

## Трепет проти страху: екзистенціальна помилка Авраама чи Сьорена К'єркегора?

Оця моя розвідка має дві мети. Перша полягає в тому, щоб виявити сенс повідомлення, що його містить відомий твір К'єркегора „Страх і трепет”. Наголошу: сенс повідомлення, яке належить самому данському філософові. Потреба в цьому наголошенні виникає тому, що „Страх і трепет” (як і більшість праць К'єркегора) містить нашарування кількох розповідей, у складній композиції яких приховується і непрямим чином маніфестується власна авторська позиція. Досягнення цієї першої мети не самодостатнє. Воно виступає як передумова досягнення другої, а саме: з'ясовуючи сенс К'єркегорового повідомлення, ми зможемо дізнатися про те місце, що його мислитель відводив екзистенції у загальній диспозиції людського буття. Я намагатимуся показати, що узвичаєне уявлення про три головні стадії чи виміри світовідношення (естетичне, етичне і релігійне), яке начебто специфікує онтологічну позицію К'єркегора, є неповне і неточне. Воно не враховує головного: феномену людської екзистенції, яка становить онтологічну основу всіх цих відношень і робить їх можливими. Екзистенціальна подія є умовою можливості кожного з основних видів світовідношення і самовизначення людини.

Отже, стаття розпадається на дві частини: у першій розгортається експозиція авторства „Страху і трепету” та виокремлюється власне повідомлення К'єркегора з-поміж інших розповідей, а в другій аналізуються граничні засади людського буття так, як вони постають у контексті К'єркегорового осмислення жертвоприношення Авраама. Складність експлікації цього сюжету з твору „Страх і трепет” зумовлена тим, що тут – як і в більшості своїх творів – К'єркегор вдається до непрямого повідомлення. Знову й знову звертаючись до його праць, розумієш, що текст здатен не лише повідомляти, а й заступати собою повідомлення – не тільки приводити до автора, а й приховувати його. Відтак процес прочитування перетворюється на справу дешифрування.

### ЕКСПОЗИЦІЯ АВТОРСТВА

Зручно читати наукові трактати. Вони не завжди легкі для розуміння, але змістова диспозиція їх сприйняття не викликає сумніву, що ставить текст у точно визначений контекст. У науковому трактаті звучить пряма мова автора, який шляхом раціональних тверджень та цілком розсудливих аргументів висловлює свою думку відносно так само чітко визначеного метафізичного сюжету. Диспозиція „автор-предмет-судження” ясна і наочна, хоч би яким складним для розуміння був зміст самого судження.

Але ясність сприйняття наукового трактату – вельми штучна, що стає зрозумілим, тільки-но виникає питання про статус культурних сенсів. Скажімо, коли Христос висловлює максимум „не роби іншому того, чого не бажаєш собі” або коли Кант формулює свій категоричний імператив моралі – хто є їх автором? Ми бачимо, що твердження, відоме як „золоте правило моралі”, проговорюється в різні часи, в різних світоглядних контекстах, набуває різної форми й отримує різну дієвість. Чи це є щоразу нове судження, а чи різноманітні артикуляції фундаментальної норми людяності? І що це є: теза філософа, одкровення Бога, винахід моральної свідомості? Що висловило себе тут: індивідуальна воля, загальне сподівання людей, сила аналітичного розуму? Кожен культурний сенс є подією, контекст якої, а отже і її спрямованість, зміст і обсяг є

відкритим питанням, яке має бути з'ясоване і саме з'ясування якого творить неоднозначний процес герменевтичних зусиль.

