

УДК 1(091)”19”

**ДИНАМІКА ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ
В ПЕРЕДЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ ХІХ СТОРІЧЧЯ:
С. К’ЕРКЕГОР І Ф. ДОСТОЄВСЬКИЙ**

Андрій Дахній

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна, al_dah@hotmail.com*

Розглянуто явище духовного розвитку людської особи в інтерпретації передекзистенційної думки. Зокрема, на прикладі спроб С. К’еркегора і Ф. Достоевського продемонстровано типові способи розв’язання проблем у межах екзистенційної антропології ХІХ сторіччя. Обидва мислителі показують, що шлях будь-якої людини характеризується негативними чинниками: ніхто не спроможний уникнути таких станів, як страх, відчай; їхнє усунення можливе лише в акті віри, тому необхідним є повернення до істин християнства. Наголошено й на інших суттєвих паралелях у мисленні С. К’еркегора і Ф. Достоевського.

Ключові слова: передекзистенціалізм, екзистенція, поліфонічність, непряме повідомлення, негативізм, відчай, віра.

Свого часу, торкаючись проблеми виникнення посткласичної філософської парадигми, Ханна Арендт писала про значення Сьорена К’еркегора, Карла Маркса і Фрідріха Ніцше у справі деструкції традиційних уявлень у таких сферах, як релігія, політична думка і метафізика [див.: 2, с. 30]. Зокрема, дослідниця відзначала прагнення названих авторів мислити всупереч традиції, “думати не під диктовку якогось авторитету” [2, с. 33]. Водночас, спроби зіставлення таких хрестоматійних посткласичних фігур, як С. К’еркегор і К. Маркс, також мають достатньо тривалу історію, на що, наприклад, вказували Карл Льовіт [19; 28] і Вальтер Рест [25, с. 16–18].

Радикалізм із боку названих мислителів торкався не лише їхнього ставлення до класичного типу філософування, а й традиційних уявлень щодо місця християнства в житті європейської людини. І тут не можна оминати ще одну постать. Вельми серйозною спробою у справі витворення нових підходів, достатньо оригінальним, самобут-

нім реагуванням на кризу християнства і цивілізації, яка витворилася на його основі, виявилися зусилля видатного російського письменника Федора Достоєвського. Тому не дивно, що його часто порівнюють із згаданим Ф. Ніцше (зокрема, можна назвати дослідницькі праці А. Ігнатова [11], В. Кантора [12], І. Євлампієва [10]). З іншого боку, вже віддавна існує чимала кількість розвідок, які, своєю чергою, аналізують спорідненість із Ф. Ніцше Сьорена К'єркегора (відповідно К. Льовіт [28], Г. Маланчук [29], В. Струве [31]).

На мою ж думку, мають слухність ті дослідники, які наголошують на близькості вихідних позицій усіх трьох названих мислителів – С. К'єркегора, Ф. Достоєвського і Ф. Ніцше. Зокрема, одну з таких спроб можна вбачати у фундаментальній розвідці канадського філософа Чарлза Тейлора “Джерела себе”, в якій згадані мислителі, сприймаючи у ролі представників постромантичної традиції, зближуються щодо тлумачення проблеми самоутвердження [23, с. 573–579].

Переводячи мову про цей доволі спонтанно сконструйований Ч. Тейлором своєрідний трикутник (“К'єркегор–Достоєвський–Ніцше”) у дещо конкретнішу площину, можна, хай трохи спрощено, відзначити, що “темні” герої Ф. Достоєвського (наприклад, Кірілов, Раскольников, Верховенський) виявляють достоту дивовижну спорідненість з ідеалами ніцшевського Заратустри, тоді як зустріч зі “світлими” персонажами російського письменника (скажімо, князем Мишкіним, старцем Зосімою, Альошою Карамазовим) примушує згадати рефлексії С. К'єркегора стосовно таких “репрезентантів” релігійної стадії існування, як Іов і Авраам.

