

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ИСТОРИИ И ТЕОРИИ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

ЛУНГИНА Д.А.

Сёрен Керкегор

и история христианства в XIX веке

Учебное пособие



Москва

Издатель Воробьев А.В.

2015

УДК 94.5
ББК 63.3
Л84

*Печатается по решению Ученого совета
философского факультета МГУ*

РЕЦЕНЗЕНТЫ

доктор философских наук, профессор *КРОТОВ Артем Александрович*
кандидат философских наук, доцент *СЕДЫХ Оксана Михайловна*

ЛУНГИНА Д.А.

Л84 **Сёрен Керкегор и история христианства в XIX веке:.**
Учебное пособие. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. — 128 с.

ISBN 978–5–93883–289–3

Спецкурс «С. Керкегор и история христианства в XIX в.», охватывающий 1830–1850-е гг., посвящен датскому философу Серену Керкегору (1813–1855) и его отклику на религиозные установки эпохи позитивизма и кризиса спекулятивных систем. Ощущаемая в эти годы необходимость современного истолкования христианских догматов и неоднократные попытки реализации гегелевской философии в политике, теологии и морали составляют остро полемический фон мышлений Керкегора о Боге и человеке. Творчество писателя рассматривается как проверка готовности религии Богочеловека оставаться актуальным событием человеческой истории. Кроме сопровождения к лекциям, учебное пособие включает перечень тем для курсовых и выпускных квалификационных работ с проблемным пояснением. Помимо этого, в пособии содержится краткий очерк истории рецепции Керкегора и библиография первоисточников и дополнительной литературы (в том числе — полный перечень произведений Керкегора, переведенных на русский язык). Учебное пособие предназначено для студентов, аспирантов и преподавателей, специализирующихся по истории западной философии, истории христианства и истории европейской культуры Нового времени.

© Лунгина Дарья Андреевна, 2015

ISBN 978–5–93883–289–3

© Воробьев А.В. & Центр СК, оформление, 2015

Учебное-методическое издание

Подписано в печать 16.07.2015. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс»
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 8,0. Уч.-изд. л. 6,22. Заказ № 232

Оригинал-макет подготовлен *А.В. Воробьевым*. **7720376@mail.ru**

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. **8(495)772–03–76**

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12
Лицензия на типографскую деятельность ПД № 0059

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ. Художник говорит о Боге	4
Ранние годы (1813–1840).....	10
«Из записок еще живущего» (1838).....	15
«О понятии иронии» (1841)	19
«Или–или» (1843).....	22
«Повторение» (1843).....	31
«Страх и трепет» (1843)	35
«Понятие страха» (1844)	39
«Йоханнес Климакус, или De omnibus dubitandum est» (1842).....	42
«Философские крохи» (1844).....	45
«Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» (1846).....	48
«Две эпохи» (1846).....	54
История с «Корсаром» (1846)	56
«Деяния любви» (1847)	58
«Болезнь к смерти» (1849)	62
«Упражнение в христианстве» (1850).....	71
«Момент» и последние месяцы жизни (1854–1855).....	75
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	78
ПРИЛОЖЕНИЕ I. Темы для курсовых и выпускных квалификационных работ	92
ПРИЛОЖЕНИЕ II. Можно ли понять мыслителя, которого нельзя уловить? Керкегор в свете его рецепции (Заметки к 200-летию со дня рождения)	105
ПРИЛОЖЕНИЕ III. Краткий очерк истории рецепции Керкегора	113
ПРИЛОЖЕНИЕ IV. Первоисточники и дополнительная литература ...	119
Основные собрания сочинений.....	119
Керкегор в русских переводах (избранная библиография).....	122
Избранная библиография отечественных исследований.....	124
Избранная библиография зарубежных исследований, переведенных на русский язык	127

ПРЕДИСЛОВИЕ

Художник говорит о Боге

В апреле 2013 года в интервью популярному телеканалу режиссер Андрон Кончаловский высказал радикальное для нашей традиции и многих растревожившее суждение: «...религия — это не ритуал, это ощущение своих обязанностей — сначала перед собой, перед семьей, а потом перед Богом. Если не будет ответственности перед семьей, неважно, как он (человек. — *Авт.*) относится к Богу, 1,5 тыс. малолетних детей в год будут изнасилованы и убиты, как у нас сейчас происходит»¹.

Художник наделил это рассуждение особым смыслом. Его правоту были призваны подтвердить сразу несколько точек отсчета. В нем говорил и патриот, который при помощи чеховской оптики пытается справиться с вызовом, брошенным ему невежеством и озверением соотечественников. И просветитель, призывающий их не фантазировать о потустороннем, а вернуть себе человеческое лицо с помощью

¹ А. Кончаловский о кризисе церкви, президенте-предателе и поиске счастья // Интервью А. Кончаловского РБК 30.04.2013 [www.rbc.ru/viewpoint/30/04/2013/856341.shtml].

Восстановим полный контекст высказывания: «На мой взгляд, российская Церковь находится в удручающем состоянии. И не потому, что там какие-то плохие люди с бородами, а потому что, во-первых, я согласен с Антоном Павловичем, русский человек о религии не знает ничего либо знает очень мало, и потом религия — это не ритуал, это ощущение своих обязанностей — сначала перед собой, перед семьей, а потом перед Богом. Если не будет ответственности перед семьей, неважно, как он относится к Богу, 1,5 тыс. малолетних детей в год будут изнасилованы и убиты, как у нас сейчас происходит. Вероятность того, что люди пойдут в церковь подумать о своем внутреннем, этическом комплексе, очень низкая. Это можно смотреть по статистике педофилии, алкоголизма, наркомании, бытовых убийств и т.д.

Власть пытается при помощи РПЦ вернуть обратно морально-этические ценности XIX века. Это очень сложно сделать. Если бы призыв «Будь хорошим!» был услышан, то весь мир жил бы в раю. Как сказал один философ, знать истину и жить по истине — это две разные вещи. Поэтому это сложный вопрос, и это вопрос индоктринизации — это значит насильственное, подчеркиваю — насильственное, внутреннее ощущение обязанностей человека перед собой, перед государством. Это обязанности, а не права. Права появляются, когда человек знает свои права, а когда он свои обязанности не знает, тогда он раб. Его заставляют что-то делать».

осязаемых, реальных ценностей. И моралист, который приветствует здравый смысл и утилитарный подход к религии. И режиссер, который когда-то экранизировал «Одиссею» (и теперь, допустим, держит перед глазами Энея, трактующего своих пенатов). Как публицист и режиссер — распорядитель социокультурной реальности он был готов ответить за свои слова, выстраивая контекст, в котором они не вызовут внутреннего протеста у аудитории.

Но настоящую игру в его словах создают посторонние значения — те, что появляются сами собой вне контекста и помимо медийной, лежащей на поверхности нацеленности слов художника. Эта игра возникает потому, что под религией, призванной индоктринировать ответственность, он подразумевает христианство, а не какую-либо гражданскую или национальную религию. Обесмыслив ненароком предмет своего высказывания («...неважно, как он относится к Богу» — схоластический абсурд, потому что признание Бога, иначе говоря, вера уже означает утверждение первичности божественного перед человеческим), он порождает нелепицу, которая завершается, однако, не ничем, а рождением нового предмета. В этом случае не действует правило «*ex nihilo nihil fit*».

Пустому объекту уготована долгая жизнь. Он давит своей неопределенностью, захватывает широтой поля, которое будет использовано для построения мифов и культурных реалий. Правильные слова, предписывающие народу его понятия — о семье, о самом себе и бедственном положении страны, — будят возмущение и вносят тревогу. Отодвинутый, условный «Бог» художника задевает гражданские чувства и претендует на то, чтобы быть правдой.

Но художник чувствует, что «религиозные убеждения» вне веры не убеждают. Настоящая правда — это медиа. Однако аргументы, льющиеся неудержимым потоком, отчего-то размывают всю картину. Нужно не просто броское, а сакраментальное слово — отсылающее к авторитетам. Поэтому когда в рассуждениях о религии он берет в союзники сказавшего «...знать истину и жить по истине — это две разные вещи»², ему кажется, что найдено, нако-

² Подразумевается М. Гершензон. См.: Творческое самосознание // Вехи. М., 1909, с. 73.

нец, оправдание его стараниям — на нетости Бога строить свои теории, управляя аудиторией через словесный и образный монтаж реальности.

Этот союзник — лицо собирательное и не вполне человеческое. У фразы из «Творческого самосознания» много авторов. Ощущением, что решающее — «не что, а кто», дышат последние два века европейской истории. Перечитаем того, кто утверждал это всей своей жизнью:

«Субъективность есть истина... А это значит, что если индивид, продолжая экзистировать, не будет удерживать постоянно эту истину внутри экзистенции, он попросту никогда ее так и не обретет <...> Объективно истины нет; объективное знание относительно истины или истин христианства будет совершенно неистинным»³.

Оставим пока в стороне вопрос, что двигало писавшими. И что за событие, как им казалось, подходит так близко, что кажется — протяни руку, и обещание «Истина сделает вас свободными»⁴ сбудется в человеческих предприятиях. И Слово покинет собственные пределы и утвердится в другом качестве. Выскажем пока только очевидное: возникновение ассоциации, легко смешавшей то, что соединяется так трудно — творческое воображение и «жизнь по истине» в религиозном подвижничестве, объясняется не только начитанностью А. Кончаловского. Причина в другом: литература («слово»), по чьим правилам играет режиссер, выдает и свои возможности, и возможности писавшего — возможности не количественные, а качественные. Большая литература открывает окно в другие миры; имитация — обнаруживает, что написан-

³ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005, сс. 227, 243. Ср. популярное понимание этого тезиса в наши дни: «...философия — это, конечно, прекрасно, но нельзя ставить в зависимость лишь от ее освоения способность человека быть человеком. А если человек не способен быть философом? Не всем же дан дар рационального рассуждения о мире в целом и смысле жизни. Он тогда что, обречен на ненастоящую, бессмысленную жизнь? Конечно, нет. Кьеркегор утверждал, что истина — это не то, что ты знаешь, а то, что ты есть. Истину нельзя знать, в ней можно только быть или не быть». — Пущаев Ю. Кьеркегор: что значит верить в наше время? // Нескучный сад. 06.05.13 [www.nsad.ru/articles/kerkegor-cto-znachit-verit-v-nashe-vremya].

⁴ Ин 8:32.

ное всего лишь образы, нагромождаемые с такой легкостью потому, что собственная жизнь писавшего не зависит от них ни в коей мере (См.: Приложение I, Тема I).

Процитированным авторам, собственно, и была дана эта проблема в качестве задания. Работавший во многих жанрах и, как и многие другие кумиры режиссера, многоликий и многоречивый писатель, Керкегор был мастером *вольной трактовки чужого слова*. И, можно сказать, выдал индульгенцию этому приему, поскольку знал, что трактуемое содержание — внесенное в контекст публичного высказывания — изменяет себе. Оно прирастает чужими смыслами так же необходимо, как неизбежна сама коммуникация. Керкегор как никто прочувствовал невозможность прямого высказывания, обреченность современности на «шум», на цитату. Но он не мог принять того, что размытая идея и бросовое слово — окончательный приговор его эпохе. Суть его внутреннего убеждения была ровно противоположной настроению модерна: пока художник не дает слово предмету, к которому апеллирует, предмет не имеет силы — наоборот: своей подвешенностью он грозит обесмыслить высказывание, за которое говорящий не ручается. Это правило распространяется и на читателя.

Но спросим, что означало бы в такой ситуации ручательство и у какой инстанции художник ищет себе поддержки? Для Керкегора это означает не просто констатировать различие между воображаемым Богом и Богом Авраама — Богом того, кто видел Его в лицо, и Богом того, кто представляет Его как заблаго рассудится. Для него это значит взять на себя этот разрыв и нести его в качестве «религиозного писателя» (и поэтому подвижника, или святого, каким он был в глазах, скажем, Витгенштейна⁵ — художником, понимавшим, что утвердить свой предмет невозможно иначе, как дав ему слово).