Потреба в цьому загальному зауваженні виникла через проблему сприйняття змісту К'еркегорового „Страхи і трепету”. Читач, зазвичай, сприймає текст, не переймаючись проблемою авторства. Властиво, автор існує для нього як ім'я на обкладинці – більш чи менш відоме, уславлене чи одіозне. Але хоч би ким він був, зазвичай, спрацьовує читацький автоматизм: твір є „прямою мовою” автора – він містить те, що автор хотів сказати. Тому й сприймати його природньо як пряму мову – певний сенс, вербалізований і літературно втілений. У переважній більшості випадків таке сприйняття має сенс, фіксуючи пряму відповідність думок автора й змісту тексту. Вельми тонкої проблеми висловлювання думки й побутування мислення у літературно визначених формах, які інколи примусово тяжіють над свідомістю, ми не будемо зараз торкатися. Мова йде про інші ситуації: коли сам автор знаходиться у вельми складній диспозиції до свого твору. Настільки складній, неоднозначній і важливій, що не врахувавши її особливостей, ми позбавляємося можливості автентично сприйняти сам твір і його зміст. Саме така ситуація виникає відносно „Страхи й трепету”.

Щоб не переобтяжувати читачів своїми міркуваннями, не буду вдаватися до вкрай специфічної диспозиції, в яку ставить себе данський мислитель щодо своїх творів загалом. Як відомо, більшість із них опубліковано під псевдонімами, досить різними і загалом не випадковими. Інколи ці псевдоніми взагалі визначають інтелектуальну опозицію автора до себе самого („Клімакус” та „Антиклімакус”). І взагалі, це – питання К'еркегорової іронії, значення і дія якої, безумовно, виходять поза межі окресленого авторства і становлять характерну прикмету мислення зачинателя екзистенціальної філософії. Я залишусь у межах проблеми авторства „Страхи і трепету” і тільки в тому аспекті цієї проблеми, який зумовлює зміст твору, його смислове навантаження. Я ладен стверджувати, що читач, котрий читає „Страх і трепет” буквально, як „пряму мову” автора, вважаючи цим автором безпосередньо К'еркегора, потрапляє у літературну (й навіть глибше – у метафізичну) пастку, яку містить цей твір і яка налаштована іронічним екзистенціальним філософом.

У „Страсі і трепеті” є три розповіді, принципово різні як за змістом, так і за формою. Перша розповідь – про Боже випробування Авраама, друга – про значення етосу та віри, в якому остання перемагає, нарешті третя – про екзистенціальну поразку „лицаря віри”. Перша розповідь – це власне історія жертвоприношення Авраама, в цій розповіді він головна дійова особа, а відтак і автор. Цю розповідь пишуть власні вчинки Авраама. Її автентичний виклад міститься у 22-ій главі біблійної книги Буття. У тексті „Страхи й трепету” вона присутня як історія, що переказується і визначає смисловий обшир власне розповіді, тобто становить контекст. Другу розповідь веде поименований автор „Страхи й трепету” Йоганнес де Сіленціо, і вона обіймає основний текст книги. Власне, саме його розповідь назагал сприймається як твір під назвою „Страх і трепет”. Нарешті, третя розповідь розгортається від особи самого К'еркегора і полягає у безпосередній, екзистенціальній реакції оповідача на те, що відбувається і відбулося з Авраамом. Це особистісний позатекст К'еркегора, або – застосовуючи більш узвичаєний вираз – екзистенціальний підтекст „Страхи і трепету”. К'еркегор дає можливість промовляти Сіленціо, щоб спантеличувати самого себе з приводу вчинку Авраама.

Відтак виникає питання: яку, властиво, розповідь бажаво ми прочитати, звертаючись до „Страхи й трепету”? Чиє повідомлення (а будь-яка оповідь містить повідомлення для того, хто його приймає) бажаво ми почути? Звісно, будь-хто з філософської аудиторії скаже, що бажаво почути К'еркегора, але водночас починає читати Симпліціо, реагуючи на текст, а не на підтекст – немовби цей твір був прямою мовою данського філософа. Так читач стає жертвою К'еркегорової іронії і потрапляє у літературну пастку. Псевдойменуванням К'еркегор провів виразну межу між собою і

буквальним текстом „Страху й трепету”, але загальне сприйняття твору нехтує це застереження дійсного автора і створює парадокс: бажаючи вислухати К'еркегора, слухає Й. де Сіленціо, беручи останнього за першого.