Тим часом, компаративістські спроби в сенсі не просто зіставлення, але й істотного зближення Ф. Достоєвського і С. К'єркегора, хоч і мають місце, все ж не набули значного розповсюдження, трапляються нечасто, незважаючи на те, що обидва мислителі належать до найяскравіших предтеч екзистенціалізму в ХІХ ст. На останню обставину слушно, щоправда, радше скоромовкою, побіжно, наголошує М. Кошкарян: кажучи про попередників екзистенційної філософії. Він констатує, що біля джерел означеної традиції перебувають Августин і Паскаль, а “нові, потужні імпульси розвитку в ХІХ сторіччі” вона отримала у творчості К'єркегора і Ф. Достоєвського [13, с. 86]. Зближував обох мислителів у контексті антропологічного дискурсу (а саме: кажучи про впливи на європейську духовну культуру з боку того ж та-

ки Блеза Паскаля) і С. Аверинцев: “Зосередженість Паскаля на антропологічній проблематиці вгадує наперед розуміння християнської традиції у С. К’єркегора і Ф. Достоєвського” [1, с. 467]. І все ж подібні спроби зводились, радше, до принагідних згадок, схематичних констатацій. Завдання ж цієї статті полягає в тому, щоб означену близькість розглядати не стільки в контексті тих чи тих загальних міркувань, скільки дослідити цю спорідненість за суттю, хай ця спроба і не спроможна претендувати на повноту і всеосяжність.

Існують підстави розглядати данця і росіянина не просто в ролі предтеч, попередників екзистенціалізму, але й сприймати їх як сутнісно близьких між собою мислителів. Тобто останні не лише суттєво вплинули на становлення і розвиток згаданого філософського напрямку, але й продемонстрували дивовижну схожість у тлумаченні багатьох антропологічних проблем, надто в тих питаннях, які торкаються природи людини, подолання нею гріховності, врешті, питань спасіння індивіда, його стосунків до Бога.

Близькість, яка лежить на поверхні й впадає в око насамперед, – це хронологічна близькість: російський романіст жив майже в ту саму епоху, що й данський мислитель. Торкаючись хронологічного аспекту, слід нагадати висловлювання М. Бубера, у поважності суджень якого важко засумніватися: в одній із приватних розмов із Шестовим “діалогічний філософ” назвав С. К’єркегора і Ф. Достоєвського найвищезначнішими мислителями XIX ст. (у листі до дочки Ф. Ловцкої від 9 квітня 1929 року Шестов відзначив: “А тепер М. Бубер сказав, що в XIX столітті було лише дві значні людини: Ф. Достоєвський і С. К’єркегор” [24, с. 256]).

Крім хронологічного чинника доречно підкреслити, як обидва мислителі вплинули на духовну культуру XX ст., і не лише на екзистенційну філософію. Їхнє значення для новітньої літератури, культури в цілому важко переоцінити (вплив С. К’єркегора на Райнера-Марію Рільке, Франца Кафку, Мігеля де Унамуно, Альбера Камю, Макса Фріша [див.: 32, с. 15] заперечити так само важко, як і вплив Ф. Достоєвського на Акутагаву Рюноске, Рабіндраната Тагора [див.: 22, с. 169–223, с. 227–249], Вільяма Голдінга і на того ж А. Камю). Зважаючи на специфічно “екзистенціалістський” контекст, варто відзначити особливий вплив розглянутих мислителів, особливо Ф. Достоєвського, на французький екзистенціалізм, зокрема на Альбера Камю (передовсім йдеться

про проблему теодіцеї, можливості прийняття чи неприйняття Божого світу в зв'язку з пануванням у ньому зла [див.: 25, с. 239]). Крім того, за влучним зауваженням В. Лакшина, А. Камю досліджує таємну природу людини з тією пристрасною і безстрашністю, які заповідав Ф. Достоєвський, і так само, як російський письменник, намагався в літературі підняти *образ* людини до *філософії* людини [18, с. 290].