Но что это означало для него — быть христианином, подражать Христу, проявить Его в себе, дать Богу слово? Этот вопрос — ведущий для Керкегора и ключевой для посвященного ему учебного курса. Писатель задавал его себе почти ежедневно, что надо по-

⁵ «Kierkegaard was by far the most profound thinker of the last century. Kierkegaard was a saint». — Maurice O'C. Drury. Some Notes on Conversations with Wittgenstein // Rhees R. Recollections of Wittgenstein. Oxford — N.Y., 1984, p. 87.

нять буквально (см. его дневники), но так и не смог получить развернутого решения в своих произведениях, ибо поиск ответа был делом всей его жизни. В юности ответ явился к писателю в виде «неописуемой радости»⁶. В «Страхе и трепете» и особенно в позднем трактате «Болезнь к смерти» — как, казалось бы, найденное заключение: «Бог — это абсолютное возможное, или же, наконец, чистая возможность»⁷. Но, сформулированное в виде дефиниции, оно если и несло в себе какое-то решение, то только практическое — оставить Бога таким, не заключать в дефиницию.

Сложность керкегоровской теологии состоит в том, что за его максимумами стояли не только отвлеченно-богословские, но и исторические проблемы, переплетавшиеся с первыми до неразличения. Керкегором двигало убеждение, что Бог ближе всего подступает к людям тогда, когда они дальше всего от христианства. Он тревожит своим отсутствием, когда искушает заполнить образовавшуюся пустоту их собственными проектами. Керкегор разделял их тревогу, брал на себя ответственность за настроение людей. Радикальность его суждений отвечала радикальности века, подозревавшего: заключать Бога в круг человеческих представлений о нем — гарантировать Его несуществование.

История людей и история Бога разворачивалась на глазах писателя. Чему-то он был прямым свидетелем, многое — черпал из периодики. Христианство нового извода учило человека XIX века гражданственности и подсказывало выражения для его социальных чувств. Он редко просил милости со смирением, чаще — бунтовал, требуя справедливости. Новый мир строился в газетных баталиях и в уличных боях, нередко — с незаметным переходом от первого ко второму. Идеологической опорой нового мира был, помимо прочих, текст Священного Писания, неудержимо разрастающийся в многочисленных интерпретациях. И именно Керкегор — теолог по профессии — опознал пустоту нового христианства по лихорадочности действий своих современников. Он узнал ее по соблазну века перетянуть условного «Бога» на свою сторону, не

⁶ DD 113 (1838) // SKS, bd. 17, s. 254.

⁷ Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Он же. Страх и трепет. М., 2010, с. 317.

только умственным усилием переведа Его возможность в историческую действительность, но и представив последнюю как осуществление Духа. Оспаривая смерть Бога, Керкегор положил свою жизнь, чтобы Бог перестал быть спекулятивным концептом, собранным в уме мыслителя, и снова стал событием.

Его книги сегодня несут предупреждение об опасности, заключенной в неподвижническом, пользовательском отношении к религии. Он предусмотрел, что для будущей, даже хорошо подготовленной, церковной аудитории «Бог» останется словом, не имеющим ничего общего с тем смыслом, который вкладывали в него мученики и страдальцы за веру. Но, в отличие от аудитории, не видящей подмены, он будет к ней готов и как художник, и как пастырь.

Готов с оговорками: Керкегор бежал от смерти Бога в писательство. И вполне отдавал себе отчет, что литература и искусство стали новыми богами эпохи. Способен ли художник оставить Бога свободным от человеческих проектов — вопрос, который преследовал его всю жизнь и который по сей день кипит в каждой фразе писателя.

В основу учебного курса положены статьи и доклады автора, публиковавшиеся в различных российских и зарубежных изданиях и переработанные для настоящего пособия. Книга предназначена для студентов и аспирантов, обучающихся по направлениям «Философия», «Религиоведение», «Культурология» и профилям «История философии», «История культуры», «Философия религии», а также для всех, интересующихся историей культуры Нового времени.

Ранние годы (1813–1840)

Керкегор родился 5 мая 1813 г. в Копенгагене в семье коммерсанта Микаэля Педерсена Керкегора и Ане Сёренсдаттер Керкегор, урожденной Лунн. Седьмой и самый младший ребенок в семье (на тот момент отцу было 56, а матери 45 лет), Керкегор чувствовал себя, по собственному признанию, «стариком от рождения»⁸. Усиливала это ощущение опека отца, который строго воспитывал сына в духе пиетизма (Керкегор-старший был членом общины Моравских братьев⁹) и стремился отгородить его от самых невинных мирских соблазнов. О влиянии матери не известно практически ничего.

Каким был Керкегор в школьном возрасте, известно тоже не много (хотя кое-что можно узнать из замечательной антологии Брюса Кермса «Встречи с Керкегором»¹⁰, где собраны почти все известные на сегодняшний день свидетельства о писателе). Из них явствует, что болезненный и впечатлительный ребенок давал выход напряжению в острословии. За это родные прозвали его «вилкой». Позднее Керкегор опишет домашнюю атмосферу в автобиографической повести «Йоханнес Климакус, или De omnibus dubitandum est». Там он объяснит истоки своей меланхолии и раннюю привычку к интроспекции (как и чрезмерно развитое воображение) заведенными в доме порядками:

«Развлечений родительский дом мог предложить ему немного, и поскольку он из него, можно сказать что ни разу не выходил, то и привык с самого раннего возраста заниматься самим собой и своими

⁸ Brandes G. Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids // Idem. Samlede Skrifter. Kbh., 1900, Bd. 20, S. 5.

⁹ Другое название — Unitas Fratrum (Братское единение), возникшее в XV в. на волне проповедей Яна Гуса и вызванного ими воодушевления. Поздней догматические принципы последователей Братского единения приблизились к лютеранству, точнее — первохристианскому исповеданию веры. Особое внимание моравских братьев обращено на прославление Иисуса Христа и Его страданий.

¹⁰ Søren Kierkegaard truffet: et liv set af hans samtidige. Udg. af Bruce H. Kirmmse. Kbh., 1996 (англ. пер.: Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries. Collected, edited, and annotated by Bruce H. Kirmmse. Translated by Bruce H. Kirmmse and Virginia R. Laursen. Princeton, 1996).

мыслями. Отец его был весьма строг, внешне сух и прозаичен, однако под байковой курткой скрывал сердце, полное пылкой фантазии, которое не смогли остудить даже преклонные годы. Когда временами Йоханнес просил разрешения выйти на улицу, то чаще всего получал отказ; и всё, что при случае отец предлагал ему в качестве компенсации, — это, взяв его за руку, побродить с ним по комнате. На первый взгляд, это был жалкий эрзац, и всё же с этим дело обстояло точно так же, как с байковой курткой, под которой скрывалось нечто совсем иное. Предложение принималось, и затем решать, куда пойти, всецело доверялось Йоханнесу. И тогда они выходили за ворота, шли по направлению к загородному замку или к морскому побережью, или кружили по улицам, в точности как того хотел Йоханнес; ибо отец мог всё. И покуда они бродили взад и вперед по комнате, отец описывал всё, что они видели на прогулке; они здоровались с прохожими; с грохотом проносились мимо повозки, заглушая отцовский голос; фрукты у уличной торговки были заманчивее, чем когда-либо. Он рассказывал обо всем с такой точностью, так живо, с такой достоверностью вплоть до самых незначительных мелочей, хорошо известных и дорогих Йоханнесу, а также столь подробно и столь осязаемо-зримо в отношении вещей, Йоханнесу чуждых и от него далеких, что, погуляв с отцом полчаса, сын ощущал себя таким взволнованным и таким усталым, словно провел на улице целый день. Это волшебное искусство Йоханнес вскоре сам перенял у отца»¹¹ (*См.: Приложение I: Тема II и Тема III*).

Привычка оглядываться на отца пробудила в Керкегоре рефлексию — он начал создавать образ самого себя в дневниковых записях. Самопознание снимало напряжение, «эту всегдашнюю чудовищную беспокойность» [denne gædsomme Ugo] и давало материал для ума. Керкегор погружался в созданный образ полностью — по крайней мере, не стремился разрушить разницу между оригиналом и двойником, которого создавало его воображение. Привычка существовать в мире мысли, или, как он именовал эту практику, самоудвоение [Fordobbelsen af Dit eget Selv], стало его обычным каж-

¹¹ Kierkegaard S. Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est // SKS, bd. 15, s. 14; отрывок в рус. пер. цит. по: Роде П.П. Сёрен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и своей жизни. Челябинск, 1998, сс. 13–15.

додневным делом с 1834 года (15 апреля датируется первая дневниковая запись писателя). Постепенно им овладело представление, что человек, а точнее его «Я» — это не то, что использует литературные возможности и практики, а то, что, наоборот, включается в литературный вымысел и помнит о своем происхождении.

Середина и вторая половина 1830-х годов были тяжелым временем для Керкегора и его родных: из девяти членов семьи в живых осталось только трое — отец и он с братом. Даже привычная для тех времен ранняя смертность (один из братьев Керкегора умер подростком от несчастного случая в 1819 г., затем, в 1822 г. — старшая сестра; две другие сестры, брат и мать подряд ушли из жизни в 1832–1834 гг.) не избавляли оставшихся от ощущения беды, преследующей их роковым образом.

С этих пор в Керкегора вселяют дрожь семейные тайны. В 1835 г. отец раскрывает ему причину своей тяжелой меланхолии¹²: в одиннадцать лет в приступе отчаяния он проклял Бога, потому что разуверился в его милости¹³, а в сорок один поддался соблазну и вступил в связь с дальней родственницей, бывшей у него в услужении, — будущей матерью своих детей.

Отцовское признание произвело шокирующее впечатление на сына: «Должно быть, на всей нашей семье лежит вина, должно быть, Божья кара распростерлась над ней. Наша семья должна исчезнуть, она должна быть стерта могучей Божьей дланью и забыта, как неудачная попытка»¹⁴. Он решает уйти в писательство, как уходят в монашество. Одновременно, в 1835-м, начинает писать в газеты. В журналистике он пытается найти спасение и от собственных напастей — приступов височной эпилепсии, мало исследованного, таинственного и, по тем временам, постыдного заболевания, которое усиливает в нем чувство отщепенства и заставляет искать замену общеустановленным жизненным нормам («Что ка-

¹² Запись об этом «великом землетрясении, ужасном перевороте, внезапно обрушившем на меня новую и абсолютно непроверяемую норму (Fortolkningslov) для понимания всех явлений». — Papir 305:3 // SKS, bd. 27, s. 291.

¹³ Об этом — в дневнике (запись JJ 416) о том, как отец «маленьким мальчиком пас овец на ютландском солнцепеке, терпя множество лишений, голодая и бедствуя; и вот однажды он взобрался на холм и проклял оттуда Бога». — SKS, bd. 18, s. 278.

¹⁴ Papir 305:3 // SKS, bd. 27, s. 291.

сается меня, то с юных лет мне было ниспослано жало в плоть. Не будь этого, я бы уже давно жил обычной жизнью»¹⁵).

К тому времени, как состоялся журналистский дебют Керкегора, он уже пять лет как числился студентом. В стенах теологического факультета Копенгагенского университета он провел десять лет (1830–1840). Теология была не совсем его собственным выбором: духовником и близким другом его отца (ставшего к тому времени богатым и уважаемым в столице человеком), был настоятель главного собора Копенгагена Якоб Мюнстер. В 1834 г. он станет главой Датской церкви. Образованный и здравомыслящий священник, который, по-видимому, старался повлиять на представления Керкегора-старшего о воздаянии, он был авторитетом и для Сёрена.