Проблема авторства та смислових шарів „Страху і трепету” не вичерпується сказаним. Для повноти образу треба б згадати принаймні ще одного, найвеличнішого автора – Бога, який, властиво, є ініціатором випробування Авраама, на з'ясування волі Якого спрямовує свої зусилля К'еркегор і ми разом з ним. Важливо не те, що каже Авраам, Симпліціо чи К'еркегор. Під оглядом сюжету головне те, наскільки кожному з них удалося „промовити” Бога – артикулювати й унаочнити власними думками та вчинками слово Божого одкровення. Дійсність автора визначається тут ступенем наближеності до Бога. І – що не менш важливо – не взагалі до будь-якого бога, а Бога в повноті відомого нам одкровення – християнського Бога-Любови. Відтак усі три розповіді стають спробами екзегези, почерез які розкривається зміст Божої волі.

Але не авторство чи диспозиція „Страху і трепету” є темою моєї розвідки. Експозиція авторства знадобилася лише для того, щоб з'ясувати автентичний зміст К'еркегорової розповіді, відокремивши її від власне тексту твору, який – з огляду на складність авторства – становить псевдосенс, псевдоповідомлення. І тому, прочитаний прямо, буквально, відволікає нас від позиції данського мислителя, а не розкриває її. Щоб уникнути цього, ми повинні розрізнити три плани розповіді: по-перше, біблійну історію жертвоприношення Авраама (контекст „Страху і трепету”); по-друге, те, як її подає і трактує Йоганнес де Сіленціо (власне текст твору); по-третє, екзистенціально-релігійне рішення К'еркегора стосовно біблійної події (підтекст – а для нас це головний, метафізичний текст – „Страху і трепету”).

Йоганнес де Сіленціо подає Авраама як лицаря віри, яким він захоплюється. У цій біблійній постаті втілюється релігійне відношення до світу, яке – поруч з етичним та естетичним – становить своєрідну к'еркегорівську онтологічну тріаду. Але в тому, як Йоганнес де Сіленціо сприймає постать Авраама, демонструється дивна неузгодженість з екзистенціальним рішенням проблеми людського буття. Надавши принципово нового метафізичного сенсу поняттю екзистенції, К'еркегор в особі де Сіленціо неначе забуває у цій ситуації про його можливості. Якщо не розвести різні плани розповіді, то ми змушені були б визнати, що К'еркегор припускається екзистенціальної помилки, яка властива вчинкові Авраама. Пишаючись Авраамом як лицарем віри, він водночас утрачає те, що втратив сам Авраам – шанс віри. Це твердження здається парадоксальним і вимагає пояснення. Символом цього пояснення стане незвичне прочитування назви твору „Страх і трепет”. Назагал вона прочитується як вираз єдиного стану: сполучник „і” поєднує два вияви одного переживання. Натомість бачення вчинку Авраама як екзистенціальної помилки вимагає розвести і протиставити один одному страх – і трепет. Сполучник „і” починає виконувати роздільну функцію. За поняттям „страху”, з одного боку, та за поняттям „трепету”, з іншого, треба бачити дві різні стратегії відповіді на Божу вимогу, втілену у випробуванні Авраама. Чому так?

## СЕНС ВИПРОБУВАННЯ АВРААМА

Бог випробовує Авраама, вимагаючи від нього принести в жертву улюбленого сина його Ісаака. Любов до людини повинна поступитися любові до Бога: тобто етос повинен поступитися вірі, втіленням якої стає покора Божій протилюдській вимозі – так трактує випробування Авраама де Сіленціо. Авраам, без вагання піднявши руку з ножем над Ісааком, перетворюється у „лицаря віри”. Але чи це той учинок, якого чекав від нього Бог? Це – головне питання, яке буде нас вести в процесі аналізу. Його супроводжує друге: чи вчинок Авраама екзистенціально виправданий? Ці два різні за

природою питання – теологічне і метафізичне – змістовно виявляються невід’ємними одне від іншого, тотожними в контексті християнства.