Втім, С. К'єркегора і Ф. Достоєвського об'єднує не лише епоха, але й сповнене страждань особисте життя, а також належність до назагал маргінальних тоді культурних середовищ: данська і російська культури у ті часи зовсім не були серйозним чинником європейського духовного життя, не були, як прийнято говорити в подібних випадках, "законодавцями інтелектуальної моди". Тим паче, закономірнішою видається та обставина, що саме їм випало сказати нове, свіже, несподіване слово для новітньої європейської культури. Цільність, глибина, яскравість і водночас рішучість, завзятість, які певною мірою пов'язані з наївністю, сказати б, "незіпсованістю" цивілізацією людей із маргінального середовища, представників провінції Європи, стали неймовірно свіжими, пробуджуючими явищами, були згодом сприйняті як свого роду духовні, й передовсім антропологічні одкровення. І справді, сміливість, радикалізм, з якими ставлять найсерйозніші питання людського буття означені мислителі особливо вражають. До того ж вихід із духовного тупика обидва вирішують на релігійному ґрунті, на шляхах християнської антропології (на відміну від ще одного в XIX ст. мислителя кризового сприйняття і також володаря профетичного дару – Фрідріха Ніцше: останній, як відомо, критикуючи "збочених у потойбічність" [21, с. 29] і не бачачи перспектив виходу із кризи на шляхах християнського світогляду, закликав до утвердження принципово нових цінностей. До речі, саме С. К'єркегорові й Ф. Достоєвському, поряд із Ф. Ніцше, випало стати, значною мірою, провісниками тих подій і явищ, які стали доленосними для Європи XX сторіччя.

Одним із перших, хто звернув увагу на спорідненість ідей С. К'єркегора і Ф. Достоєвського, був, уже згадуваний російський екзистенціаліст, Л. Шестов. Так, у своїй відомій книзі "К'єркегор і екзистенційна філософія" автор наголошує не лише на часовій синхронності життя обох мислителів, але й, серед іншого, вказує на факт домінування в ту епоху в Європі гегелівської філософії, яку, втім, і С. К'єркегор, і Ф. Достоєвський сприйняли дуже критично, а тому їхні голоси уподіб-

нювалися до голосів “волаючих у пустелі” [24, с. 25]. Через те обидва, продовжує Л. Шестов, “випавши із загального” [24, с. 21], звернулися до постаті окремішнього мислителя – Іова і, не даючи себе заповонити владі раціональних самоочевидностей, відчайдушно боролися “з умоосязною істиною і з людською діалектикою, яка зводить “одкровення” до пізнання” [24, с. 21–22].

С. К’єркегор і Ф. Достоевський висунули вимогу не довіряти раціональним істинам, відкинули положення про їхню всесильність, а легітимізуючою підставою для такої позиції стало тлумачення біблійної оповіді про первородний гріх. Скуштувавши, всупереч Божій забороні, з дерева пізнання добра і зла, ставши знаючими, перші люди натомість втратили свою чистоту, стали грішними, і з того часу покладання на людський розум без зважання на Творця неминуче веде до поразки, до руйнування, до краху. Натомість віра, яка аж ніяк не є нижчим видом пізнання, і яку неприпустимо раціоналізувати, скільки б до цього не прагнув тиранічний у своїй основі розум, є ні з чим незрівнянним даром Божим.

І хоча ця спроба корелювання поглядів С. К’єркегора і Ф. Достоевського, яку здійснив російський філософ-екзистенціаліст, виявилася достатньо оригінальним, цікавим і помітним варіантом тлумачення обох мислителів, все ж ознаки, за якими Л. Шестов зближував розглянутих предтеч екзистенціалізму, стосувалися рис і аспектів, що надалі у відповідній компаративістиці становили, радше, маргінальний інтерес [див.: 26]. До того ж тлумачення Л. Шестова, особливо коли йдеться про адресата в особі С. К’єркегора, вирізняється однобічністю: філософування останнього зводиться російським мислителем до віри, внаслідок чого данець постає кимось на кшталт духовного побратима Тертулліана, таким собі беззастережним фідеїстом, який прагне цілковито відкинути раціональні засади, зневажаючи розум як надто слабкий інструмент людського пізнання, і наполягає лише на вірі як єдиному рятівному шляху. Тим часом ставлення до проблеми співвідношення віри і розуму з боку К’єркегора – мислителя, у свідомості якого безуспішно боролися розум і віра, – характеризується амбівалентністю (на що слушно вказує В. Мільдон [див.: 20]).