В университете преподавание теологии не ограничивалось специализированными дисциплинами — напротив, теология стремительно переходила под влияние самой многообещающей научной системы той эпохи — гегельянства. Философия Гегеля усваивалась датчанами с неофитским рвением. Отсутствие критического чувства имеет свое объяснение — в те времена Дания была всё еще полufeодальной страной, в ней преобладало сельское население. Копенгаген производил впечатление военной крепости, окруженной валами, жители напоминали скромных провинциальных тружеников. Театр, музеи копировали иностранные, немецкие и французские образцы. Система высшего образования и прежде всего сам университет только начинали перестраиваться на новоевропейский лад. Но свободный, неутилитарный подход к науке, который исповедовали в качестве главного принципа европейские университеты, чаще уступал место соображениям государственной пользы.

Гегелевская философия абсолютного идеализма, объявлявшая религиозную веру формой разума, укреплялась в Дании не просто как теологическая система, но и как основа преподавания практического богословия. Познакомившись вначале с эстетикой (через Йохана Людвиг Хейберга (1791–1860) — слушателя гегелевских лекций по эстетике, с 1849 — директора Королевского театра и, кроме того, автора нескольких работ по спекулятивной логике), в 1840-е годы датские ин-

¹⁵ NB 6:57 (1847) // SKS, bd. 21, s. 42; cf. NB 12:152 (1849) // SKS, bd. 22, s. 238.

теллектуальные круги подпали под влияние философии религии; роль посредника взял на себя выпускник теологического факультета Копенгагенского университета Ханс Лассен Мартенсен (1808–1884).

Мартенсен, будущий глава Датской церкви (преемник Мюнстера с 1854) и профессор, читавший не только «Введение в спекулятивную догматику», но и «Историю современной философии от Канта до Гегеля», вошел в круг университетских приятелей Керкегора. Тогда же Керкегор познакомился с Адольфом Петером Адлером (1812–1869), автором книг о гегелевской логике, будущим пастором и духовидцем; позднее он станет главным персонажем керкегоровской «Книги об Адлере».

Растущая интеллектуализация религиозного чувства не могла не затронуть Керкегора. Но он сам тяготел к другому кругу — где господствовала не научно-теологическая, а художественная рефлексия. Университетские профессора Фредерик Кристиан Сибберн (1785–1872) — декан философского факультета, основоположник датской психологии и писатель, Поуль Мартин Мёллер (1794–1838), кумир Керкегора — знаток античности и известный поэт и, наконец, признанный глава датского Парнаса Й.Л. Хейберг привили Керкегору интерес к эстетике и приобщили его к творческому переосмыслению спекулятивного идеализма. Именно с подачи Хейберга Керкегор начал выступать с заметками в периодике (главным образом в газете «Кьёбенхаун флюенде пост», которую редактировал мэтр).

Становление Керкегора как писателя пришлось на десятилетие после смерти Гегеля (1831), когда богословие и литература, повсеместно беря на себя роль отслужившей метафизики, породили идеализм нового типа — реализуемый не в отвлеченном размышлении, а в попытке увидеть человеческую жизнь в свете целого. «...Все дело в том, чтобы найти такую истину, которая была бы истинна для меня, найти идею, ради которой мне бы хотелось жить и умереть <...> Да и что такое истина, как не жизнь ради идеи?»¹⁶: в 1835 году эта дневниковая запись Керкегора смотрелась уже не как романтический порыв к бесконечности, а как догадка о том, что жизнь сама по себе есть острейшая проблема.

¹⁶ AA:12 // SKS, bd. 17, s. 24.

«Из записок еще живущего» (1838)

В сентябре 1838 г. Керкегор опубликовал свою первую книгу «Из записок еще живущего, изданных против его воли». Кроме того, что это будет очень личное послание (заголовком Керкегор выражал недоумение, как это ему, пишущему, в отличие от его братьев и сестер, удалось не просто дожить до двадцатипятилетия, но даже перешагнуть эту черту), книга обещала проблематизировать само понятие — «личность автора». Предметом авторской полемики был выбран Ханс Кристиан Андерсен (1805–1875). Начинаящий писатель категорически отверг главную идею его романа «Всего лишь скрипач» (см. ниже), изданного годом раньше. Романтический образ гения, который настолько возвышается над миром, что не замечает своей безвестности и неприкаянности, возмутил Керкегора. Герой Андерсена «...никакой не гений, а, скорее, жалкий бедолага, ибо гений — это не сальная свеча, гаснущая на ветру, а пожар, который буря раздувает еще больше»¹⁷, — заявлял он. «Неприкаянность», «несчастье» и прочие оценки, которые выносит толпа, не имеют к его сущности никакого отношения, потому что талант, как бы тяжело ему ни приходилось, — это победительность и потому — особого рода благополучие. Такой личности отдан в дар весь мир.

Чтобы иметь концептуальную опору для своей полемики, Керкегор сформулировал понятие «жизневоззрения» (*Livs-Anskuelse*). Это слово было неологизмом в датском языке и образовано (филологи спорят, кем именно) по аналогии с немецким “*Weltanschauung*” — “мировоззрением”, получившим долгую культурную историю. Для Керкегора «жизневоззрение» было «чем-то большим, чем конспект, или сумма положений, удерживаемая в абстрактной безличности, большим, чем опыт, сам по себе всегда атомистический; нет, это именно пресуществление опыта, непоколебимая уверенность в себе, которая добывается независимо от всякого

¹⁷ Отрывок в рус. пер. цит. по: Роде П.П. Цит. соч., с. 52.

опыта»¹⁸. Там же Керкегор уподоблял жизневоззрение «странному свету, осветившему жизнь, когда она... становится понятой ретроспективно, через идею»¹⁹, с которой гений стоит вровень.

Адресуя Андерсену упрек в недостатке жизневоззрения, Керкегор искал повод для собственных размышлений. Им руководила интуиция, что единственным мерилom «мирового целого» является «жизнь ради идеи» и то, насколько отдельный человек обнаруживает в себе решимость соответствовать собственному видению. Приглашал ли он Андерсена разделить это видение? Ждал ли ответа на свое возражение, что талант — это собранность и воля, а не беззащитная открытость людям? Ответа он не получил, и не только по личным, но и общекультурным причинам. Каждый из них, по-своему понимая творческое измерение свободы, по-своему трактовал и «обязательное», которому следует художник. Во всяком случае, у Андерсена не было ощущения, что дискуссия необходима, а к полемике нужно быть готовым. Поэтому он не принял всерьез и гегельянский посыл Керкегора: «...чем серьезней он вдумывался в произведение, — отшутился он позднее, — тем ошибочней оно становилось»²⁰.

¹⁸ Kierkegaard S. Af en endnu Levendes Papirer // SKS, bd. 1, s. 32.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ср. рус. пер.: Андерсен Г.Х. Сказка моей жизни. М., 2005, с. 186.

«Роман “Только скрипач” заинтересовал на короткое время одного из наших одаренных молодых писателей, Серена Киркегора. Встретясь со мною однажды на улице, он сказал мне, что собирается писать на этот роман критику, которой я, наверное, останусь доволен. По его мнению, ко мне вообще относились несправедливо. Прошло довольно много времени, К. перечел книгу, и первое хорошее впечатление испарилось; должно быть, чем серьезнее он вдумывался в произведение, тем несовершеннее оно ему казалось (в оригинале: *des fejlfuldere blev den.* — *Авт.*), и появившаяся наконец критика уж никак не могла порадовать меня. Критическая статья К. разрослась в целую книгу, кажется, первую изданную им. Для чтения она вышла тяжеловата, смахивала на философский трактат, и многие говорили в шутку, что только К. да А. и прочли ее до конца. Называлась книга “Af en endnu Levendes Papirer, udgivet imod hans Villie af S. Kierkegaard” (Из записок еще живущего человека, изданных против его воли С. Керкегором). Я вынес из нее одно сведение, что я не поэт, а лишь поэтическая фигура, соскочившая со своего места в каком-нибудь поэтическом произведении, и что какому-нибудь будущему поэту предстоит водворить меня на мое место или поместить меня в собственное произведение, создав для меня новую подходящую обстановку! Впоследствии я стал лучше понимать этого писателя, который тонко и сочувственно оценил мои позднейшие труды».

В августе 1838 г. умер отец Керкегора, оставив ему наследство, которое позволило вести жизнь рантье и издавать книги за свой счет. Выполняя данное отцу обещание закончить университетский курс и остепениться, Керкегор приступил к работе над диссертацией. Тогда же он познакомился с дочерью статского советника Региной Ольсен (1822–1904) и влюбился в нее; через два года, в сентябре 1840 г., вознамерившись сделаться добропорядочным семьянином, Керкегор сделал предложение. Однако меньше чем через год, невзирая на мольбы горячо любившей его Регины, Керкегор расторг помолвку без объяснения причин. Окончательный разрыв произошел в октябре 1841 г. Но мысленное присутствие невесты и внутренний диалог с ней не прекращался вплоть до смерти писателя. Образ Регины Ольсен обыгрывается в его книгах и заметках, прежде всего, как предмет размышлений о смысле религиозной веры и своей способности принимать божественный дар, чтобы обрести своё счастье (ср., напр., запись 17 мая 1843 г.: «Если бы у меня была вера, я бы остался с Региной»²¹). Об их отношениях и причине разрыва сохранились свидетельства и самой Регины Ольсен. Много лет спустя после смерти Керкегора она вспоминала в письме его племяннику Хенрику Лунну о «врожденной склонности Керкегора к самоистязанию», его «внутреннем зове от Бога», о вере в то, что он пожертвовал ею ради Бога²². Исследователи, по-разному объясняя отказ Керкегора от вступления в брак (среди версий называются эпилепсия, считавшаяся в те времена препятствием для семейного союза²³; импотенция²⁴; неизлечимая меланхолия, или депрессия²⁵; и даже наследственное венерическое заболевание²⁶), сходятся на том, что это решение было сознательным выбором человека, решившего без остатка посвятить себя размышлениям о Боге и своей судьбе²⁷.

²¹ JJ:115 // SKS, bd. 18, s. 177.

²² Garff J. Regines gåde: Historien om Kierkegaards forlovede og Schlegels hustrus. Kbh., 2013, s. 302.

²³ Billeskov Jansen F.J. Kierkegaard: introduktion til Søren Kierkegaards liv og tæker. Rhodos, 1992.

²⁴ Brandes G. Op. cit., S. 312.

²⁵ Роде П.П. Цит. соч., с. 27.

²⁶ Garff J. SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi. Kbh., 2000.

²⁷ Ср. вывод, сделанный Йоакимом Гарффом при анализе писем Керкегора к

Керкегор, несомненно, переживал присутствие Бога почти на телесном уровне²⁸, и как писательский дар, и как семейное заветие. Во всяком случае, он жил с библейским ощущением, что всем, что он имеет, и всем, что из себя представляет, человек обязан Богу, и он должен до конца жизни отдавать свой долг только Ему.

Регине Ольсен: «<...> В силу своих эстетических свойств письма дают понять, что их автору уготовано стать писателем, но не мужем. Поэтому в действительности они являются прощальными письмами, грандиозным упражнением в мастерстве не прямой коммуникации: с невероятной осторожностью и использованием полного арсенала самых утонченных языковых нюансов письма заставляют Регину осознать, что мужчина, который поет ей хвалы от письма к письму, уже давно исчез из ее жизни, потому что он утрачивает себя в воспоминаниях о ней. И поэтому он совершенно не подходит для семейной жизни. Действительно, воспоминания, из которых фантазия черпает свою жизнь, являются также источником смерти, разделяющей влюбленных. Оглядываясь назад, Кьеркегор заявляет, что на следующий же день после того, как Регина сказала “да”, он осознал, что “совершил ошибку”». — Перевод цит. по: Йенсен М.Х. Хранительница любовного пламени: Регина Ольсен и Серен Кьеркегор [Рецензия на книгу Й. Гарффа «Тайна Регины: история невесты Кьеркегора и жены Шлегеля»] // Гефтер 06.05.2014 [gefter.ru/archive/12350].

