

## Поліфонія страху в філософській творчості Сьорена К'єркегора

Тягар мій легкий!

Мт 11, 30

Попри декларативне неприйняття «просвітницького» мислення нинішнє філософування має з ним принаймні ту спільну рису, що внутрішнє самопочуття й автентичне світобачення людського індивіда як такого загалом не перебувають у центрі його уваги. Дистанціювання від *Я* і його неповторного існування внаслідок «комунікативного повороту» і мовносемантичних ігор новітньої філософської доби в цьому відношенні повертає нас до того «основоположного акорду» (Я. Буркгардт) європейської секуляризованої думки, в тональності якого більш виправдані обговорення проблем світу, спільного буття (об'єктивної реальності, культури тощо), ніж одиничного існування в цьому світі. Зрештою, цілком імовірним у річищі зазначеної спадкоємності мислення виглядає припущення, що й саме індивідуальне *Я* з його центрованим на власні турботи і запити баченням і переживанням суцього – винахід, як мовиться, недавній і вельми скороминущий. Проте, чи не дає таке парадигматичне «відштовхування» від *Я* останньому морального права почуватися, в свою чергу, вільніше щодо згаданої традиції, вибудовуючи власну хронологічну й смислову перспективу в рамках відповідного дискурсу, множинність яких, дякувати Богові, визнає філософське сьогодення.

Серед мислителів, котрі формують даний дискурс і дану перспективу, К'єркегорові належить особливе місце. При всьому значенні Паскаля, Канта, романтиків, справжнім «лицарем» суб'єктивності (і «завойовником» її світу<sup>1</sup>) став у Європі саме він. Подані нижче міркування мають на меті проілюструвати припущення, що а) к'єркегорівське наполягання на суб'єктивності значною мірою ґрунтується на екзистенціальному переживанні страху; б) при сходженні екзистенціальних обрисів феномен страху, що розкриває себе у творчості К'єркегора, абсорбує різні культурні смисли, що породжує своєрідну «поліфонію страху»; в) істотну роль у цьому відіграє репетиція старозавітного бачення людського буття, актуалізованого протестантизмом. У нашому розгляді спиратимемося на такі відмітні риси ініційованого К'єркегором типу мислення, як, по-перше, схильність до персоніфікації засадничих емоційно-смислових визначеностей свідомости, по-друге – нерозривність безпосередньої теми філософування і його екзистенціальних джерел. Нарешті, зважаючи на попередній характер даних нотаток, зазначу, що в центрі нашої уваги перебуватиме тут саме старо-завітно-протестантська тональність страху, яка, на мій погляд, і утворює своєрідний *cantus firmus* згаданої поліфонії.

\* \* \*

Як глибина, так і надзвичайна нюансованість екзистенціальної тематики страху засвідчуються навіть побіжним оглядом філософсько-літературної творчості К'єркегора. Досить згадати в цьому зв'язку саме К'єркегором уведені розрізнення між емпіричним страхом-острахом (*Frygt, Furcht*) і невизначеним, метафізичним страхом (*Angest, Angst*),

<sup>1</sup> Фришман, А. О Серене Кьєркегоре и Михаиле Бахтине «с постоянной ссылкой на Сократа» // *Мир Кьєркегора: Русские и датские интерпретации творчества Серена Кьєркегора*. – Москва, 1994. – С. 108.

пов'язаним із скінченністю людського існування, – розрізнення, якому судилося зіграти таку помітну роль в екзистенціальній філософії ХХ ст. Якщо зважити на традиційний для християнської думки дуалізм «страху Божого», з одного боку, й любови, прощення, благодати, з іншого, – неважко побачити, що навіть саме звернення до можливості останніх здебільшого постає у К'єркегора як своєрідне трансцендування страху в страсі ж<sup>2</sup>; власне, в нього «не бачити й не чути... таких слів, як «милість Божа»<sup>3</sup>. Страх, сказати б, постає у К'єркегора бездонним протейстичним тлом, у яке, мов у полум'я, занурене існування особистости, – тлом, кожна окрема з'ява якого прагне здобути власну логіку, засвідчити власний внутрішній сенс.