Натомість більшість спроб у XX ст. і продовжують робитися тепер, зосереджувалися й зосереджуються на дещо інших точках дотику: потужний імпульс інакшого, ніж у Л. Шестова, прочитання мисли-

телів на кшталт Ф. Достоевського і С. К'єркегора задав, очевидно, сам цього до кінця не усвідомлюючи, Михайло Бахтін (забігаючи наперед, відзначимо, що в руслі цієї традиції інтерпретації працювали і працюють П. Гайденко, А. Фрішман, А. Демідов).

Зважаючи на стиль думки М. Бахтіна, слід передовсім виділити таку основоположну методологічну рису антропологічного мислення С. К'єркегора та Ф. Достоевського, як поліфонічність. Артикулюючи ті чи ті ідеї, мислителі надають слово декільком персонажам, які ці ідеї не просто виражають, сповідують, обстоюють, але й, сказати б, уособлюють. Таку особливість, отже, зауважив М. Бахтін, тобто автор, який, прискіпливо досліджуючи поліфонічну форму романів Ф. Достоевського, встановив як відкриття письменника “діалогічність як особливу форму взаємодії між рівноправними та рівнозначними свідомостями” [3, с. 184].

При цьому він переконливо довів, що Ф. Достоевський ніколи не вдається до маніпуляції своїми героями як об'єктами, не використовує привілей автора закріпляти за собою останнє, вирішальне слово, висловлювати підсумкову позицію, а дає натомість персонажам можливість самим висловити себе, свою істину про світ, тому ніколи “слово героя не служить рупором авторського голосу” [цит. за: 7, с. 105]. У підсумку відбувається те, що можна було б назвати майєвтичним експериментом, який за допомогою своїх персонажів здійснює автор стосовно своїх читачів. Точніше, цей експеримент здійснюють самі персонажі, яким автор дає змогу самим уповні “розкритися” і які висловлюють себе до кінця. Тобто письменник немовби підлаштовується під стихію їхнього думання, він перетворюється на своєрідного відтворювача, ретранслятора їхніх ідей. Ні С. К'єркегор, ні Ф. Достоевський ніколи не прагнуть претендувати на безапеляційне висловлення якихось остаточних, непогрішних висновків, які б ішли від них самих, обидва максимально дистанціюються від будь-якого моралізаторства, не нав'язують власних позицій, не претендують на виголошення підсумовуючого слова, навіть мимовільно не видають себе у своїх уподобаннях. Отже, свідоме самоусування автора від проголошування екзистенційних принципів, концентрація на майєвтичному методі відшукування істини однаково властиві й для С. К'єркегора (з його знаменитою діалектикою “непрямого повідомлення” [див.: 27, с. 16]), і для

Ф. Достоевського, який, за словами М. Бердяєва, ніколи “не читає моралі над життєвою трагедією” своїх героїв [5, с. 225].

Названа вище відома і вельми авторитетна бахтінська інтерпретація набуває специфічного вигляду, постає в особливому світлі, коли врахувати ті “безпосередні” міркування дослідника, які він висловлював щодо постаті С. К’еркегора і її близькості до фігури Ф. Достоевського. В одній із розмов із В. Дувакіним М. Бахтін стверджував: “Близькість його [К’еркегора – А.Д.] до Достоевського дивовижна, проблематика – майже та сама, глибина – майже та сама” [4, с. 42]. У цьому ж напрямку рухається й А. Фрішман, надаючи особливого значення факту ознайомлення М. Бахтіна ще в роки його молодості з поглядами і методологією С. К’еркегора. Сучасний дослідник робить далекою висновок: “Як на філософію Бахтіна, так і на його тлумачення Ф. Достоевського глибоко вплинуло його своєрідне... діалогічне прочитання К’еркегора” [26, с. 103]. Що б там не було, наявність різнорідних екзистенційних принципів і їхня взаємоборотьба, а також відсутність артикулювання з боку С. К’еркегора та Ф. Достоевського остаточних висновків, добре помітні й не викликають серйозних сумнівів.

Тому обидва мислителі, незважаючи на суттєво різне “ментальне” походження, на відмінності соціокультурного плану, на різну конфесійну належність (відповідно протестантизм і православ’я), на розбіжності їхніх стилів і словників, все ж у плані проблематики (вона в обох має яскраво виражений антропологічно-екзистенційний характер), в методології (в наявності маєвтичного експерименту, спрямованого на з’ясування основних закономірностей існування людини), врешті-решт, у плані тяжіння до інтердисциплінарності (у сміливому і віртуозному змішанні літератури, філософії, психології та богослов’я) демонструють дивовижну близькість між собою і водночас дають підстави говорити про їхній багатогранний вплив на подальший розвиток знань про людину.