²⁸ «Моя жизнь в целом так складывается, что я способен благодаря шипу в плоти (en Torn i Kjødet) достигнуть того, что мне и не снилось ни в каком сне. Но вопрос, который мне то тут, то там приходится ставить, если я еще могу опираться на свою наблюдательность, гласит: как возможно извлечь этот шип из плоти? Если бы это произошло, то я стал бы счастливее как смертное существо, но утратил бы себя в бесконечном. Да, шип в плоти все-таки в конечном счете все во мне разрушает, но тем легче я оказываюсь способен к прыжку в бесконечное» (NB 2:48 (1847) // SKS, bd. 20, s. 158). “En Torn i Kjøde” (в дневниках чаще “en Pæl i Kjødet” — то есть не просто шип, или острие, а острая терновая колючка, что точнее передает оригинальное “skolops te sarki”) — реминисценция библейского выражения “жало в плоти”, отсылающего к словам апостола Павла: «И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но [Господь] сказал мне: “довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи”. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2 Кор 12:7–9).

«О понятии иронии» (1841)

В сентябре 1841 г. Керкегор, к тому моменту уже кандидат теологии, представил теологическому факультету диссертацию *ad iura magistrī artium* «О понятии иронии, с постоянной отсылкой к Сократу». Диссертация, написанная на датском языке (что было новшеством для того времени), защищалась, как требовала традиция, на латыни. Тогда же Керкегор завершил обучение в пасторской семинарии и прочел несколько проповедей в церкви Хольмен.

Первая научная работа Керкегора выросла из его интереса к истокам понятия субъективности. В ней было по-прежнему ощутимо влияние гегельянства — уже в самом определении иронии Керкегор следовал за Гегелем (*Hegelius in ironia describenda modo ad recentiore non ita ad veterem attendit*), который заявлял, что «диалектика... допускает истинность того, что непосредственно принимается за истинное, но лишь для того, чтобы дать выявиться тому внутреннему разрушению, которое содержится в этих же самых допущениях, и мы можем это назвать всеобщей мировой иронией»²⁹. Истоки ее силы, продолжал Керкегор мысль Гегеля, — абсолютное положение человека в мире, его несвязанность и в то же время абсолютная зависимость от конечного. Иными словами, ирония — это взрыв, происходящий от столкновения того, что в терминах того времени именовалось «природой» и «свободой». В этом смысле ирония, по Керкегору, и есть собственное «...*определение субъективности*. В иронии субъект *негативно свободен*; действительности, которая должна наполнить его содержанием, не существует, он свободен от тех уз, которыми связывает субъекта данная действительность; но он негативно свободен, а потому неустойчив, и положение его зыбко, так как ничто его не держит. Именно эта свобода, эти неустойчивость и зыбкость вдохновляют иронизирующего, он опьянен безграничностью выбора, и если он нуж-

²⁹ Рус. пер.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии в 3 кн. СПб., 1994, кн. 2, сс. 45–46.

дается в утешении по поводу потери того, что отмирает, он может найти его во множестве открывающихся перед ним возможностей. Но иронизирующий не отдается во власть этого вдохновения, он преисполнен лишь разрушительного вдохновения»³⁰.

Романтики объявили идею бесконечности — выросшую в недрах христианства — своим творческим принципом, принципом созидания духовной действительности. В нигилизме они расслышали не уничтожение реальности, а, наоборот, ее произведение, действие продуктивной мощи воображения. Тем самым совершенно незначительным, замечал Керкегор, объявлялось и историческое (фактическое), и вероучительное содержание христианства — обе эти стороны оказывались в подчинении у поэтического произвола фантазии. Автор противопоставлял этому, устаревшему в его глазах, воззрению более современное — и чтобы подтвердить свою собственную приверженность гегельянству, и чтобы отделить себя от романтиков, чье понимание иронии (подразумевались, прежде всего, Фридрих Шлегель и Людвиг Тик), породило «чрезмерную, экзальтированную субъективность»³¹.

Что касается истоков понятия субъективности, коренящихся в иронии Сократа, то Керкегор решил прояснить их, предложив собственное решение. В отличие от широко распространенной в те времена концепции Тюбингенской школы, глава которой Фердинанд Кристиан Баур (1792–1860) настаивал на близкой аналогии между учениями Сократа и Иисуса Христа³² («Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus», 1837), Керкегор решил сделать акцент на различии между двумя принципами самопознания и, в конечном счете, понимания личности (Personlighed) — античным и христианским. Если Сократ, исповедуя принцип иронии, учил быть только независимым от мира («сократовское отношение к миру — непрестанное отсутствие отношения»; поэтому «ироническая личность Сократа — на деле лишь эскиз личности»),

³⁰ Kierkegaard S. Om Begrebet Ironi // SKS, bd. 1, s. 302; цит. в рус. пер. по: Киркегор С. О понятии иронии (отрывки) // Логос № 4, 1993, с. 178.

³¹ Цит. по: Там же, с. 186.

³² «Из всех детей Адама вне Израиля, кроме Сократа, нет никого, кто бы так близко подошел к истинному богу». — Баур Ф.К. Сократ и Христос. СПб., 1893, с. 3.

то в фигуре Христа Керкегор усмотрел возможность личности в ее подлинном размахе — держащей на себе мир в его «абсолютной реальности» (под каковой Керкегор понимал, в лютеранской традиции, прежде всего, «Его церковь, осознающую себя собранием членов Его тела»³³).

После защиты Керкегор в октябре 1841 г. уехал в Берлин и оставался там до марта 1842 г. Он записался на лекции Филиппа Конрада Маргейнеке (1780–1846) — издателя гегелевских лекций по философии религии, а также Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга (1775–1854), оказавшись в одной аудитории с Ф. Энгельсом, М. Бакуниным и А. Гумбольдтом³⁴. Лекции Шеллинга вызвали у Керкегора смешанные чувства. Конспекты и письма первых недель пребывания в Берлине отражают его радость от обещания Шеллинга вернуть философию к самим вещам, или действительности: «Действительность! — о, это слово, которое напоминает мне о моих собственных философских страданиях и мучениях!»³⁵ Однако постепенно радость сменилась другим настроением. Керкегора обескуражило стремление Шеллинга во что бы то ни стало противопоставить собственную новую философию гегельянству и преподнести себя в качестве творца новой мифологии, объединяющей в себе новаторски осмысленное христианство, натурфилософию и учение о человеке. Февральские записи Керкегора, отражающие скептическое восприятие этих притязаний, исполнены сарказма: «Шеллинг невыносимо пустословит... Я слишком стар, чтобы слушать лекции, а Шеллинг слишком стар, чтобы их читать. Все его учение о потенциях выдает крайнюю степень импотенции»³⁶.

³³ Kierkegaard S. Om Begrebet Ironi, s. 263f.

³⁴ См.: Гулыга А.В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 тт. М., 1987, т. 1, с. 8.

³⁵ Not. 8:33 // SKS, bd. 19, s. 235.

³⁶ Brev til P.C. Kierkegaard // SKS, bd. 28, s. 17.

«Или–или» (1843)

Кроме лекций в Берлинском университете, у Керкегора было еще одно важное дело — работа над новой книгой. Она вышла в свет в феврале 1843 г. под заголовком «Или–или» (полное название «Или–или. Фрагмент из жизни, изданный Виктором Эремитой. Часть первая, содержащая бумаги г-на А. Часть вторая, содержащая бумаги г-на В., а также письма к г-ну А.») и имела сложную и необычную композицию.

«Или–или», книга, по словам Георга Брандеса, «в совершенно новом жанре»³⁷, представляла собой не произведение, подчиненное одной сквозной идее, а два совершенно различных по духу послания — от лица «эстета» (в старых русских переводах — «эстетика») и от лица «этика», соединенных под одной обложкой и изданных вымышленным лицом. Повествование с сюжетной структурой («Дневник обольстителя») соседствовало в книге с трактатами в наукообразном стиле («Первая любовь»: рецензия на комедию Эжена Скриба в переводе Й.Л. Хейберга; «Непосредственные стадии эротического, или Музыкально-эротическое непосредственное введение»: разбор образов Дон Жуана и Фауста в литературе и искусстве) и манифестом эстетического жизневоззрения («Диалпсалмы»³⁸); нравоучения примерного семьянина («Равновесие между эстетическим и этическим началом в становлении личности», «Эстетическая значимость брака») — с религиозной проповедью, написанной от лица пастора («Ультиматум»); литературный вымысел — с моралистическим призывом считаться с реальной жизнью.

В этой необычной композиции отражалась «эстетская» установка большинства современников Керкегора — людей ранней индустриальной эпохи, для которых искусство из предмета отвлеченного любования превратилось в предмет утилитарного отно-

³⁷ Brandes G. Op. cit., S. 308.

³⁸ В русском переводе — «Афоризмы эстетика».

шения, а нравственность — в объект интеллектуальной игры. Тревожным символом современной религиозности стал для Кьеркегора не только «Несчастнейший»³⁹ (реплика на философскую концепцию «несчастливого сознания» у Гегеля), но и «дон-жуановский» и «фаустовский» типы личности. Однако Кьеркегору важно было не просто отозваться на социокультурный вызов постромантической эпохи, нарисовав разоблачительный портрет своего современника. Его в большей степени занимала этико-религиозная перспектива своего времени — сложные и запутанные пути, которым предстояло пройти христианству в век железных дорог, массового общества и тотального отчуждения. Но, чтобы начать разговор со своими современниками в этой перспективе, ему было необходимо подготовить почву для разговора — «стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти»⁴⁰, как он скажет позднее. Этим местом должна была стать человеческая личность, а установление сообщения с нею, научение речи, благодаря которой человек мог бы быть услышан в своем существовании (этот майевтический прием, заимствованный Кьеркегором у Сократа, он назовет «косвенным сообщением»), — подступом к нему.

С этого жеста начнется то, что в истории философии получит название «комплекса проблем, имя которому Кьеркегор». Так называлась статья одного из лучших датских кьеркегороведов XX века

³⁹ Название одного из разделов I части — обобщающий образ романтика и, возможно, автопортрет: «Его жизнь не знает никакого покоя и лишена всякого содержания, он чужд своему мгновению, чужд своему будущему, потому что он уже пережил будущее, чужд и прошедшему, потому что прошлое ещё не пришло <...> Ему нельзя состариться, так как он никогда не был молодым, так как он уже стар; в известном смысле ему нельзя и умереть, так как он ведь и не жил; в известном смысле ему нельзя и жить, так как он уже умер; он не может и любить, потому что любовь всегда — в настоящем, а у него нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего, и в то же время он — восприимчивая душа, и он ненавидит мир, только потому, что любит его; у него нет никакой страсти, не потому, что он чужд всякой страсти, но потому, что в одно и то же мгновение у него и противоположная страсть, у него нет времени ни на что, не потому, чтобы его время было занято чем-нибудь другим, а потому, что он совсем не знает времени; он бессилен, не потому, что лишён силы, а потому, что собственная сила обессиливает его». — С. Кьеркегор. Несчастнейший. СПб., 1991, сс. 15–17 (пер. Ю. Балтрушайтиса).

⁴⁰ NB 36:11 // SKS, bd. 26, s. 416.

Нильса Тульstrup (1955), в которой он, честно признаваясь, что не знает, как быть с керкегоровской многоликостью и неоднозначностью учения, искал выход из положения. И предлагал видеть в Керкегоре не отдельного мыслителя или автора учения, а «комплекс проблем»⁴¹, прежде всего — проблемы мысли, ищущей своего осуществления в диалоге писателя и его адресата. Иными словами — послания, принципиально зависимо от того, как оно услышано и истолковано.