Евристичним у цьому відношенні уявляється зіставлення К'єркегора з іншим поетом страху, котрий, як відомо, знав і цінував данського «суб'єктивного мислителя» – Францом Кафкою. Як формулював Кафка своє самопочуття, зокрема, в листуванні з Міленою Єсенською, «...я ж цілком із нього (свого страху – В. М.) складаюся, й він, можливо, найліпше, що в мені є»<sup>4</sup>; це «страх, що поширюється на все, страх перед найбільшим і найменшим... Щоправда, можливо, цей страх є не тільки страх, а й туга за чимось, що вище за все те, що страхає»<sup>5</sup>. В іншому місці Кафка зауважує, що відчуває себе «у шлюбі» із цим своїм страхом<sup>6</sup>. Цілком очевидно, що страх, про який згадує тут Кафка і граматику якого він розглядає у своїх творах, – це саме той «відкритий» К'єркегором екзистенціальний страх, страх-туга, *der Angst*. Проте, якщо в К'єркегора в ідейному спорядженні цього страху на передній план виступають мотиви лютеранського благочестя, – Кафка підкреслює єврейський колорит страху, в якому вбачає основу свого ества<sup>7</sup>. Втім, єврейський за своїм джерелом колорит має і та старозавітня історія жертвоприношення Авраама, на якій опрацьовує свої підходи до людської екзистенції С. К'єркегор. Вдивімося в цей епізод пильніше.

\* \* \*

Перша вказівка на зв'язок страху й індивідуалізації, що її дає оповідач у «Страсі й трепеті», має цілком хрестоматійний характер. Читаємо: «... Найстрашніше з цього – існувати як одиничний індивід»<sup>8</sup>. Що ж, цілком екзистенціальна точка зору, – проте, чи треба було для її підтвердження посилатися аж на самого Авраама і його діяння, таке, здавалося б, далеке від досвіду простих смертних?

Втім-то, як уявляється, й справа, що Авраам – постать у даному відношенні амбівалентна. З одного боку, як прабатько „багатьох народів", він, безперечно, репрезентує людське начало взагалі, постає як «просто людина». Проте, з іншого боку, – він саме прабатько, абсолютно унікальна постать, що самотньо стоїть біля джерел обраної Богом людности, єдиний корінь трьох могутніх авраамітичних релігій, релігій Письма – Юдаїзму, Християнства, Ісламу. Жертвний акт Авраама – це, звісно, символ і взірць будь-якого екзистенціального вчинку людини, але передусім – засадниче діяння, яке в межах даної традиції власне і постає як духовне «заснування» людства<sup>9</sup>.

Із сказаного вже ясно, що «вищість», унікальність Авраама і його вчинку аж ніяк не символізують якоїсь попередньої, «природної» його відособлености від інших людей –

<sup>2</sup> Див., напр.: К'єркегор, С. Болезнь к смерти // *Страх и трепет*. – Москва, 1993. – С. 331, 337, 339 та ін.

<sup>3</sup> Качалин В.Е. К'єркегор – «философ жизни» // *Мир К'єркегора*. – С.50.

<sup>4</sup> Кафка Ф. *Письма Милене*. – Минск; Москва, 1991. – С. 35.

<sup>5</sup> *Там само*, с.43.

<sup>6</sup> *Там само*, с.21.

<sup>7</sup> Див.: *Там само*, с.9, 10, 13, 43 та ін.

<sup>8</sup> К'єркегор, *Страх и трепет*... с.71.

<sup>9</sup> Пор. к'єркегорівську рефлексію про Адама, який «є першою людиною» і водночас являє собою себе самого і рід» (К'єркегор С. Понятие страха // *Страх и трепет*. – Москва, 1993. – С. 133).

якраз навпаки. Розрив – неймовірний, невимовний! – що йде всупереч наявній неперервності природних зв'язків, утворюється самим лише фактом даної покликаності. Проте, за структурою свого мислення, К'єркегор ще надто близький до класичного філософського дискурсу, щоб не відчувати потреби в «абсолютному» обґрунтуванні принципу суб'єктивності, що його він висуває. Так, він обстоює прерогативи неповторного людського індивіда, але для нього це рівнозначне показові вкоріненості цього індивіда – саме як індивіда – в Абсолюті. Унікальним досвідним взірцем акумуляції «абсолютного відношення до Абсолюту»<sup>10</sup> в окремому індивіді для К'єркегора – і тут справді не було потреби довго шукати – й постає Авраам. «Або існує парадокс, за яким одиничний індивід як одиничний перебуває в абсолютному відношенні до Абсолюту, або Авраам загинув»<sup>11</sup>.