Водночас, важливим у мисленні С. К’еркегора і Ф. Достоевського є й інший момент: особа ніколи не може прийти до світла, до рятівного, до істинного, не переживши і не подолавши “негативних станів” – останні напрочуд важливі для осягнення своєї самості й свого покликання кожним із нас. У цьому абсолютно переконані й данець, який показує еволюцію людини від естетизму до релігійності,

й росіянин, який демонструє важкий, негативістський шлях особи до Бога – через страждання і гірке переживання героєм досвіду своїх падінь і злочинів. У подальшому розвитку екзистенційної філософської традиції у ХХ ст., Карл Ясперс визначатиме як передумову знаходження, висвітлювання власної екзистенції (Existenzerhellung) “межові ситуації” (Grenzsituationen), тобто негативні стани, чи ситуації, в які потрапляє людина. Тому така діалектика людського існування, започаткована предтечами екзистенційної філософії у ХІХ ст. і продовжена її представниками у ХХ ст., може бути названа негативістською.

С. К’єркегорові та Ф. Достоевському властиве надзвичайно глибоке відчуття гріховності людини, яке кожен із них, знову ж таки, пережив на власному екзистенційному досвіді, й яке виражається у зображуваних у метафізичній глибині та психологічній оголеності персонажах, хай це буде Йоганнес Звабник (який, втім, поняття гріха вважає сміховинним і провина якого стає помітною лише крізь призму позиції етика) чи Родіон Раскольніков або Мітя Карамазов (які зазнають душевних мук через власну гріховність і намагаються подолати її через спокутування).

Там показано, як відбувається звільнення від зла, від гріха, від пороків. Таке подолання можливе тільки зсередини. Лише пройшовши через досвід зла, через відчай, можна досягти зрілості, внутрішньої свободи стосовно зла, можна здійснити рух до світла, але перед цим завжди навдивовижу складний, майже нестерпний психологічний досвід.

Герої Ф. Достоевського – Родіон Раскольніков, Соня Мармеладова, Мітя Карамазов приходять до християнства так само, як у С. К’єркегора людина переходить на релігійний рівень існування, послідовно пройшовши до цього стадії естетика і етика. Вбивство старої лихварки і її сестри (Родіон), заняття проституцією (Соня), безтямно-нестримне віддавання себе на милість чуттєвих насолод (Мітя) – якими б різними не видавалися акти гріхопадіння людини, вони неодмінно долаються через звертання до Того, хто навчив пробачати вбивцю і повію, лишень би каяття останніх було щонайщирішим. Не “читаючи моралі”, обидва автори вважають за потрібне вдаватись до антропологічних експериментів, у діалектичному розвитку яких відкривається шанс збагнути справжню природу людського існування. Динаміка людської особи, яка проходить через гріх, виявлена ще в епоху пізньої античності.

ті – на християнському ґрунті – блаженним Августином, набуває тут нового і не менш вагомого феноменологічного підтвердження.

Тому з огляду на усвідомлення таких реалій С. К'єркегор і Ф. Достоєвський вибудовують свою філософію людини, демонструють негативістську діалектику її існування. Відповідно для творів обох мислителів характерна не спекулятивна, а екзистенційна форма діалектики, яка закономірно впливає з орієнтації не на істину умоглядну, а на істину Одкровення, – про що, із властивою для нього емпазою, писав Л. Шестов [24, с. 24], – істину, що відкривається авторові, який пройшов через серйозний духовний досвід і який хоче цим особливим досвідом поділитися з іншими людьми, нічого, однак, їм не нав'язуючи (показ чуттєвих прагнень і втіх Йоганнеса Звабника, рефлексії стосовно еротизму Керубіно чи Дон Жуана в “Або/або” – кореспондуються з екзистенційним досвідом самого С. К'єркегора так само, як і діаметрально інші його інтенції, – скажімо, похвальне слово Авраамові чи розмірковування щодо Іова, – відповідно в “Страхові і тремтінні” та “Повторенні”). У “Братах Карамазових” Ф. Достоєвський проникливо пише про поєднання в одному людському серці ідеалу Мадонни та Содомського ідеалу (до речі, як С. К'єркегор, так і Ф. Достоєвський, усвідомлюють, що складна, антиномічна природа людини чи не найглибше розкривається в напручуд складних стосунках мужчини і жінки).