«Или–или» подтверждает предположение Тульstrup. Мысль Керкегора в этой книге имеет очень определенную направленность. Она не только предметна, но и прицельна. Ее предмет и цели так или иначе определяются тем, что она постоянно обращена к читателю. И это заявление нужно понять правильно — то есть не только в том смысле, что Керкегор был большой полемист и многие его размышления были спровоцированы критикой. Под «своим читателем» Керкегор подразумевал другой род читателя, не критика и не рецензента — кого охраняет профессиональная принадлежность и кто обязан истолковывать, но не обязан понимать (делать своим).

Это — гегелевское в своих истоках ожидание, что мысль может свернуть горы («управлять духовной действительностью», говоря словами Гегеля), никак не отменяется тем фактом, что «Тот самый единственный (читатель)», *Hiin Enkelte*⁴², так и не ответил Керкегору и никак не проявил себя фактически. Но спросим, что подразумевал Керкегор под этим именем — *Единственного*, к какому читателю *весь* и во *всех* своих произведениях, даже самых отвлеченных, был обращен его призыв к собеседованию. Допустимо ли считать его адресата не вполне реальным человеком? Плодом того, как он понимал своё писательское призвание? Авторским самопредставлением? Вероятно, так и есть⁴³. Под адресатом Керке-

⁴¹ Thulstrup N. Problemkomplekset Kierkegaard // Det Danske Magasin tome 3 № 6, 1955 [англ. пер.: The Complex of Problems Called “Kierkegaard” // A Kierkegaard Critique. N.Y., 1962].

⁴² К которому, если верить «Двум назидательным беседам» 1843 года, Керкегор обращал все свои послания. — См.: Kierkegaard S. To opbyggelige Taler (1843) // SKS, bd. 5, s. 13.

⁴³ «Керкегоровский псевдоним, — отмечал Люис Мэкки, — это не воображаемое лицо, которое изобретает автор с художественной целью, не *nom de*

гора мы бы предложили разуть, в первую очередь, пишущего, т.е. читателя в цветаевском смысле («чтение есть соучастие в творчестве»). Или, может быть, читателя как проекцию того, кто сам не вполне ощущает себя в границах своей личности, когда пишет. И, как Керкегор, по его признанию, чувствует, что живет, только когда пишет⁴⁴, то есть выходит за пределы своей индивидуальности и перерождается в своего героя, не переставая быть при этом писателем, то есть автором.

Тем внимательней эстетическое измерение коммуникации заставляло его присматриваться к диалектике собственного характера «эстетика», в котором отвлеченный взгляд на жизнь сочетался с навязчивым стремлением к утонченным чувственным переживаниям. В стремлении разнообразить свои ощущения керкегоровский герой (он же — вымышленный автор и адресат его экзистенциального послания) дает волю собственной фантазии и видит в этом самоцель — насладиться своим умением представить самые обыденные моменты своей жизни как «эстетически-интересные» положения и ситуации («Дневник оболытителя»). Но, поданная в этической и исходной для Керкегора перспективе, эта установка обрекает его на бесконечный «севооборот» (заголовок предпоследнего раздела I части) разнообразных, но однотипных душев-

plume и не фиктивное имя, к которому он прибегает, дабы уберечь свою личность от угроз толпы. Когда Керкегор подписывал свои книги такими невозможными именами, как Йоханнес де Силенцио и Вигилий Хауниенсий, никто среди рассеянной копенгагенской толпы, питающейся слухами, ни минуты не колебался насчет происхождения этих книг. Но у Керкегора и была другая цель: ему была нужна не мистификация, а дистанция. В отказе отвечать за свои произведения он отвязывал их от своей личности, чтобы защитить ту свободу, которой были посвящены его сочинения, самой их формой» (Mackey L. Kierkegaard: A Kind of Poet. Philadelphia, 1971, p. 247). Система псевдонимов была также и предупреждением о том, что всё, им написанное, лишено однозначности, присущей научному высказыванию. Еще в 1920-е гг. Мартин Туст назвал вымышленных «авторов» Керкегора марионетками (см.: Thust M. Das Marionettentheater Søren Kierkegaards // Zeitwende № 11, 1925), служащими в его театре одной цели — быть глашатаями невозможного.

⁴⁴ Ср.: «Я хорошо себя чувствую лишь когда творю [producerer]. Тогда я забываю все житейские страдания и неприятности, всецело ухожу в свои мысли. Стоит же мне сделать перерыв хоть на несколько дней, и я болен, угнетен душою, голова моя тяжелеет. Такое неудержимое и неисчерпаемое влечение <...> чем объяснить это, как не призванием Божьим?..» — NB:108 // SKS, bd. 20, s. 83.

ных состояний. Боязнь пустоты и страх остаться наедине с самим собой проявляется в нем как отчаяние, которое, однако, по мысли Кьеркегора, следует внутренне принять ради более высокой цели («Равновесие между эстетическим и этическим началом...»). Этой целью должен стать разрыв порочного круга и «выбор самого себя» в преодолении страха перед тем смутным и ускользающим «Я», забвение которого лежит в основе отчаяния.

Мысля этику как учение о самой личности, а не о системе нравственных норм, Кьеркегор во II части «Или–или» передал слово другому герою по имени судья Вильхельм, продолжая, однако, свой собственный скрытый диалог с читателем. Для судьи личность — то, что создает из себя сам человек в акте выбора. Приняв свое отчаяние и тем самым превратив его из досаждающего переживания в осознанно избираемое, «истинное состояние отчаяния», человек готовит почву для поступка, «требующего серьезного напряжения и сосредоточения всех сил души»⁴⁵. Тем самым кьеркегоровский герой и адресат реализует принципиальное иное понятие личности, чем в романтических теориях с их пафосом творческого преобразования действительности. Заявляя: «Выбирая отчаяние, я выбираю абсолют, потому что абсолют — это я сам; я сам полагаю начало абсолюту, т. е. сам выражаю собою абсолют; иначе говоря: выбирая абсолют, я выбираю себя»⁴⁶, кьеркегоровский этик противопоставляет своё жизневоззрение художественным принципам, питающим позицию эстетика. В его этической концепции человеку отводится место не безусловного начала созидательной активности или, напротив, пассивного предмета ее приложения; человеческое существование мыслится им как поступок, который, реализуя то, что всегда уже есть (человеческую личность), не застрахован от отчаяния, то есть — от ошибок в выборе: «Если бы выбираемое не существовало, но становилось абсолютным лишь благодаря выбору, то я не выбирал бы, а творил, но я не творю, а лишь выбираю самого себя», — поясняет судья Вильхельм⁴⁷. И тем самым оставляет открытым во-

⁴⁵ Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994, с. 289 (пер. П.Г. Ганзена).

⁴⁶ Там же, с. 296.

⁴⁷ Там же, с. 298.

прос об экзистенциальных границах личности, или пределах ее свободы.

Керкегор предвидел, что его произведение, представляющее две экзистенциальные установки как равноправные позиции и предмет выбора, будет воспринято читателями в качестве занятой игры в духе первого «Диапсалма»: «Что такое поэт? — Несчастный, переживающий тяжкие душевные муки; вопли и стоны превращаются на его устах в дивную музыку. Его участь можно сравнить с участью людей, которых сжигали заживо на медленном огне в медном быке Фалариса: жертвы не могли потрясти слуха тирана своими воплями, звучащими для него сладкой музыкой. И люди толпятся вокруг поэта, повторяя: “Пой, пой еще!”, иначе говоря — пусть душа твоя терзается муками, лишь бы вопль, исходящий из твоих уст, по-прежнему волновал и услаждал нас своей дивной гармонией. Требование толпы поддерживают и критики: это верно, так и должно быть по законам эстетики! Критик, впрочем, — тот же поэт, только в сердце его нет таких страданий, а на устах — музыки»⁴⁸. К этому побуждали очевидные, нарочитые «неясности» книги. Читателю предлагалось самостоятельно решить, какими глазами читать, к примеру, «Дневник обольстителя» после трактатов по эстетике, пусть и не вполне академичных по стилю, — возможно, как дальнейшее, практическое развитие высказанных ранее художественных идей. А если читалось в обратной последовательности, то «Диапсалмы» могли предстать не более чем примером гипнотической мощи языка, сконцентрированной в бесконечном разговоре и делающей ненужным переход к действию (что подтверждает афоризм: «Философские учения о жизни зачастую так же обманывают, как вывески с надписью: “Стирка белья” на толкучке. Вздумай кто явиться сюда с бельем, он будет сильно разочарован, — вывеска выставлена для продажи»⁴⁹). Более того, Керкегор привнес интригу в эту неясность в анонимной заметке «Кто автор “Или-или”?» в газете «Фэзелэнет» от 27 февраля 1843 г. через неделю после публикации, подогрев читательский интерес к книге.

⁴⁸ Там же, с. 15.

⁴⁹ Там же, с. 41.

«Вы и представить себе не можете, какую она вызвала сенсацию, — писал друг Хансу Кристиану Андерсену, который на тот момент находился в Париже. — Я думаю, ни одна книга не вызвала такого ажиотажа среди читающей публики со времен публикации “Исповеди” Руссо». А племянник Керкегора Хенрик отметил: «Довольно странно было для сбежавшего злодея, порвавшего со своей возлюбленной в Копенгагене, засесть в отеле в Берлине, наперекор зимней стуже, артриту и бессоннице, чтобы работать и напряженно, и неистово над книгой — во славу брака»⁵⁰.

Но собственный замысел Керкегора выходил далеко за рамки литературной игры. Принимая писательство как свою судьбу и вполне отдавая себе отчет о последствиях сближения богословия с литературой, с одной стороны, и с журналистикой — с другой, он продолжал решать для себя вопросы, поставленные еще в магистерской диссертации «О понятии иронии». В частности — как может писатель, в распоряжении которого — только фантазия, выйти за пределы своей субъективности и отважиться сообщить публике религиозные истины? С другой стороны, чего стоят религиозные истины, если не уяснено, как их сообщить другому человеку и кто он — адресат религиозного сообщения? То, что эти вопросы носили не отвлеченный характер, подтверждает позднейшая неопубликованная запись: «Когда я приступил к «Или–или» <...>, потенциально я был под таким глубоким влиянием религиозного, как никогда раньше <...> Религиозно я был почти в монастыре, каковое убеждение, собственно, и было положено в основу псевдонима: Виктор — Эремита [отшельник]»⁵¹. В то же время, явным подтверждением этой настроенности стали «Две назидательные речи» (в жанре комментария к Гал 3:23–29 и Иак 1:17–21), опубликованные под своим именем и вышедшие в свет в мае того же года.

Настрой на религиозное одиночество подтверждал заключительный раздел «Или–или», носивший название «Ультиматум» и показывавший попытку Керкегора поставить под вопрос претензии эстетики и этики на абсолютное господство. Нарочитой выне-

⁵⁰ Йенсен М.Х. Цит. соч. — Гефтер. 06.05.2014 // gefter.ru/archive/12350.

⁵¹ Kierkegaard S. Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed // SKS, bd. 16, s. 20.

сенностью религиозной тематики почти за пределы книги (Керкегор рассчитывал лишь на тех, кто, всерьез осилив восьмисотстраничное послание, воспримет и тайный авторский замысел) он поднимал не менее важные вопросы, чем основное содержание его труда: чем будет христианство в XIX веке — одной из разновидностей новой мифологии, как мечтал Шеллинг? Нового образного мышления? Или, может быть, государственного, социального? Или новой философией искусства (мы сегодня скажем: идеологией) под видом правды? Да и можно ли очистить христианство от мифологии⁵²?