Зміст благої вісти дає можливість знайти відповідь на них. Праотець Авраам – справді релігійний герой за старозавітними мірками: там, де воля Бога діє як Закон, там і Бог знаний як Усемогутній Суддя. Відповідно граничною засадою буття виявляється Закон, а віра є покорою перед ним. І що більша жертва, то глибшим є самозречення людини задля виконання Божої волі, яка приходить як зовнішній припис, що більша жертва, то вище стоїть особа на щаблі віри.

Євангеліє відкриває іншу можливість. „Милости бажаю, а не жертви” (Ос 6,6; Мт 9,13), – об’являє Бог через Ісуса. Це означає, що екзистенціальний вимір сущого стає граничною засадою буття. Адже милосердя означає спростування загальної норми суду. Акт милости завжди особистісний; він розгортається із долі кожної особи і лише в цій долі отримує свою змістовність, виправдання і сенс. Милосердя – не загальна настанова, це екзистенціальне рішення. Бог займає своє місце в людській душі, Він діє ізсередини її. А відтак усі душевні порухи (читай: екзистенціальні феномени) набувають вирішальної ваги. Немає і не може бути ніякої віри, яка відтепер більша од любови, присутньої в людській душі. Адже „Царство Боже – всередині нас” і „Бог є любов”.

Випробування Авраама містить не змагання етосу та віри, хоч як це намагається довести чесний Симпліціо. Дійсний зміст цього випробування – змагання віри та екзистенції, змагання, в якому Авраам, обравши шлях лицаря віри, зазнає поразки саме в очах Бога. Бог випробовує Авраама, і звершуючи героїчний релігійний учинок, патріарх не витримує випробування. Дія лицаря віри – це не те, чого Бог очікував від Авраама. Тому що Бог не Той, у Кого лише вірять. Саме з релігійної точки зору взаємини людини з Богом аж ніяк не вичерпуються вірою. Це звучить як дисонанс у змісті „Страху й трепету”, в якому мова начебто весь час іде про віру. Складається враження, начебто віра і є останнє в людині. Але чи насправді віра останнє, якщо існує Бог? Якщо Він дійсно є, а не лише я усвідомлюю Його? Для свідомости не може бути нічого більшого за віру. І якби Бог був лише регулятивною ідеєю, котра керує моєю поведінкою, у вірі полягала б уся дійсність, яка для мене можлива. Але все стає інакшим, якщо Бог існує не лише для мене, а насправді є. Тоді більшою за віру, яка, хай там як, є станом моєї свідомости і моїм актом, стає присутність Бога. Це справді останнє. Присутнім Бог може бути лише там, де Я сам сповна для себе присутній: тобто не так, Він присутній, адже я споглядаю Його як одну із істот навколо себе. Присутність Бога абсолютна, і вона дорівнює для мене буттю взагалі, моїй присутності як того, хто існує. Назвою цієї першої й останньої присутности, її місцем – є екзистенція.

Юдаїзм не знав нічого іншого крім віри. Властиво, він не знав присутности Бога, яка дійсно є останньою в бутті. Лише християнство відкрило цю присутність, яка перевищує й долає віру, і пізнало її ім’я: любов. Лише християнство вустами апостола Павла оголосило про перевагу любови, а отже, безпосередньої присутности Божої, над вірою: бо „якби я мав дар пророцтва і відав усі тайни й усе знання, і якби я мав усю віру, щоб і гори переставляти, але не мав любови, я був би – ніщо” (1 Кор 13,2). Лицар віри Авраам виявляється нічим перед постаттю Ісуса Христа, через Якого об’явила себе любов до світу цього.