Обох вельми цікавлять стосунки між мужчиною і жінкою як таємна пружина багатьох людських принципів і вчинків, обох інтригує стихія вогняної пристрасті. Вони не заплющують очі на вагомість сексуальної сфери для життя індивіда. І данця, і росіянина надто цікавила тема зваблення людського серця хіттю, в обох дуже акцентовано йдеться про спокуси людини, перш ніж вона наблизиться до Божественного. Іноді доводиться зіштовхуватися замалім не з буквальною подібністю. Зокрема, в інтегрованому в “Або-або” “Щоденнику звабника” Йоганнес із захопленням розповідає про те, що він “ніколи не втомиться милуватися розрізненими, окремами проявами [жіночої – А.Д.] краси” і, перелічуючи найрізноманітніші принади жіночої зовнішності, констатує: “в кожній жінки є щось своє власне, що належить їй одній”, “...не подібне на те, чим володіє інша” [15, с. 203]. У “Братах Карамазових” любострасник Федір Карамазов стверджує: “...у будь-якій жінці можна знайти надзвичайно, чорт забирай, цікаве, чого ні в якій іншій не знайдеш...” [8, с. 196]. Показово, що автори жодним сло-

вом не коментують в оціночних висловлюваннях таку позицію, а натомість висувують екзистенційну альтернативу: відповідно гедонізму Йоганнеса Звабника протиставляється чистота Корделії, а гедонізму Федора Карамазова – чистота Грушеньки.

Втім, навіть у вельми складних, нюансованих моментах їхньої антропології обидва мислителі демонструють феноменальну схожість. Так, “трагічний герой” і “лицар віри” у К’єркегорівському “Страхові і трепеті” можна цілком зіставити з “любов’ю мрійливою” і “любов’ю діяльною” у “Братах Карамазових”. “Трагічний герой” і представник “мрійливої любові” зважають на зовнішню оцінку, озираються, який ефект справить на широкий загал їхній героїчний вчинок. Натомість “лицар віри” і той, хто любить діяльно, зважають тільки на Абсолют, виявляючись позбавленими всього відносного і суєтного, які зазвичай походять зі сфери публічного.

У цілому ж, за переконанням данця і росіянина, в антропологічних питаннях нічого не можна схематизувати, нічого не можна дедукувати уможлядно, абстрактно. Природа людини надто суперечлива, нелогічна, аби піддавати її строгому логічному аналізу, застосовувати щодо неї строгі й одновимірні методи природничих наук і тим більше визначати її через суто раціонально-логічні підходи. “Підпільна людина” Ф. Достоевського висловлює рішучу незгоду із заборонаю позитивних наук ставити питання, на які не існує однозначних відповідей, питання, відповіді на які не можна проконтролювати (згадаймо позитивістську зверхність та напівпрезирливе ставлення до так званих псевдопитань та псевдопроблем і відповідно знаменитий принцип верифікації). До таких питань належать, скажімо, питання про безсмертя, про Бога, про вічність душі тощо. Йдеться про неможливість жити у світі розуму без дотикання до сфери надрозумного.

Як відомо, С. К’єркегор не міг жити у світі абстрактного гегелівського розуму. Ф. Достоевський також, щоправда, радше інстинктивно (бо не читав відповідних творів), відчував нехіль до гегелівської філософії. Відомою є така фраза російського письменника: “Гегель, німецький клоп, хотів усе примирити на філософії...” [цит. за: 6, с. 287 або див.: 14, с. 191]. Взагалі ж, безумовно, негативне й рішуче відштовхування обох мислителів від Гегеля (за незворушно сповідуваним ним спекулятивність, панлогізм і забуття окремішньої людини) становлять

собою ще одну вельми істотну спільну рису антропологічної думки С. К'єркегора і Ф. Достоєвського.