Лейтмотив «перед Богом мы всегда не правы» давал понять, что в век девальвации образа и слова истину христианства невозможно утвердить прямо, как некое фактическое положение дел (не будем забывать, что требование проверки религиозного содержания на фактичность, с одной стороны, и религиозного высказывания на соответствие законам строгой логики — с другой, было новым культурным фундаментом эпохи. О том, что Керкегор жил в век позитивизма — логических нововведений Дж.С. Милля, социальных и религиозных реформаторских идей Конта и открытий Чарльза Дарвина — как и в век «утраты середины» в искусстве, разговор ниже). Эстетические импликации «Или–или» подвели к мысли: законы естественной теологии бесповоротно утратили свою силу; уникальность образа не дается от природы и не передается средствами традиционного мимесиса. Но большой художник и христианский мыслитель способны протянуть руку друг другу — и притом иначе, чем это представляется романтикам: через иронию, в беспредельности религиозного воображения. Новый союз искусства и религии строится на другом допущении — что перцептивный подход к образу уходит в прошлое, сила образа утверждается лишь собственным сверхусилием воспринимающего.

Нуждается в проверке, насколько керкегоровская идея становления христианином через писательство и вовлечения читателя в

⁵² Их нераздельность составляла подход к религии, весьма распространенный в ту эпоху. В Дании его представлял Николай Фредерик Северин Грундтвиг (1783–1872), священник, переводчик «Беовульфа», просветитель, после 1848 г. — влиятельная политическая фигура.

христианство через чтение (т.е. идея, что христианство может быть «написано» заново) — гегелевского происхождения: христианство творится духом, разумом, мыслью людей. Но на данную литературу возможность дать слово вере Кьеркегор намекает повсеместно — и говорит об этом ясно в произведениях, опубликованных после «Или–или»⁵³.

Во всяком случае, очевидно, что уже к моменту выхода первой большой книги Кьеркегор был убежден в родстве литературы и религии, но лишь с той поправкой, что религиозное высказывание — это высказывание косвенное. Оно относится не к фактам и не описывает реалистическое положение дел; оно активизирует внутренние энергии адресата. Читатель, соответственно, должен быть вовлечен в то, что говорится.

Лейтмотив «перед Богом мы всегда не правы», обращенный в равной мере к этику и эстетике, не призывал просто согласиться с этим утверждением. Эти слова намекали на обратное — религиозную правоту человека перед Богом, которую он может обрести, если задумается о неистинности любой мировоззренческой правды, отстаиваемой им перед другим человеком, примет свое одиночество, растерянность и страх остаться с пустыми руками и не побоятся абсолютно вверить себя Богу⁵⁴. Проблема состоит в том, как передать этот опыт посредством религиозного — косвенного сообщения.

⁵³ Ср., например, характеристику трактата «Философские крохи» во «Взгляде на некоторые примеры в современной датской литературе» из «Заключительного ненаучного послесловия»: трактат — результат «...изобретательной дерзости (которая попросту выдумывает [digter] христианство)» // см.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005, с. 298. Ср. также признание позднего Кьеркегора: «Содержание этой маленькой книжки [имеется в виду «Точка зрения на мою писательскую деятельность», опубликовано посмертно в 1859. — *Авт.*] следующее: что я поистине представляю собой как писатель — что я всегда был и остаюсь религиозным писателем и вся моя писательская деятельность принадлежит к христианству, к проблеме: стать христианином...» — S. Kierkegaard. Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed // SKS, bd. 16, s. 11.

⁵⁴ См.: Кьеркегор С. Или–или. СПб., 2011, сс. 822–823 (пер. С.А. Исаева).

«Повторение» (1843)

Вскоре после возвращения в Копенгаген, в праздник Пасхи 1843 г., Керкегор повстречал Регину Ольсен в церкви; обмен взглядами с ней и ее дружески обнадеживающий кивок оказали на него такое сильное воздействие, что он в смятении чувств опять покинул Копенгаген и отправился в Берлин. Там он пробыл с мая по июнь 1843 г. Ответом на «знак» Регины Ольсен стали философская повесть «Повторение», написанная за два с небольшим месяца, а также «Три назидательные беседы» и первый вариант трактата «Страх и трепет». Впоследствии эти три произведения вышли в один день, 16 октября 1843 г.

В автобиографической новелле «Повторение» (изданной под псевдонимом Константин Констанций) герой, безымянный молодой человек, захвачен поиском смысла выпавшего на его долю несчастья — любви, которая не может выразить себя в браке и которую герой воспринимает как кару. Движимый страстным желанием знать, в чем его вина, он мысленно переносит себя на место ветхозаветного Иова, сумевшего отстоять свою невиновность перед Богом и тем самым заслужившего «повторения», т. е. возвращения всех тех богатств, которыми он владел. «Иову было от чего прийти в отчаяние, лишиться рассудка или обессилеть, со всем опуститься и сдаться на милость Карающего. Но нет, он твердо уперся! Его уверенность — своего рода паспорт, с которым он готов уйти от мира и людей, своего рода документ, аннулированный всеми, но дорогой и нужный ему, за который он крепко держится»⁵⁵. Герой же, вдохновляемый примером Иова, вознаграждается обретением веры. В письмах к своему поверенному, Константину Констанцию (псевдоним, который олицетворяет принцип постоянства и противопоставляется метаниям главного героя, жизненно заинтересованного в прорыве к новому экзистенциальному состоянию), он пытается раскрыть таинственную связь меж-

⁵⁵ Керкегор С. Повторение. М., 2008, с. 113.

ду выпавшими на его долю и, казалось бы, необоримыми испытаниями, Божьей волей и волей человека через понятие примирения.

Как и в «Или–или», необычной структурой «Повторения» Керкегор стремился разрушить общепринятое представление о литературном произведении. По мнению Оге Хенриксена⁵⁶, Керкегор создал многожанровый текст, стоящий на пересечении философского трактата, психологического исследования и религиозной проповеди, дабы исключить возможность сведения написанного к какому бы то ни было однозначному истолкованию. Это было мотивировано, прежде всего, тем, что книга, изданная для широкой публики, предназначалась при этом для Niin Enkelte, «одного-единственного читателя» — Регины Ольсен⁵⁷. Даже рискуя упустить аудиторию и замкнуться в говорении с самим собой, Керкегору, «идеалисту от литературы»⁵⁸, необходимо было вложить в понятие повторения множество важных для него на тот момент смыслов. Философский, или гносеологический, — представляющий религиозную веру как особый вид знания, который постигает смысл происходящего не дискурсивно, а интуитивно и целостно (по свидетельству черновиков новеллы, керкегоровская трактовка «повторения» как частного случая общепсихологической проблемы понимания отражала интерес Керкегора к кантовскому анализу рассудка как способности гарантировать связный, или «тот же самый» опыт. Эта трактовка предлагалась Керкегором в пикку гегелевскому концепту понимания как «опосредствования», неизменным адвокатом которого выступал Й.Л. Хейберг). Кроме того, в «повторении» Керкегор видел разрешение вопроса о человеке как существе, соединяющем сингулярное (единичное) и общее — неповторимом в своем индивидуальном опыте, но способном осмыслить его лишь рядом с другим лицом. Психологический,

⁵⁶ Henriksen Aa. Kierkegaards romaner. Kbh., 1954, s. 36f. См. также: Стюарт Дж. «Повторение» как художественное, богословское, психологическое и философское произведение // Керкегор С. Повторение, сс. 5–10.

⁵⁷ Henriksen Aa. Op. cit., s. 35; см. также: Lowrie W. A Short Life of Kierkegaard. Princeton, 1942, p. 150ff.

⁵⁸ Там же. Ср. также: «Я принадлежу идее. Она манит меня, и я следую за нею, она обещает свидание, и я жду ее дни и ночи... Заслышав зов идеи, я бросаю все, или, вернее, мне нечего бросать, некому изменять, я никого не огорчаю своею верностью идее, и сам не испытываю огорчения, причиняя огорчение кому-нибудь». — Керкегор С. Повторение, с. 127.

или биографический, смысл понятия повторения подразумевал повторение того, что уже сказано, и был обращен к Регине Ольсен с просьбой еще раз вернуться к осмыслению причин разрыва и на этот раз простить его (см. многочисленные дневниковые записи 1843 г. и поздней). Эстетический — прояснял данную человеку страсть к удвоению мира, которая проявляется в искусстве, образном мышлении. Этический смысл — раскрывал понятие совести как повторного переживания («возвращения») к совершенному поступку и принятия его в качестве нравственной проблемы, утверждения в ином онтологическом качестве. Религиозный смысл — проверял внутренние потенции «слова, ставшего плотью», или веры в то, что замысел Бога о человеческой жизни будет угадан (и оправдан) писателем⁵⁹. Другой религиозный аспект «повторения» (развитый в поздних произведениях) заключал догадку, что современное христианство оправдано не делами и даже не верою, а страданием — перенесенным, а не содеянным. Очевидно, что этот замысел позднего Керкегора — идти в исповедовании христианства не путем святости, или уподобления Богу, а путем мученичества как прямого подражания Христу, — родился в месяцы работы над «Повторением». Был и третий религиозный аспект повторения, опирающийся на прочтение «Книги Иова». Он заключался в «получении назад» отобранных у праведника богатств — и в смысле дарования утешения в писательстве, и в противоположном смысле восстановления способности к браку и возвращения невесты (ср. позднейшую дневниковую запись: «Моё собственное отношение к Богу — это, по сути, воспроизведение моих отношений с нею»⁶⁰) (*См.: Приложение I, Тема IV*).

Жизнь добавила свои коррективы в литературные замыслы о «повторении». Самоубийство юноши — первоначальный план

⁵⁹ Добавим к этому еще одно возможное толкование — предложенное в Джоном Капуто в его известной книге «Радикальная герменевтика: повтор, деконструкция и герменевтический проект» (1987). Капуто, читающий Керкегора в контексте литературной теории Жака Деррида, предлагает видеть в незавершенности «Повторения» собственный керкегоровский литературный прием — пробиться к своему «единственному» читателю через развенчание метафизической иллюзии целостности и завершенности нарратива. — Caputo J.D. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis, 1987, pp. 21–26.

⁶⁰ NB 12:105 // SKS, bd. 22, s. 201.

финала «Повторения»⁶¹ — был поспешно изменен после того, как в июле 1843 г. Керкегору стало известно о помолвке Регины Ольсен с Йоханом Фредериком Шлегелем. Согласно новому сюжету, девушка могла бы вернуться к герою исключительно силой абсурда, наперекор которому совершается движение религиозной веры; эта возможность, намеченная в «Повторении», была развита в трактате «Страх и трепет».

⁶¹ Pap. В 97, 5–6 (войдет в SKS как G ms.1.1 и G ms.1.2 — черновики «Повторения»).

«Страх и трепет» (1843)

В лирическом переложении ветхозаветного сюжета о жертвоприношении Авраама (Быт 22:1–19) Кьеркегор представил движение веры, ставящей преданность Богу выше, чем любовь к своему сыну, как возможность, открытую каждому. При этом писателю, как обычно, соотносившему себя со своим героем, было важно раскрыть беспримерность его подвига, поскольку решение Авраама пожертвовать сыном было принято не ради сообщества или какой-либо понятной людям цели, а в силу бесконечного смирения и любви к Богу. Если разбираемые в трактате поступки так называемых «трагических героев», среди которых Кьеркегор выделял Агамемнона (намеревающегося принести в жертву богам свою дочь Ифигению, согласно сюжету «Ифигении в Авлиде» Софокла) и Иеффайя (исполнившего данный Богу обет и пожертвовавшего дочерью ради победы над аммонитянами — см. Суд 11:31), обсуждались как примеры возможных нравственных оценок, то решение Авраама, принимаемое в ситуации один на один с Богом, Кьеркегор изобразил и продумал именно в его непостижимости и невыразимости для этического взгляда.

