важливо. Проте варто початися рухові, варто мені самому залучитися до цього руху – і сама хода стає постійним розпізнаванням. Звичайно, таке порівняння не може виразити абсолютне розпізнавання, оскільки хода – це лише конечний рух» [1, с. 446].

Але філософ не лише підкреслює рухомість екзистенціювання, його діалектичність, він вбачає в цій рухомості найвищу релігійну здатність індивіда – релігійне шанування, яка «є максимально високою точкою для зв'язку людини з Богом»: «Саме тому, що між Богом і людиною існує абсолютна відмінність, людина виражає себе найбільш досконалим чином, коли вона абсолютно виражає цю відмінність» [1, с. 445]. Отже, «абсолютне розпізнавання» себе у зв'язку із Богом – це найвища дія побожної людини, яка охоплює всі стадії її існування – естетичну, етичну та релігійну. І всі вони просякнуті контрастним пафосом – пафосом адогматизму, адогматизмом як таким. То ж релігійна людина, справді побожна особистість, не повинна бути консервативно-догматичною, навпаки, віра рухає людину, шукаючи Бога, вона шукає себе: внутрішні сумніви стають екзистенційними мотивами до перегляду життєвих цінностей, але ж змінюючись духом, людина стає здатною не лише звільнитися від догматичного, але й відстоювати, виборювати нове, те, що лише народжується.

Таким чином, над адогматичним світоглядом людини панує екзистенційний пафос у вигляді «духовної тіари», яка прикрашає й звеличує

одночасно парадигму європейського адогматизму, наповнюючи його глибинним філософсько-релігійним змістом та творчо-конструктивним потенціалом. У цьому разі слово «тіара» вжито в метафоричному значенні, воно відображає три яруси пафосного сходження екзистенційно-адогматичного мислення датського мислителя, суто його особистого прозріння в пошуках відповіді на проблему розкріпачення, духовного визволення суб'єктивно-внутрішнього єства людини. Для самого Кіркегора це абсолютний пафос його філософії, бо він її вистраждав (а страждання для нього, як пам'ятаємо, є вища точка екзистенціювання), для нас же, сучасників своєї доби, доступне лише наближення до цього пафосу, бо ми намагаємося лише зрозуміти його, а не пережити, не відчувати всієї пристрасті «вічного блаженства» (віри, яка здійсмає людський дух над власною екзистенцією й перетворює її на почуття присутності Бога). Цей стан екзистенційної недосяжності буття Бога сучасним індивідам вдало виклав своєю філософсько-аналітичною мовою Гайдеггер: «Але все-таки ми мислимо ще не по-справжньому, поки залишається непомисленим те, на чому ґрунтується буття існуючого, коли воно є як присутність... Походження сутності буття існуючого недомислено. По-справжньому більш за все як і раніше приховане – осмислене, яке є вимогливим. Для нас воно ще не стало справжнім мислення. Тому наше мислення ще не потрапило у свою власну стихію. Ми мислимо ще не у власному сенсі слова. Тому ми запитуємо: що значить мислити?» [3, с. 145].

Сумніви Гайдеггера стосовно статусу мислення в людському бутті поділяв і Кіркегор, але його хвилювала проблема буттєвості індивіда, який екзистенціює, у контексті дієвості його мислення, чи то справді, що такий індивід здатен 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*” [1, с. 343] – *авт.*), замість цього робить цілком зрозумілим, що його абстракції ніяк не вдається сповна успішно довести і зворотне, – якщо це сказано, то спробувати потім на цій підставі зробити висновок, ніби індивід, який екзистенціює, індивід, який дійсно екзистенціює, не здатний мислити, – це значить навмисно відмовляється 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» [1, с. 344].

Але ж будемо пам'ятати, що Кіркегор є предтечею європейської екзистенційної думки, тому духовна тіара адогматизму ґрунтується на ментально-генетичних зв'язках багатьох філософій екзистенційно-феноменологічного спрямування, автори яких сприймали датського мислителя як джерело власних екзистенціювань, і те, що Кіркегор намагався поширити на загальнорелігійних та мислячих людей, у першу чергу акцептувалося самими

філософами. Саме тому ми й відчуваємо душевний пафос релігійності, який здійснюється в нас з кожним кроком розуміння і який підіймає і віру, і розум до неба, до Бога. То ж недаремно перекладачі фундаментальної праці Кіркегора, яка систематично тут цитується [18], передмову до неї назвали «Сходи в небо – віртуальний проект». У тексті передмови не дано жодного пояснення, чому трактат «Сходи в небо» ототожнено з віртуальним проектом. Але той, хто здатен уявити собі такий духовний проект в образі «віртуальної тіари» (хай то буде тристадійний перегляд власного життя *sub specie aeterni* (лат. під кутом зору вічності), який імпліцитно вимагає порівнювати дійсний світ з деяким «іншим світом» [4]), має можливість пережити те, що й сам Кіркегор: екзистенційне перенесення у віртуальний світ, де діють умовні межі (лат. *confinium*), або, як кажуть, фронтири, існування індивіда, точніше – його свідомості.

Занурення в тексти Кіркегора здатне викликати у свідомості читача такий же ефект, як і при входженні у віртуальну реальність: міметичну трансформацію свідомості, яка веде не до самого предмета відчуття, а до повторення процесу його створення – ми ніби разом з Кіркегором екзистенціюємо, робимо переходи від однієї екзистенції до іншої, урешті-решт, долаємо «сходами в небо» одну життєву стадію за іншою... Якщо не надавати перебільшеної уваги лінійній течії часу, то екзистенційні 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 пафосом і сенсом життя, як трансверсальні (поперечнозсувні) нашарування суб'єктивності.