## ВІРА І ПРИСУТНІСТЬ БОГА

Бог є понад вірою, бо він є Сущий; і тому, що – об’явилося у християнстві – Він є Любов. Бог як Сущий і як Любов є більшим від Бога, сповідуюваного вірою і явленого одкровенням. До цього Бога понад вірою – до Бога, відкритого в душі, екзистенціально – і не зміг піднятися Авраам. Він не підіймається понад віру в Бога до самого Бога. Праотець євреїв зостається у полоні волі й свідомости, яка примушує його виконати

волю Бога. Авраам виконує наказ, він-бо сліпий до істоти Того, Хто наказує. Аврамова віра залишається в межах закону: Божого встановлення для людей. Патріярх слухає голос, який лунає до нього зі світу. Незвіданим залишається ближчий і коротший шлях до Бога – прислухатись до власної душі. Праотець не наважується в собі самому, в своїй душі почути Бога. Свій внутрішній голос, свою любов до Ісаака Авраам розцінює лише як етичну вимогу. Він не розпізнав екзистенціальної (тобто гранично онтологічної) природи цього голосу. Він не зрозумів, що прислухавшись до цього голосу, він почув би не потребу людського етосові, а зустрівся б із Богом. Коли людина любить, вона підпорядкована не етосові, а екзистенції, і відтак – Богові.

Адже Бог не може бути присутнім поруч із людиною, як одне суще біля іншого. Він є Суццй, тобто онтологічний абсолют, дійсність Якого людина не може відкрити інакше, ніж безпосередньо у власному існуванні. Присутність Бога для людини тотожна дійсності, справжності, достеменності її власного буття, а відтак – екзистенції. Бог не є об'єкт любови. Він становить умову її можливости, тобто є її джерелом.

Бог, як про те свідчить блага вість, чекав милости (милосердя), а не жертви: чекав, що покора голосові любови візьме в Авраамові гору над сліпою вимогою віри. Віра-в-любові мала перемогти віру-в-законі. Цього не сталося, Авраам виявився всього-навсього старозавітнім лицарем віри, тоді як міг стати постаттю екзистенціальною: тобто віддати перевагу екзистенціальному аргументові і тим самим ствердити екзистенцію як граничну засаду буття. І водночас цей учинок відкрив би шлях для благої звістки: Авраам міг би стати Предтечею. Так теологічне і метафізичне питання отримують єдине вирішення. Адже мова тут іде не про неповноту Авраамової віри, а про те, що взаємини з Богом більші за віру. Останнім і граничним виявляється відтак не стан свідомости, викарбуваний у вірі, а екзистенціальний акт, екзистенціальна подія. Це дійсно те, далі чого людина не йде і в чому вона назавжди залишається. Це саме та уславлена К'єркегорова онтологічна межа („справжність”), поза яку – що раз-у-раз підкреслює данський мислитель – людина йти не може і не повинна: та межа, переходячи яку, люди не набувають, а втрачають. Євангеліє надало екзистенціальним аргументам релігійної ваги. Вперше в історії і лише в християнстві екзистенція стала основою релігійного духу. Екзистенція – це та трансцендентальна точка, з якої розгортається К'єркегорове осмислення як релігійного досвіду, так і естетичного та етичного способів світовідношення. Вона – умова можливости як релігії, так і моралі та мистецтва. Теологічне й метафізичне питання отримують у феномені екзистенції єдине вирішення, тому що сама людська екзистенція є місцем присутности Бога, Бога-Любови, – присутности і поєднання з Ним. Трепет переважає страх.

## СТРАХ БОЖИЙ І ЛЮДСЬКИЙ ЖАХ

Авраам – утілення страху Божого, який його веде. Цей вищий страх переважає суто людський жах од убивства улюбленого єдиного сина. Цей страх – не боязкість людського індивіда перед Усемогутньою Особою, непокоря якій викличе кару. Цей страх – сила Авраамової віри: страх є присутність абсолютного в скінченному. Страхом входить у людину Божа воля. Поруч із цим страхом, який керує Авраамом ізсередини, стоїть жах від споглядання присутности абсолютного в індивідуальній волі. Вчинок Авраама жахливий не тому, що патріярх убиває власного сина, а тому, що в акті індивідуальної волі виявляє себе абсолютне. Жахлива ця поява абсолютного.