Противоречие между невозможностью войти в положение Авраама и коммуникационными возможностями речи (Кьеркегор мыслил язык как средство сообщения: «Облегчение речи заключено в том, что она переводит меня во всеобщее», тогда как «Авраама не постигнет ни один поэт»⁶²; с этим связан псевдоним Кьеркегора — Йоханнес де Силенцио, т. е. Умалчивающий) писатель использовал ради создания особого нарратива. Он применил его в композиции зачина произведения, которое начиналось с главы «Настройка» [«Stemning»]. С помощью этого нарратива он изобразил состояние своего героя так, как если бы читатель, прослеживая путь Авраама на гору Мориа, мысленно проделывал этот путь вместе с ним⁶³.

⁶² Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 2010, с. 114.

⁶³ Вот как объясняет это выстраивание В.А. Подорога: «Как остановить превращение священного текста из события в нейтральный элемент исторического повествования? Кьеркегор находит выход: подобно искусному режиссеру, он

Вовлечь читателя в нужное настроение было для Кьеркегора экзистенциальной задачей, объединяющей автора и его адресат в едином замысле. Исследователи расходятся в оценке этого намерения. П.П. Гайденко, видя в кьеркегоровском прочтении деяния Авраама попытку уравнивать добро и зло, святого и преступника, выводит «демонический эстетизм» Кьеркегора не из библейской, а из литературной новоевропейской традиции, связанной с образами Дон Жуана и Фауста — и развитой в «Дневнике оболыстителя»⁶⁴. В.А. Подорога, напротив, считая Кьеркегора художником особого рода («Письмо становится не просто чем-то большим, чем сама реальность, оно производит реальность. Жизнь движется в пространстве письма, это пространство и есть пространство Innerlichkeit»⁶⁵), оправдывает стремление Кьеркегора вовлечь читателя в художественно-риторическое предприятие, лишённое малейшего налета идеологии: «от читателя требуется <...> готовность к экзистенциальному действию, которая звучит в вопросе: как стать Авраамом? <...> Кьеркегором делается уточнение, что в этико-религиозной сфере

монтирует четыре наплывающих друг на друга кадры. Его цель предельно замедлить скорость эпического чтения и показать, что она поддерживается нейтральностью абсолютной дистанции. Читатель, не замечающий разрывов в повествовании, может в конечном итоге свести испытание Авраама к простому информационному событию или историческому мифу, лишённому религиозного содержания <...>. Как только мы благодаря Кьеркегору замедлим чтение, прибегая к технике “стоп-кадра”, эпическое движение чтения прерывается. Что это за странное путешествие, которое совершает Авраам, в какой стране, “месте” и в какое время оно происходит? Вопрос задан, и все эпические элементы, которые поддерживали историю Авраама, распадаются, образуя дыры в нарративном плане, тут же заполняемые чудесным, таинственным, невозможным, “потрясающим душу и плоть”. Нельзя определить пространственные и временные границы путешествия Авраама, — их просто нет. Его странствие — это безмолвные шаги через неопределённость, предварительность, задержанное дыхание, процесс, лишённый настоящего и представляющий собой ничем не заполненную длительность (при всем том измеренную в “три дня”) между прошлым и настоящим. Ветхозаветное событие не имеет ни места, ни времени в истории, оно там никогда не свершалось. Свершаться же оно не перестает в той особой, экзистенциальной длительности, которая связывает нас с рыцарем веры Авраамом». — Подорога В.А. Авраам в земле Мориа. Сёрен Кьеркегор // Он же. Выражение и смысл. М., 1995, сс. 52–55.

⁶⁴ Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сёрена Кьеркегора // Она же. Прорыв к трансцендентному. М., 1997, с. 204 сл.

⁶⁵ Подорога В.А. Цит. соч., с. 121.

акцент всегда падает на “как”. Не “что”, а только это “как” — форма выражения — способно приблизить читающего к чистому переживанию события веры»⁶⁶.

Керкегор ставит в трактате и теоретические вопросы, среди которых — «Существует ли телеологическое устранение этического?» и «Существует ли абсолютный долг перед Богом?» Йоханнес де Силенцио, намеренно умалчивая о внутреннем состоянии человека, решившегося исполнить страшный божественный приказ, открывает для себя новый, парадоксальный смысл акта веры: вырывая человека из межчеловеческих отношений, оставить его в рамках общечеловеческого — но на особом положении. Это положение предлагает читателю новый взгляд на себя: верующий — всегда исключителен, он уже не привычно «такой, как все»; отныне он — «именно этот и никто другой», или, как говорит Керкегор, единичный, единственный: «Вера как раз и есть тот парадокс, что единичный индивид стоит выше всеобщего, хотя при этом стоит заметить, что движение повторяется, и, побывав во всеобщем, единичный индивид теперь пребывает отдельно и стоит выше всеобщего. И если это не вера, значит, Авраам погиб, значит, веры никогда не было в этом мире, именно потому, что она всегда там была»⁶⁷ (*См.: Приложение I, Тема V*).

Рыцарь веры непостижим, неподражаем, единичен, сжимается до неуловимой точки при попытке увидеть его со стороны, его странствие в пустынной местности — «это безмолвные шаги через неопределенность». Славословить Авраама — обречь себя (и Керкегор это знает это как никто другой) на болтовню. Но, заявляя: «Авраама не постигнет ни один поэт», он выбирает, вопреки смыслу псевдонима, не молчание, а прояснение абсурда — пространства, где пребывает Авраам и где не передается звук, замирают процедуры речи и смысла (и которое, как хорошо знает писатель, и наводняет первым делом благочестивая, не терпящая молчания болтовня). Продуктивные и негативные последствия абсурда становятся темой Керкегора.

⁶⁶ Там же, с. 42.

⁶⁷ Кьеркегор С. Страх и трепет, с. 51.

Он пробует (как обращает внимание В.В. Бибихин) различить две пустыни: Авраама, цепляющегося в последней надежде за Бога, и современного человека, рассчитывающего только на себя в собственном самопреодолении. Два одиночества описывают разные ситуации и разные реакции на пустоту, но исходно, подозревает Кьеркегор, у них один онтологический корень — выброшенность из рая.

«Понятие страха» (1844)

В трактате «Понятие страха. Простое, психологически намеченное размышление в направлении догматической проблемы первородного греха» (вышедшем в свет 17 июня 1844 г. под псевдонимом Вигилий Хауниенсий, т. е. Копенгагенский Страж) он восстанавливает психологический контекст догмата о первородном грехе Адама (Быт 3). У него есть своя интерпретация причин грехопадения и рождения свободы.

Ключевым концептом трактата стало слово «Angest», которое означало не обыденное чувство страха перед чем-то предметным, а беспричинный цепенящий ужас непонятного происхождения, завладевающий человеком целиком и, очевидно, имеющий прямое отношение к человеческой природе. Неизбывная тревожность, сопровождавшая Керкегора с юных лет, и ощущение родового проклятья, преследовавшего его семью, тоже давали повод к размышлению о природе страха.

Тотальность этого состояния, каким его изобразил Керкегор, наметила новое видение человека, закрепившееся, через немецкое понятие «Angst», в европейской мысли XX в. (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр). Феноменология и экзистенциальная философия, подхватив открытие Керкегора, стали трактовать «ужас» как перспективу ничто, в которую всегда уже водвинуто человеческое существование и которой оно тем самым контрастно определяется — прежде всего, в своей способности иметь дело с миром, с сущим как таковым⁶⁸. После этих публикаций за словом «Angst» закрепилось вполне определенное значение⁶⁹. Между тем сам Кер-

⁶⁸ См., напр.: Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Он же. Время и бытие. М., 1993, с. 20сл.

⁶⁹ Сложившуюся традицию надо учитывать при работе и с русским Керкегором, чтобы избежать неувязок вроде следующей: «...Понятие страха <...> совершенно отлично от боязни и подобных понятий, которые вступают в отношение с чем-то определенным: в противоположность этому страх является действительностью свободы как возможность для возможности. У животного невозможно обнаружить страх (? — авт.) именно потому, что оно в своей природности не определено как дух». — Кьеркегор С. Понятие страха // Он же. Страх и трепет. М., 2010, сс. 158–159.

кегор исходил не из онтологической, а из психологической трактовки Angst как изменчивого, «диалектического» переживания, предшествующего рождению свободы. Он расценивал тревогу не как соматический или физиологический (по представлениям того времени) недуг, а как проблему, которая может быть морально и религиозно предъявлена человеку в перспективе *преодоления* тревоги.

Эта перспектива имела для Кьеркегора решающее значение, потому что душеспасительные, практические доводы для него здесь были весомее философских. Он искал корни тревоги. И находил, что причиной, обусловившей «рождение» экзистенции — понятой в данном случае как осознание конечности существования, является первородный грех (См.: *Приложение I, Тема VI*). Сравнивая тревогу с состоянием сна, то есть чистой пассивности, бессознательности, Кьеркегор показывал, что грехопадение первого человека, Адама, уже было подготовлено этим состоянием в силу психологической невыносимости неведения: «В этом состоянии царствует мир и покой; однако в то же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако же, не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет ничего, с чем можно было бы бороться. Но что же это тогда? Ничто. Но какое же воздействие имеет ничто? Оно порождает страх. Такова глубокая таинственность невинности: она одновременно является страхом. В грезах дух отражает свою собственную действительность, однако эта действительность есть ничто, но это ничто постоянно видит невинность вне самого себя»⁷⁰. В невинности Адама Кьеркегор усмотрел основание всех будущих драматических судеб экзистенции, объясняемых изначальной причастностью первого человека к ничто, из которого он создан и которая продолжает существовать в человеческом роде как грех. Поэтому в той же «ничтожности» греха Кьеркегор предложил увидеть «возможность свободы»⁷¹, то есть преодоления греха, даруемую хри-

⁷⁰ Кьеркегор С. Цит. соч., с.158.

⁷¹ Там же, с. 242. «Страх — это возможность свободы, только такой страх абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает все конечное и обнаруживает его обманчивость <...> Тот, кто воспитывается страхом, — воспитывается возможностью, и только тот, кто воспитывается возможностью, воспитывается сообразно своей бесконечности. Поэтому возможность — тяжелейшая из всех категорий. <...> Однако для того чтобы индивид мог, таким образом, оказаться без-

стианством: если в ветхозаветные времена ужас перед ничто преодолевался страхом перед Богом, а в античности — бесстрашием перед необходимостью слепой судьбы, то категория вины, открытая христианством, способна «снять само понятие судьбы» и тем самым совладать с ужасом неведения силой веры, или зрячего вверения себя Богу. Эту мысль Керкегор, не отделявший богословие от психологии и демонологии (XX век сказал бы «характерологии»), подкреплял рассуждениями о понятии «демонического». «Демоническое» означало для него явное отрицание живого духа в себе и рядом с собой, упорство в незнании себя и неоткрытость для другого существа. «Демоническое — это несвобода, которая хотела бы отгородиться от всего <...> Это *закрытое* [det Indesluttede] и *несвободно открываемое*»⁷².

В «Понятии страха» были намечены темы, проясняющие, почему современная — гегелевская — философия не оставляет места человеку, растворяет экзистенцию в логическом и фатально упускает человеческое существование. Если с догматической точки зрения коррелятом ничто в сознании является грех, то с точки зрения метафизики и психологии грех не субстанциален и не имеет самостоятельной сути. Философия, особенно спекулятивная, может обойтись без категории греха, рассуждает Керкегор. Однако его неуловимость для разума и обеспечивает ему страшную повседневную действенность: переживанием тревоги человек хотя бы на секунду замещает дьявольскую пустоту мира, «ни к чему» своего отношения, смертную скуку — разновидность ничто.

условно и бесконечно воспитан возможностью, такой человек должен быть честен по отношению к этой возможности и должен иметь веру. Под верой я понимаю здесь то, что Гегель однажды и по-своему совершенно правильно называл внутренней уверенностью, которая превосхищает бесконечность. Когда с открытиями возможности обходятся честно, возможность обнаружит все конечные вещи, однако будет идеализировать их в форме бесконечности, она будет в страхе превозмогать индивида до тех пор, пока он снова не победит ее в предвосхищении веры <...>. Возьмите ученика возможности, поместите его посреди ютландской вересковой пустоши, где ничего не происходит и где величайшим событием будет то, что с шумом взлетит глухарь, — и он будет переживать все совершеннее, точнее, основательнее, чем тот, кто получает аплодисменты на всемирно-исторических подмостках, если этот последний не был воспитан возможностью». — Там же, сс. 277–281.