Однак, звернення до постаті Авраама засвідчує входження К'єркегора, через посередництво протестантизму, в світ старозавітньої традиції, якій здавна було притаманне уявлення, що не лише спільнота, але й індивідуальність, особистість, окрема людина є „носієм” Абсолюту. „Абсолютне відношення до Абсолюту” впливає тут з основоположного Союзу (Завіту) Бога з обраним народом – союзу, який стискає буття спільнот і генерацій в єдине смислове поле, що його чимдалі виразніше втілює кожна людина зокрема в модусі її індивідуально-неповторного зобов'язання перед Богом. Із того ж джерела, з того ж засадничого напруження постає й метафізичний страх перед неістинністю або скінченністю існування, страх не виконати абсолютне Божественне завдання, яке вочевидь перевершує можливості кожного окремого індивіда, а проте – покладене на нього. Страх смерті й страх не реалізувати себе, не бути собою – у даному відношенні один і той же страх, сутнісно притаманний як юдейській культурі (про юдеїв, як відомо, ще в Корані сказано, що „вони – найжадібніші з людей до життя ... усякий з них схотів би, щоб йому дано було життя в тисячі років” – с. 2; 90 (96)), так і культурі протестантській (згадаймо хоча б легенду про доктора Фауста). Глибинною основою обох згаданих „іпостасей” страху постає, як бачимо, екзистенціальне переживання важкості життєвого призначення людини, наднапруги її діяльного відповідання Богові. Неспасенність старозавітного світу, неподільне домінування в ньому ідеї Закону (Богові „Авраама, Ісаака та Якова” не йдеться про любов, йдеться про послух, свідченням чого є хоча б жахливий епізод із синами Аарона Надавом й Авігу (Лт 10,1), як і чимало інших) призводить до того, що весь тягар опо-рядження й піднесення дарованого Богом буття людина, по суті, має брати на власні плечі – саме як запоруку свого абсолютного покликання. Вододілом між світами Старого і Нового Завіту щодо цього хочеться назвати відому євангельську історію про старця Симеона, який, побачивши у Храмі дитинча-Ісуса, звертається до Господа: „Нині отпускаєш раба Твого, Владико, за словом Твоїм, із миром, бо побачили очі мої спасіння Твоє” (Лк 2, 29-30). У цих словах є і прийняття смерті, і раптове звільнення від страху перед нею, а над усе – одразу й на всі часи – полегшення: адже *Спаситель* прийшов у світ, він не полишить людину в її стражданні, не забажає від неї подвигу понад сили її. На важких і виснажливих шляхах земних Він повсюди зустрічає людину. Є віра і добра воля, і немає на світі нічого нездоланного, важкого, що людина до останньої дрібки мала б відробляти власним потом і кров'ю, тим самим реалізуючи індивідуальне покликання перед Богом. Бог відпускає її – треба вірити, для глибшого, вільнішого, справді сутнісного спілкування. А принаймні – для вільної смерті.

Але повернімося до К'єркегора. Як християнський мислитель, він, безперечно, визнає вчення про благодать Христову і прагне спиратися на нього в своїх міркуваннях. При цьому, однак, головною його турботою виявляється викриття „фамільярності”<sup>12</sup>, ба

<sup>10</sup> Див., напр.: К'єркегор, Страх и трепет... с.60, 101 та ін.

<sup>11</sup> Там само, с.109.

<sup>12</sup> Пор. міркування про Адама: К'єркегор, Понятие страха... с.132-3.

навіть „зухвалости”<sup>13</sup> „наших християн”, рис, спричинених «профанацією» догмату про Боголюдство, він постійно підкреслює „безмежну відмінність якостей” між Богом та людиною<sup>14</sup>, з одного боку, і суто індивідуальну природу релігійних стосунків і зобов'язань – з іншого<sup>15</sup>. Саму жертвну любов Бога до людей він осмислює в перспективі породжуваного нею „християнського імперативу”<sup>16</sup>, „абсолютного обов'язку” людини перед Богом<sup>17</sup> – що, зрештою, є невіддільне в нього від апеляції до екзистенціального страху, і взагалі, це позначає редукцію любови (при всій надзвичайній увазі мислителя до цієї теми) до страху.