Жахається не Авраам: його веде страх Божий. Жахається К'єркегор і разом з ним усі ми – нас охоплює жах від учинку „лицаря віри”, керованого страхом Божим. Страх Авраама – вияв віри і тому релігійний феномен. Наш жах – власне екзистенціальний феномен, оскільки ним ми переживаємо долю людини, а не відносимося до Бога. Але відтоді, відколи ми пізнали милість Бога, це екзистенціальне переживання набуває й

релігійного значення. Воно єднає нас із Богом навіть тісніше, ніж віра. Втіленням екзистенціального жаху та спротиву перед учинком Авраама є трепет. Саме трепет – підкреслимо це – маніфестує в „Страсі й трепеті” власну позицію (чи, ліпше сказати, „екзистенціальне переживання”) К'єркегора. Він раз-у-раз повторює: я в захваті від учинку Авраама, але не можу його збагнути, я здригаюся від нього. К'єркегор, безумовно, пишається лицарем віри, але його власна людяність не дає йому спромоги піти за ним і разом з ним. У „Страсі й трепеті” подибуємо таку оцінку захоплення: „Одна справа, коли тобою пишуться, а інша – коли ти стаєш зіркою, що веде й рятує тих, хто одержимий страхом”. Ця зірка, безумовно, – любов, адже, за словом Нового Завіту, „страху нема в любові, а навпаки, досконала любов проганяє геть страх, бо страх має в собі кару, а хто боїться – той недосконалий у любові” (1 Йоана 4,18). І наскільки, власне, той, хто вірує, переважає людину моральну, настільки ж екзистенціальна особа переважає того, хто лише вірує. В самому К'єркегорові особиста екзистенція бере гору над загальною вимогою віри. І цим відбувається відкриття нового метафізичного принципу: екзистенція, а не будь-що інше, є тим, що останнє в людині. Вона – онтологічний абсолют.

Зазначмо, що не тільки К'єркегор здригається. Присутність екзистенціального чинника в ситуації Божого випробування Авраама виявляється у страсі й трепеті самого патріярха. Вони змагалися в його душі: страх Божий, голос абсолютного – і трепет серця, голос любови. Саме від нього здригнулася рука з піднесеним ножем. Гору взяв страх, він подолав трепет серця „не можу інакше”. Авраам покірний. У послусі (покорі) – його релігійна чеснота. У ньому діє страх Господній, беззаперечна боязнь перед волею Бога – настільки сильна, що не виникає ніякого сумніву, ніякого трепету серця за сином. Авраам не був би лицарем віри, якби в його душі билися віра та етос. Перевага віри висхідна й незаперечна. Не стоїть навіть питання, чи щось може протиставитися вірі, втіленій у покорі Богові. Тому Авраам, яко старозавітній релігійний герой („лицар віри”), долає екзистенціальний трепет через страх Божий, у якому втілюється покора Божій волі, що постає перед ним як невідворотня Божа постанова, яка має силу незаперечного Закону. Це – екзистенціальна поразка Авраама, тому що дійсне подолання страху досягається через любов; у релігійному плані цьому шляхові відповідає перетворення раба Божого у чадо Боже, народження нової людини християнства. Перевага, яку слід було віддати екзистенціальному відчуттю, одночасно стала б оновленням віри й одкровенням Бога як Любови. Авраам проходить повз це одкровення. Воно стало справою Христа і втілилося у благу вість.

Немовби підкреслюючи екзистенціальну, а відтак релігійну поразку Авраама, Господь після жертвоприношення у країні Морія не приходить Сам. Він посилає Ангела, втілення Божої волі, який хвалить Авраама за самозречене підкорення волі Бога. Але поява Ангела означає, що Авраам не пізнав самого Бога. Бог залишився для нього як ісповідуваний у вірі Бог, а не Бог понад вірою – як Суцций і Любов. Тому що Суцного можна пізнати лише власною істотою – тим, чим ти є: собою як суццим. Саме таким суццим був Авраам у своїй любові до Ісаака.