У романах російського письменника герої постійно зайняті розгадуванням найглибших антропологічних таємниць (у "Підліткові" загадка складного, суперечливого, ірраціонального характеру Версілова з його дивовижною долею, загадка незвичайної людини є водночас загадкою про людину взагалі [див.: 5, с. 218]). А втім, у кожному з нас залишається щось, що так і залишиться нерозкритим для нащадків, що ми заберемо з собою в могилу, скільки б аркушів паперу ми не списали, якими б відвертими при цьому не намагалися бути. В "Ідіоті" читаємо: "... у будь-якій серйозній людській думці... завжди залишається щось таке, чого ніяк не можна передати іншим людям... що нізащо не захоче вийти з-під вашого черепа і залишиться при вас навіки" [9, с. 401].

І Ф. Достоєвський, і С. К'єркегор прискіпливо досліджують найболючіші суперечності й полярності людської природи, причому всі можливості екзистенції йдуть у безмежну, незбагненну глибину. Відчай естетика у С. К'єркегора, будучи спорідненим із відчаєм грішника у Ф. Достоєвського, виводить на неминучий вибір самого себе, відбувається подолання гріховної інерції, до того ж це стається внаслідок усвідомлення присутності вищої інстанції, якою є Бог, причому диференціація К'єркегором етичної та релігійної стадій у такому контексті не має вирішального значення.

Нарешті, подібність між двома розглянутими мислителями проявляється ще в одному розрізі. Головна для С. К'єркегора концепція трьох стадій людського існування (естетик як вираження, спрощено кажучи, чуттєвої здібності, етик – розумової, християнин – фідеїстичної) певною мірою узгоджується із трьома модусами існування, які показує Ф. Достоєвський. Скажімо, у "Братах Карамазових": образ Міті виражає почуття, нерідко дике й некероване, але водночас цільне і здорове, образ Івана – розум, інтелект, який усе випробовує і за будь-яку ціну намагається бути чесним, проте цей інтелект без релігійного фундаменту здатний на злочин, образ Альоші – віру, чисту, піднесену, яка знає сумніви, але рятується благодаттю Божою.

Проте важливо інше – обидва предтечі екзистенціалізму бачать, що всі начала й складають людину, яка відповідно є істотою суперечливою, складною, багатовимірною. Апелюючи до матеріалу з драмату-

ргії, скажемо: не схематизм і одновимірність героїв Мольєра, а складність і багатогранність персонажів Шекспіра, – ось що приваблює як С. К’єркегора (“душа моя постійно звертається до Старого Заповіту й Шекспіра” [17, с. 35]), так і Ф. Достоевського (якого надихали гігантські шекспірівські характери [16, с. 239]).

Хай там як, але так уже трапилося, що обом мислителям із у цілому маргінальних європейських середовищ судилося прокласти шляхи, якими згодом, у ХХ ст., інспірований духовною кризою і досвідом розчарувань, йтиме екзистенціалізм – одна з найпотужніших і найвпливовіших течій у межах новітньої антропологічної філософії на Заході. Інакше кажучи, те, що тонко відчували і глибоко усвідомлювали поодинокі, мало почуті своїм часом С. К’єркегор і Ф. Достоевський, стало набутком потужного умонастрою, який чи не найадекватніше вловив і відобразив духовну ситуацію сповненого трагічних колізій двадцятого сторіччя.

-
1. *Аверинцев С.С.* Паскаль // *Философский энциклопедический словарь.* – М.: Сов. энциклопедия, 1989. – С. 466–467.
 2. *Арендт Х.* Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – 321 с.
 3. *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского.– К.: NEXТ, 1994. – 510 с.
 4. *Бахтин М.М.* Беседы с В.Д. Дувакиным. – М.: Б.в., 2002. – Б.с.
 5. *Бердяев Н.А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // *О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. Сборник статей.* – М.: Книга, 1990. – С. 215–233.
 6. *Гулыга А. В.* Кант. – М.: Молодая гвардия, 1981. – 303 с.
 7. *Демидов А.Б.* Феномены человеческого бытия. – Мн.: Экономпресс, 1999. – 180 с.
 8. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы: В 2 т. – М.: ГИХЛ, 1958. – Т.1. – 420 с.
 9. *Достоевский Ф.М.* Идиот: Роман в четырех частях. – Мн.: Беларусь, 1981.– 624 с.
 10. *Евламтеев И.И.* Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // *Вопр. филос.* – № 2. – 2002. – С.102–118.