На цьому тлі в К'єркегора виразно постає окреслена вище старозавітня (відроджувана протестантизмом) парадигма релігійного існування як виконання певного абсолютного завдання, яке покладене на індивіда. Екзистенціальне осмислення такого виконання, по суті, й становить зміст оповіді у «Страсі й трепеті». Притому копенгагенський мислитель експлікує діалогічну спрямованість подібного виконання-звертання<sup>18</sup>; можна сміливо твердити, що поза врахуванням такої спрямованості залишилися б нез'ясованими основні екзистенціальні обриси жертвного вчинку Авраама. Далше поглиблення окресленої теми екзистенції як життєвідповідання, як діалогічного стояння-перед-Богом знаходимо в „Хворобі на смерть” (це стосується і центральної тези праці): справжньою протилежністю гріха є не добродійність сама по собі, а віра (й, отже, моральні цінності є похідними від неподільної зверненості людини до Бога); важливо усвідомити парадоксальну „позитивність” гріха, яка, за К'єркегором, полягає в тому, щоб „бути *перед Богом*”<sup>19</sup>; мислитель висвітлює суть самого гріха через дилему – „не бажати чи бажати бути собою”<sup>20</sup>. Адже, зокрема, прагнення позбутися власного *Я*, відчай щодо нього веде або до позбавленого сенсу перехоплювання ролей і жестів інших людей, або до «герметизму», „безпросвітнього” усамітнення душі<sup>21</sup>, в обох випадках залишається у зневазі внутрішнє покликання саме даної людської суб'єктивності, що й зумовлює серйозність і осмисленість її неповторного життєвого призначення.

Певним коментарем до К'єркегорових текстів у цьому відношенні міг би, як уявляється, послужити епізод, запозичений із зовсім іншого культурного світу, підґрунтя якого сформувала та ж таки старозавітня традиція. Відомий хасидський цадик раббі Зуся з Аніполі, коли прийшов йому час умирати, так пояснював учням-хасидам причини свого смутку: „Якщо мене питають, чому я не був Мойсеєм – я знаю, що відповісти. Але якщо мене питають, чому я не був Зусею – я нічого не зможу сказати”<sup>22</sup>.

Є, однак, принципова риса, яка відмежовує морально-психологічну атмосферу „Страху і трепету” від життєвідчування хасидів, водночас підкреслюючи спорідненість цієї атмосфери з духом не лише протестантської, але й ортодоксальної юдейської релігійності. Це – своєрідний етос важкості, надмірності завдань відповідальної життєвої самореалізації людини, її буття-перед-Богом; етос, який, як ми бачили вище, є „позитивною” основою того специфічного страху перед скінченністю, що його „відкриває” для європейської екзистенціальної думки Сьорен К'єркегор.

<sup>13</sup> К'єркегор, С. Болєзнь к смерти // *Страх и трепет*. – Москва, 1993. – С. 341, 345 та ін.

<sup>14</sup> *Там само*, с.339.

<sup>15</sup> *Там само*, с.345; пор. також с.338-9, 341-2, 347 та ін.

<sup>16</sup> *Там само*, с.341-2 та ін.

<sup>17</sup> *Там само*, с.348.

<sup>18</sup> К'єркегор, Понятие страха... с.68-71 та ін.

<sup>19</sup> Див., напр.: К'єркегор, Страх и трепет... с.74. Пор. також аналіз «демонічного» в контексті діалогічної опозиції «відкритості» – «замкненості» (К'єркегор, Понятие страха... с.217-23).

<sup>20</sup> К'єркегор, Болєзнь к смерти... с.323.

<sup>21</sup> *Там само*, с.281-304, 295-7, 320 та ін.

<sup>22</sup> Бубер, М. Хасидские рассказы // Бубер, М. *Избранные произведения*. – Иерусалим: Библиотека-Алия, 1979. – С. 146.