Тому вчинок Авраама не є ані злочином (з етичної точки зору), ані героїчним діянням (з релігійної точки зору). За своєю екзистенціальною (а отже, й дійсно релігійною в даному випадку) суттю він є помилкою. Авраам не пізнав Бога, Котрий готовий був відкритися йому в найважливішому вимірі Свого буття, а саме, як Любов. Праотець євреїв не прислухався до свого серця і тому не пізнав істину про Бога, яку багатьма сторіччями пізніше відкрила людям євангельська звістка і християнство. Поразка Авраама у випробуванні Божому стала для Бога знаком того, що час Христа ще не прийшов. Авраам переступив шлях Христа і не став тим Предтечею, котрим зміг стати через багато поколінь Йоан Хреститель. Авраам на горі країни Морія – це символ

утраченого одкровення, символ істини, яка не прийшла в світ, а лише натякнула про себе ягням, котре впало під ножом патріярха.

Втім, не лише з євангельського часу, а й з-посеред старозавітних образів ми знаходимо антитезу Авраамові. Під оглядом екзистенціального виміру взаємин людини з Богом, віра Авраама поступається вірі Іова. Якщо Авраам утілює в своїй особі жах Божий, то Іов – трепет перед обличчям Бога. Згадаймо, що Іов картає Бога. Страдник не приймає волі Всеблагого, яка виявляється злою. І саме оцей страдник, саме через оцю непокору, через свій безсилий трепет, виявляється вірним Богові, тоді як його друзів – цих розумних проповідників покори Божій волі – Бог засуджує. Трепет – це стан індивідуальної волі, яка не відступає перед абсолютною вимогою. Вона каже „ні” абсолютній волі, позаяк не здатна знехтувати те, що вкорінене в ній самій. Іов відкриває найважливіший екзистенціальний закон: в людині є те, через віщо вона не здатна переступити, і наскільки це в людині є, настільки людина є людиною, настільки вона взагалі є суццою, існує. Іов немовби говорить: „От, Боже, Ти дійшов до того, що є я сам; із цим я нічого не можу вдіяти. Бо те, чим є я сам, узялося не з моєї волі, а з волі вищої – Твоєї, Боже: це є витвір абсолютного; я дійшов до своєї межі, і там, за цією межею, де воля моя не владна, Ти, Боже, маєш справу з Самим Собою – там роби, що Сам бажаєш. Там моєї участі нема, бо більшим за себе я не стану, і далі себе самого я не піду”. Через багато сторіч інший великий боговірник відгукнеться на цей крик душі Іова. „На тому стою і не можу інакше” Мартіна Лютера є парафразою позиції Іова, яку навіть позицією назвати важко: це просто місце в світі, ім'я якому – Іов.

## ПІДСУМОК ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ АНАЛІТИКИ СТРАХУ І ТРЕПЕТУ

Підведемо підсумок: Йоганнес де Сіленціо помиляється, коли описує вчинок Авраама як перемогу релігійного героя. Справжній зміст події – поразка екзистенціальної особи і розчарування Бога в спроможності людини сприйняти благу вість спасіння. Дивним чином Сіленціо зостається на ґрунті старозавітніх понять, не використовуючи метафізичні й теологічні можливості, створені християнством. Підкреслимо: новина євангельської звістки полягає не в тому, що релігійний аргумент повинен поступитися екзистенціальному й відтак

апріорі віри підпадає під дію екзистенціального апріорі. Суть у тому, що завдяки Ісусові екзистенціальний аргумент (передусім аргумент любови) набуває граничного релігійного значення і стає вирішальним аргументом віри. Повз це проходить де Сіленціо, але повз це не пройшов один із родоначальників екзистенціалізму.