За Кіркегором, людина має свободу у виборі стадії на життєвому шляху, але оскільки він у стражданні, у пафосі релігійного вбачає найкоротший шлях до Бога, то така свобода більше нагадує «розп'яття на хресті» (саме через страждання), ніж «вічне блаженство» вільної людини, яка обирає шлях віри. В сучасних умовах «байдужого буття» ані пристрасть, ані розум і навіть віра не гарантують людині «вічного блаженства» (твердість духу і до віри Богові), тому існує актуальна проблема в якомусь принципово новому прошарку суб'єктивності, який би відкривав індивіду зовсім нові екзистенційні можливості. Ідея Кіркегора про три екзистенційні сфери базувалися на антитезі «екзистенції» і «системи» (Гегеля), розкриття якої мало відкинути гегелівський панлогізм у самопізнанні людини. Це означало адогматичний крок назустріч духовності індивіда, а підставою для такого кроку стало для Кіркегора все те ж бажання «вийти за власні межі в парадокс» (мисленнєво), яке він поставив на певну відстань між серйозним наміром та жартом (іронією), коли посилався на М. Мендельсона: «Сумніватися, а чи не існує щось, що не просто перевершує всі наші поняття, а почасти і взагалі повністю лежить за межами цих понять, –

це я називаю стрибком за межі самого себе» [1, с. 122].

«Стрибок за межі самого себе...» – вислів досить сильний, стосується він сильних духом людей, слабким духом особистостям від його смислу стає моторошно, вони починають відчувати «страх і тріпотіння». Виникає парадоксальна ситуація: у християнстві сильні в духовному плані стають ще сильнішими, а слабкі – ще слабкішими! Не даремно Шестов застосовує парафразу «жорстке християнство», а Кіркегор пише: «Не від мене моя суворість. Якби я знав пом'якшувальне слово, я б охоче втішив та підбадьорив людину. І все ж! Можливо, що стражденному потрібно інше: ще більш жорстокі страждання. Хто так лютує, що має зухвалість сказати це? Друже мій, це робить християнство, учення, яке нам подають у вигляді найсмирненнішої втіхи» [5, с. 107].

Щоб стати справжнім адогматиком, життя треба атакувати, а не ховатися від нього «за межею меж» у глухому куті абсурду. Кіркегор-адогматик виголошує: «Християнство ж по суті своїй є парадокс» [1, с. 121–122]. Але ж не може людина одвічно перебувати в парадоксальній ситуації, бо вона відкрита для світу істота і поза християнством існує багато речей, з якими людина перебуває в цілковитій гармонії. Остання не є застиглість, а тому й християнство свого часу виникло, щоб гармонізувати буття людини в її існуванні у світі з Богом, якого не слід мислити, йому лише слід вірити і завжди відповідати довірою. Розум і віра поєднані Богом, тому не людська це справа ставити по різні боки «добра і зла» те, що довічно й нескінченно зв'язує нас з Всевишнім. Але мова тут стає недієздатною, вона втрачає силу переконання, а отже, нагальним стає непряме повідомлення, через яке Кіркегор транслює нам свою думку: «Усе це стало мені цілком зрозуміло, і я чекав лише допомоги духу, яка могла б виявитися у пафосі, щоб показати це читачам в образі конкретного індивіда, який екзистенціоє, оскільки щось подібне цілком неможливо зробити дидактично, бо, на мій погляд, *головна проблема нашого часу полягає в тому, що ми тепер знаємо занадто багато, але рішуче забули, що значить екзистенціювати і що таке внутрішня глибина* (виділено нами – авт.). Значить, сама форма викладу тут має бути непрямою» [1, с. 280]. Те, що ми підкреслили, цілком стосується і нашого часу, у який багато хто з нас «екзистенціоє» (перебуває між дійсністю та віртуальною реальністю, між буденністю та її спотворенням на телеекранах), набуваючи сучасної віри у своє існування. Але напромак, інтенцію вірування вже обрано, і ніхто цей світ у співіснуванні з віртуальною реальністю не відмінить.

Кіркегор пророче констатує: «Наш вік і всі люди стають дедалі менш дійсними, а звідсіля й усі сурогати (віртуальна реальність є таким сурогатом – авт.) покликані замінити те, що ми втратили» [1, с. 346].

**Отже**, цілком можливо, що наше сучасне «екзистенціювання» поєднує в



собі всі три стадії, у яких релігійна віра заміщується евентуальною вірою, але це робоча гіпотеза і над нею треба ще попрацювати. У разі її підтвердження відкриваються нові горизонти для адогматичного дослідження сучасного світу.

Література:

1. *Кьєркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / С. Кьєркегор. — СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2005.
2. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления / Л. Шестов ; авт. предисловия Н. Б. Иванов. — Л. : Изд-во Ленинград. ун-та, 1991.
3. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге : сборник / М. Хайдеггер ; пер. с нем. под. ред. А. Л. Доброхотова. — М. : Высшая школа, 1991.
4. *Туркина О.* Голем сознания 3, смена сцены представления: от театра к виртуальной реальности / О. Туркина, В. Мазин // Метафизические исследования. — Вып. 4. Культура. — СПб. : Алтейя, 1997.
5. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия / Л. Шестов. — М. : Прогресс – Гнозис, 1992.