Непозбутнім відчуттям неймовірної, „непідійманної” важкості екзистенціального „руху” Авраама пройнята, можна сказати, вся розповідь про нього у „Страсі й трепеті”. Як зазначає Йоганнес де Сіленціо, „хода навіть найбільш випробуваного трагічного героя нагадує танок у порівнянні з ходою лицаря віри, який просувається вперед повільно й стражденно”<sup>23</sup>. Подібна „важка хода” в житті й духовній роботі наштовхує, як гадаємо, на певні культурно-історичні й екзистенціальні паралелі; авторів цієї розвідки спадають тут на думку передусім постаті Канта, з одного боку, і Гоголя – з іншого<sup>24</sup>. Справді, ледве чи можна заперечувати екзистенціальну важкість як практичної філософії Канта, так і самого кантівського типу філософування. Щодо Гоголя, то про «обважніння» всієї його духовної постави у другій половині життя нічого й казати – але значною мірою воно було преформоване вже юнацькими його рефлексіями, патетикою „досягнення”, реалізації покликання будь-якою ціною. Покладання на „надзусилля” й безжальне до себе перенапруження як риси, що екзистенціально споріднюють К'єркегора і Гоголя, слушно відзначає В. В. Бібіхін<sup>25</sup>. Однак не забуваймо, що зворотнім боком або, радше, виявом цього етосу „надзусилля”, етосу важкості, якраз і постає той специфічний різновид страху, який є основною темою нинішніх наших роздумів.

Ідучи далі, можна поставити питання: чи не дається взнаки ця екзистенціальна важкість та цей страх і в славнозвісному, незмінно загадковому феномені псевдонімності к'єркегорівської творчості?<sup>26</sup> Чи не через надмір напруги, надмір моральної важкості реалізування грандіозної справи утвердження суб'єктивного світу людини з усім притаманним йому розмаїттям і з властивими йому непевністю, жахом, і відчаєм, і надією – чи не через це, зрештою, раз-по-раз зривається тяглість монологічного авторського Я, і в єдино можливій спробі самозбереження оте Я обмежує, об'єктивує, зрікається себе, тим самим непоправно втрачаючи здатність дістатися до свого власного внутрішнього співбесідника, стати для себе і для когось єдиним людським Ти?<sup>27</sup>

\* \* \*

Попередній розгляд торкався, по суті, лише одного різновиду екзистенціального страху в творчості К'єркегора – та й там, словами данського мислителя, „ще розбиратися й розбиратися”<sup>28</sup>. Тим часом, з огляду на заявлену тему, гріх не згадати й інші феномени страху, щедрою рукою виведені К'єркегором до світла філософського осмислення. Як, скажімо, пройти повз проблему страху як межі самозамкненої естетичної свідомості, страху як потягу „до жахливого й загадкового”<sup>29</sup>, як „скутої свободи”<sup>30</sup> і як „можливості свободи”<sup>31</sup>, що формує основи морально-релігійного виховання<sup>32</sup>, страху перед злом і демонічного страху перед добром тощо? Беручи оцей гріх на власне сумління, обмежуся лише двома міркуваннями.

<sup>23</sup> К'єркегор, Страх и трепет... с.73-4. Пор.: с.38, 50 та ін.

<sup>24</sup> Зіставлення Канта і Гоголя в цьому плані див.: Малахів, В. А. Кант і Гоголь: подвійний портрет // *Філософська і соціологічна думка*. – 1992. – № 1. – С. 50-7; № 2. – С. 54-63.

<sup>25</sup> Див.: Бібіхін, В. В. К'єркегор и Гоголь // *Мир К'єркегора: Русские и датские интерпретации творчества Серёна Кьекегора*. – Москва: Ad Marginem, 1994. – С. 86.

<sup>26</sup> Серед спроб витлумачити цей феномен, на мою думку, досі зберігає своє значення чудовий аналіз, поданий у роботі: Гайдено, П. П. *Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозозерцания Серена Киркегора*. – Москва: Искусство, 1970. – 248 с.

<sup>27</sup> Пор.: Бібіхін, там же... с.85.

<sup>28</sup> К'єркегор, Страх и трепет... с.316.

<sup>29</sup> К'єркегор, Понятие страха... с.144.

<sup>30</sup> Там само, с.150.

<sup>31</sup> Там само, с.242.

<sup>32</sup> Там само, с.242-8.