Ніколи не слід забувати, що Сьорен К'єркегор зробив іронію рушійною силою свого мислення. У його дусі було зробити розповідь про релігійного героя одночасно оповіддю про екзистенціальну поразку особи. Лицар віри перетворюється з самостійного персонажа на очікування екзистенціальної особистості. Воно, оце чекання – у трепеті Авраама та в незбагненності його вчинку, а відтак у шанобливому трепеті самого К'єркегора. Поза нього далі не можна було йти. Бо, як засвідчив сам К'єркегор в епілозі до „Страху і трепету”: „Якщо людина не бажає зупинитися на тому, що вона любить, а бажає йти далі, тоді все це перетворюється лише в безцільну і дурну балаканину”.

К'єркегор красномовно промовляє: не треба йти далі. Все, що має відбутися, відбудеться тут. Хто повсякчас намагається піти кудись, за межі того, що окреслене вірою і любов'ю (властиво, за межі буття) – той опиниться ніде і немов-би проскочить через подію власного життя. „Тут Родос, тут стрибай”, – мимоволі пригадаєш стародавню притчу. „Тут віра, тут вирішиться доля”, – немовби промовляє К'єркегор. Далі йти нема куди й нема для чого. Бо стоячи тут, у вірі, її ще треба досягти. Властиво, оповідь про Авраама – це оповідь про драму досягання віри. Оповідь тим більше повчальна, що навіть славетному біблійному героєві, цьому „лицареві віри”, не вдалося

її досягти: якщо, звичайно, дивитися на ситуацію очима не старозавітного канону, а євангельського релігійного досвіду. Авраам, якщо вдатися до дефініцій пізнішої К'єркегорової праці „Хвороба на смерть”, утілює першу стадію – образ „смертельної недуги”: відчай, який не усвідомлює свого „Я”.

Авраам, готовий заколоти Ісаака, відмовляється від того ядра особистости, котре сам К'єркегор називає „внутрішнім сенсом” („Поняття страху”, гл. IV). Він, знов-таки за визначенням данського мислителя, повинен розглядатися як „людина під владою демонічного”. Його страх – це, врешті-решт, не страх Божий, а влада демонічної сили. Його трепет – спротив цій силі, спроба подолати її і втриматися від покори їй, якої вимагає страх. Авраам виявив своє релігійне невігластво, учинком своїм унаочнивши, що він Богові скорився, але Бога не пізнав. Тож Бог з'ясував завдання, котре потрібно поставити перед людьми: спираючись на їхню покору, дати їм Закон, який би їх виховував і просував до розуміння Божої волі, а відтак – до любови.

І останнє. Можна заперечувати право твердити, що за розповіддю Сіленціо про перемогу віри над етосом К'єркегор веде свою розповідь про поразку віри – віри, яка не змогла піднятися до Бога, тобто сягнути екзистенції. Мабуть, суто літературна чи історіографічна полеміка тут недоречна. Набагато важливішим є твердження, що ця друга розповідь належить можливому К'єркегорові, право на якого дає їй істота християнства, її екзистенціальна метафізика, ініціатором якої був історичний К'єркегор. У наших сьогоднішніх роздумах цей не вигаданий, а культурно можливий, з точки зору християнства її екзистенціальної філософії виправданий і навіть доконечний К'єркегор – набагато важливіший за того данського мислителя, який півторасти років тому писав „Страх і трепет”. Цей культурно можливий К'єркегор набагато ближчий дійсному, екзистенціально (а отже, й історично) реальному К'єркегорові, аніж той літературно точний К'єркегор, якого можна встановити шляхом філософського аналізу та на підставі біографічних фактів. Вічна помилка істориків полягає в ототожненні особи з тим, що вона зробила і що з нею буквально (як кажуть: історично) відбулося. Ні, людина не тотожна об'єктиваціям свого життя і своєї думки. Вона майже завжди більша від того, що їй вдалося зробити й досягти. Завдання справжнього історичного дослідження, яке виходить за межі опису, якраз і полягає у визначенні змісту цього надлишку. Історія не тотожна минулій дійсності. Вона є дійсність у світлі нереалізованих можливостей. Інакше немає історії, а є лише минуле, котре зникло назавжди.