11. *Игнатов А.* Черт и сверхчеловек. Предчувствие тоталитаризма Достоевским и Ницше // *Вопр. филос.* – № 4. – 1993. – С. 35–46.
12. *Кантор В.К.* Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конце XIX–нач. XX века // *Вопр. филос.* – № 9. – 2002. – С. 54–67.
13. *Кошкарян М.С.* Метафизика М.Ф. Шакки и историко-философская традиция // *Новые идеи в философии. Ежегодник философского общества СССР.* 1991. *Культура и религия* – М.: Наука, 1991. – С. 79–92.
14. *Кудрявцев Ю.Г.* Три круга Достоевского. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 400 с.
15. *Кьеркегор С.* *Наслаждение и долг* – К.: Air land, 1994. – 504 с.
16. *Кожин В.В.* *Размышления о русской литературе.* – М.: Современник, 1991. – 526 с.
17. *Кьеркегор С.* *Страх и трепет* – М.: Республика, 1993. – 383 с.
18. *Лакшин В.Я.* *Пять великих имен: Статьи, исследования, эссе.* – М.: Современник, 1988. – 460 с.
19. *Левит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 672 с.
20. *Мильдон В.И.* Ни Афины, ни Иерусалим. Еще раз об экзистенциальной философии // *Вопр. филос.* – 2002. – № 3. – С. 32–41.
21. *Ницше Ф.* Так казал Заратустра; Жаданья влады. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – 415 с.
22. *Сараскина Л.И.* “Бесы”: роман-предупреждение. – М.: Советский писатель, 1990. – 480 с.
23. *Тейлор Ч.* Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
24. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) – М.: Прогресс–Гнозис, 1992. – 304 с.
25. *Biser E.* *Glaubenserweckung: das Christentum an der Jahrtausendwende* – Dьsseldorf: Patmos Verlag, 2000. – 304 s.
26. *Fryszman A.* Kierkegaard and Dostoyevsky Seen Through Bakhtin’s Prism // *Kierkegaardiana* 18. – Copenhagen: Reitzels Forlag, 1996. – P.100–125.
27. *Greve W.* *Kierkegaards maieutische Ethik: von “Entweder/oder II” zu den “Stadien”* – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. – 354 s.

28. *Lywith K.* Kierkegaard und Nietzsche, oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus – Frankfurt am Main, 1933.
29. *Malantschuk G.* Kierkegaard and Nietzsche // Kierkegaard Critique (62) – S.116–129.
30. *Rest W.* Kierkegaard für Christen: Eine Herausforderung: – Freiburg/Breisgau: Herderbücherei, 1987. – 222 s.
31. *Struwe W.* Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche // Symposium (Jahrbuch für Philosophie) – Bd.1. –1949. – S.207–335.
32. *Theunissen M.* Kierkegaards philosophisches Profil // Kierkegaardiana 18. – Copenhagen: Reitzels Forlag, 1996. – S. 6–27.

**DYNAMISM OF THE HUMAN PERSON IN THE
PREEXISTENTIALISM OF THE 19-TH CENTURY:
S.KIERKEGAARD AND F.DOSTOYEVSKYI**

Andriy Dakhniy

*Ivan Franko National University of L'viv, Universytets'ka Str. 1,
L'viv, 79000, Ukraine, al_dah@hotmail.com*

In this scientific article the phenomenon of the spiritual development of the human person in the interpretation of preexistential thinking is observed; especially the approaches of S. Kierkegaard and F. Dostoyevskyi pointed out typical ways to solution of problems in the existential anthropology of the 19-th century. Both thinkers demonstrate that the way of everybody is characterized by the negative factors: nobody can avoid such situations as anxiety and despair; their elimination is possible only in the act of faith; therefore return to the truth of Christianity is necessary. Besides a lot of other similarities between Kierkegaard and Dostoyevskyi are stressed.

Key words: pre-existentialism, existence, polyphony, indirect communication, negativism, despair, faith.

*Стаття надійшла до редколегії 12.04.2006
Прийнята до друку 24.04.2006*