По-перше, в даному відношенні істотно, що сам оповідач у „Страсі й трепеті” прокладає між собою й Авраамом чітку екзистенціальну межу<sup>33</sup>, подібно до того, як така (але інша) межа існує між ним, оповідачем, і реальним автором твору. Поза всім іншим у цьому визнанні вгадується певне смирення – дещо іронічне, проте, можливо, більш притаманне духові справжнього християнства, ніж кам'яні кроки „лицаря віри”. Оповідач скромно визнає, що не має Авраамової віри<sup>34</sup> – але, можливо, саме в його шанобливій, дистанційованій увазі до страшного подвигу Авраама віра якраз і виявляє себе? Авраам мовчить<sup>35</sup>, але це, сказати б, „рамкове” мовчання, яке облямовує його спілкування з Богом, – чи не справді сутнісний характер має мовчання, радше, Йоганнеса де Сіленціо, при всій позірній балакучості останнього, яка чимось нагадує мовну поведінку давнього агіографа<sup>36</sup>? Коли ж наш оповідач зізнається, як його страхає і жахає діяння Авраама<sup>37</sup>, – чи не прозирає в таких зізнаннях бодай натяк, дуже й дуже віддалений, на той „страх без страху”, страх легкої душі, що його теж плекає давнє християнське благочестя? (Втім, не більше ніж натяк: відмінність впливає з попереднього викладу і є цілком очевидною).

Друге міркування стосується вже не конкретних різновидів страху, а культурно-історичного сенсу загальної зверненості до нього, притаманної к'єркегорівському філософуванню. З великих філософів ХІХ ст. К'єркегор, імовірно, менш од усіх годився б на роль пророка: він не «прозрівав» грандіозні катаклізми, що чекали на людство в наступному столітті, він радше передчував недобре, гостро усвідомлюючи вразливість людини, непевність її становища в традиційному світі, який занепав і перестав бути надійним прихистком. Напруженому тонові його філософської мови, найбільше, мабуть, істотно відповідають слова Ханни Арендт, яка порівнювала мислителів післягегелівської доби з дітлахами, що „свистять дедалі голосніше й голосніше, коли заблукають у темряві”<sup>38</sup>. Якщо страх, за Арістотелем, загалом є „очікуванням зла” (EN 1115 а 9-10), то феноменологія страху в К'єркегора якраз і окреслює класичну позицію такого очікування – очікування, яке наповняє суб'єктивну часову протяжність людського буття, немовби видовжуючи її у напрямі до непевного, але грізного, насиченого найтяжчими можливостями, майбутнього.<sup>39</sup>

Можливісному і часовому вимірам страху (байдуже, чи це буде Furcht, чи Angst) жах протистоїть як просторово розгорнута, „виконана”, завжди несподівана реальність – як те, що збулося; саме так часто-густо співвідносяться людські світи, за якими умовно, проте надійно закріплюються позначення-ярлики „ХІХ” і „ХХ ст.”. Світовий смуток, екзистенціальний страх, буття-на-смерть, з одного боку, – і ГУЛАГ, Треблінка, гори і поля зотлілих трупів, фабрики смерти та імперії страждань, з іншого. Треба питати: чи можливий після Аушвіцу страх? Утім, Чорнобиль, СНІД і загальна наша непевність започатковують сьогодні, здається, нову епоху страху. Разом з цим – чи залишить місце для його чистого переживання ота суцільна естетизація і комерціалізація страшного, яка опанувала нині культуру й емоційне життя? Тоді сам К'єркегор постане в нашому сприйнятті автором захопливого тріллера, блазнем, що вибігає на сцену й гукає: „Пожежа! Пожежа!” – коли всі розуміють, що горіти, власне, нічому<sup>40</sup>.

<sup>33</sup> К'єркегор, Страх и трепет... с.34-5, 36, 66, 108 та ін.

<sup>34</sup> Там само, с.66.

<sup>35</sup> Там само, с.103, 107.

<sup>36</sup> Малахів, В. А.; Чайка Т. А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии) // *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов*. – Киев: Наук. думка, 1987. – С. 100-1.

<sup>37</sup> К'єркегор, Страх и трепет... с.25, 30, 33, 34 і далі.

<sup>38</sup> Арендт, Х. Традиция и современная эпоха // *Вестник Московского университета*. Сер. Ф. Философия. – 1992. – №1. – С. 87.

<sup>39</sup> К'єркегор, Понятие страха... с.243.

<sup>40</sup> К'єркегор, С. Афоризмы эстетика // *Наслаждение и долг*. – 3-е изд. – Киев: Airland, 1994. – С. 39.