⁷² Там же, с. 243.

«Йоханнес Климакус,
или *De omnibus dubitandum est*» (1842)

В качестве другой повседневности, обозначающей промежуточное положение человека между бытием и ничто, Керкегор выделял сомнение, точнее то, что ему предшествует: обращение внимания, иначе говоря, интерес, «бытие-между». Тема «inter-esse» как условия принятия (сбывания) мира, предшествующего всякой возможности усомниться в нем, была продумана в трактате «Йоханнес Климакус, или *De omnibus dubitandum est*» (начатом в 1842 г. и оставшемся незавершенным).

Это был замысел книги о юноше, который захотел стать философом и для этого решил принять картезианское (и, как тогда казалось большинству, гегелевское, абсолютное) сомнение всерьез. Однако максима *De omnibus dubitandum* так же мало соответствовала намерениям героя, как и имя Иоанна Климакуса, которое Керкегор позаимствовал из учебника христианской этики⁷³. Юный Йоханнес последовал этой максиме совсем не в духе Декарта: не признавать истинным ничего, что не удостоверено мышлением, *cogito*, в качестве несомненного. *De omnibus dubitandum* означало для него решиться на такое доверие к мышлению, которое научило бы его стоять на земле, уходящей из-под ног: так прочитал он требование спекулятивной философии подвешивать любую определенность, не определенную самим мышлением.

Но у него получалось что-то совсем другое. Йоханнес видел, что нигилизм, пафос непринятия и критического противостояния проникает теперь даже в теологию, которая в стремительной эволюции в сторону позитивно-исторической дисциплины убеждает верить только тому, что поддается строгой перепроверке. Но на-

⁷³ De Wette W.M.L. *Lærebog i den christelige Sædelære*. Kbh., 1835. Первоначально образ византийского подвижника Иоанна Лествичника (VI–VII вв.) вызвал у Керкегора ассоциации с Гегелем: «Гегель — это Иоанн Климакус, который не штурмует небеса подобно гигантам — ставя гору на гору, — а восходит на них посредством своих силлогизмов». — DD:203 // SKS, bd. 17, s. 277.

блюдая, как действительность все больше и больше разменивается на суждения о ней, он вдруг заметил одну важную вещь: решение поставить действительность под вопрос ведь не на пустом месте принято. Так что же должно произойти, чтобы человек решил так видеть? В какое отношение ко *всему* должен он встать, чтобы суметь усомниться во всем? Ясно одно: в том, чтобы полнота картины вещей могла соответствовать широте его взгляда, должно участвовать все существо человека. Но в чем заключается это соответствие, как совершается то, что в европейской философии от века зовется истиной, осталось для него в смутных противоречивых догадках: «Сознание — это отношение к чему-то [Forholdet] и, тем самым, интерес, двойственность, безусловно и с двойным значением выраженная в самом слове “интерес” [interesse]. Поэтому всякое незаинтересованное знание (математика, эстетика, метафизика) — только допущение сомнения <...> Недоразумение считать, будто сомнение можно победить так называемым объективным мышлением. Сомнение — форма более высокая, чем любое объективное мышление, ибо оно допускает таковое, но включает в себе и нечто третье — интерес, или сознание <...> Современная философия хочет победить сомнение системой. Но даже если бы система и была абсолютно завершена, <...> это не преодолело бы сомнения — оно здесь только начиналось бы, потому что сомнение основано на интересе, а всякое систематическое знание не заинтересованно. Поэтому очевидно, что сомнение — это начало высшей формы существования [Tilværelse], потому что оно может иметь в качестве допущения все прочее»⁷⁴.

Повесть застопорилась, потому что вопросов сразу встало непомерно много. Но Кьеркегору удалось отыграть у спекулятивной философии один принципиальный момент: сомнение — это проверка того, что уже заранее и чаще всего незаметно для сознания признано существующим и может быть проверено лишь *post factum*. Сомнение основано не на том, чего нет, а на странном, двусмысленном участии в том, что есть. Для этого странного,

⁷⁴ Kierkegaard S. Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est // SKS, bd. 15, s. 57.

всеопережающего участия Керкегор долго не мог подобрать слова. В разгар работы над повестью он сделал в дневнике следующую запись: «Сомнение можно побороть не системой, а верой, так же как именно вера, а не что-либо другое, принесла сомнение в мир»⁷⁵.

⁷⁵ Pap. IV B 13, 18 (в SKS планируется как JC ms.1.3).

«Философские крохи» (1844)

Прямым поводом к написанию трактата («Философские крохи» вышли в свет 13 июня 1844 г. под псевдонимом Йоханнес Климакус) были труды Тюбингенской школы, предлагавшие спекулятивно-теологическое и антропологическое прочтение Нового Завета. Керкегор внимательно прочитал «Христианское вероучение в его историческом развитии и его противоречии современной науке» Давида Штрауса (1808–1874), но, судя по черновикам, его не взволновала эта концепция. Куда большее впечатление произвела на Керкегора «Сущность христианства» Людвиг Фейербаха (1804–1872). Он уловил скандальный посыл антропологической версии происхождения христианства и решил богословски его обыграть⁷⁶. Кроме того, в те годы он находился под впечатлением от статьи Г.Э. Лессинга «О доказательстве духа и силы» (1777), где Лессинг, используя различие Лейбница между истинами факта (случайные истины) и истинами разума (необходимые истины), выдвигает тезис, по которому случайное историческое событие не может служить доказательством суждений, основанных на чистом разуме. Прочитав Лессинга, Керкегор сделал в дневнике запись, которая станет эпиграфом к будущей книге. Она гласит: «Может ли историческое давать исходный пункт вечному сознанию; каким образом такой исходный пункт может представлять интерес более чем исторический; может ли вечное блаженство опираться на историческое знание?»⁷⁷

Популярная в те годы идея исторической обусловленности Священного Писания зазвучала у Керкегора в совершенно ино-родной своему времени трактовке. Возможность отнести к Но-

⁷⁶ Керкегор использует догадку Фейербаха и продолжит ее в «Философских крохах»: невыносимость идеи Богочеловека и желание заменить ее новой теологией, в которой человек займет место Бога, иными словами, уязвленность религией Откровения — важнейшее свидетельство истинности и жизнеспособности христианства. На это прочтение указывают, в частности, Pap. V B 9 (PS ms.2).

⁷⁷ Керкегор С. Философские крохи. М., 2009, с. 3.

вому Завету как к историческому источнику, заявленная тюбингенцами, т.е. предположение, что историческое знание может служить опорой для вечного блаженства (коль скоро наше спасение вверено тому, что является не более чем «историческим источником»), спровоцировала Керкегора на мысль, что и само человеческое существование — не случайный эпизод чьей-то частной жизни, а «место, чтобы Бог мог на него сойти»⁷⁸, или одно из имен исторической судьбы христианства. Тогда что значит быть христианином сегодня — быть не в соответствии с книжными, истолковываемыми представлениями о спасении, а в исторической действительности? Однако этот вопрос не столько убеждал Керкегора в правомочности проблематики Тюбингенской школы, принявшей за точку отсчета историческую обусловленность Писания, сколько позволял ему взглянуть с исторической точки зрения в само Пришествие и в веру в спасение.

Сопоставление, заимствованное Керкегором у Баура и ставшее уже традиционным для истории философии — учитель Сократ и учитель Христос, — писатель подал с позиции парадокса, ставящей под вопрос не оставшуюся в прошлом историческую действительность христианства («ученичество из первых рук»), а его внутреннюю («сократическую») возможность навечно ее сохранить. Керкегор представил христианство — в противоположность теориям истины, основанным на припоминании, — как весть о небывалом, вечно новую «мысль-проект». В рамках этого проекта вымышленная Керкегором экзистенциальная ситуация оставляла именно за учениками Христа решающее слово — быть или не быть встрече человека с Учителем и последовать ли за Ним, принимая Его учение.

Эта иная, «ненаучная» трактовка «историзма» Благой вести преподносила проблематику современного христианства не просто как историческую, но как историко-экзистенциальную проблему. Вымышленный нарратор книги Йоханнес Климакус, даже показывая готовность согласиться с выводами Тюбингенской школы о разночтениях и противоречиях в Евангелиях, настаивал на

⁷⁸ NB 36:11 // SKS, bd. 26, s. 416.

уточнении, которое должно изменить всю картину. Историчность Спасителя, утверждал он, — явление другого порядка, чем тот, который можно вывести из критического анализа Писаний. Историчность известия о вечном блаженстве — не следствие из исторической обусловленности источников, а само средоточие послания Богочеловека, предложившего этот парадокс человеку в качестве его религии. И, как в древние времена, когда спасение было не гарантированным приложением к новой социальной реальности, а личным мотивом каждого из участников общего дела, так и теперь, — доказывал нарратор «Философских крох», — приблизить Бога может лишь та же личная заинтересованность в спасении, какая двигала первыми поколениями.

«Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» (1846)

Произведение называлось так потому, что было задумано как итоговое: им Керкегор предполагал завершить писательскую деятельность и стать пастором. В этот момент ему казалось, что он уже сказал всё, что необходимо сказать своей будущей пастве. К 1846 году он издал восемь произведений под псевдонимом (включая «Предисловие», вышедшее в июне 1844 г. под псевдонимом Николаус Нотабене, и «Стадии на жизненном пути», вышедшие в апреле 1845 г. под псевдонимом Хиларий Бохбенер) и ряд сборников проповедей, «написанных правой рукой», как называл Керкегор произведения от собственного лица⁷⁹. Так что после нескольких лет ежедневного литературного труда он чувствовал себя подготовленным к священнической миссии и как христианин, и как практикующий проповедник и оратор.

В «Послесловии» (книга вышла в свет 27 февраля 1846 г. под прежним псевдонимом — Йоханнес Климакус) Керкегор предлагал увидеть в личной заинтересованности в спасении единственное условие действительности христианства. Но тема, которая больше подходила для проповеди, обрастала философскими проблемами, прежде всего — заинтересованности в собственном существовании [«*Interesseretheden i at existere*»].

«Единичный индивид», или «Единственный» [Den Enkelte] оставался главным адресатом его послания и в «Послесловии». Но теперь под этим выражением, впервые концептуально обоснованном в «Страхе и трепете», он подразумевал не «рыцаря веры» — социального отщепенца, противопоставившего себя «общему» из любви к Богу, а человека, увиденного вопреки своей эпохе не через абстракции «понятия», «природы» или «общества», а конкретного индивида, т. е. существующего [Den Existerende], который именно как существующий ищет своего спасения.

⁷⁹ Kierkegaard S. To opbyggelige Taler (1844) // SKS, bd. 5, s. 183.

Такая экзистенциальная трактовка христианства была, в известном смысле, подготовлена историзмом Гегеля, чья философия дала право последующему поколению мыслителей увидеть христианство как их собственное дело. В десятилетия, на которые пришлось писательская активность Керкегора, новые проекты реставрации христианства были уже не романтической утопией, а реальностью, воплощаемой научными школами и стоящим за ними государством (ср. напр., критическое замечание Шеллинга: «...легко заметить, что эта новая вышедшая из гегелевской философии религия нашла своих главных приверженцев в так называемой широкой публике»⁸⁰). Консервативные решения соседствовали с либеральными; опору в христианстве находили и первые стихийные попытки реализации социалистических идей. Даже и для академического подхода это представлялось делом ближайшего будущего — утвердить действительность Святого Духа в новом измерении, неуязвимом для просвещенческой и материалистической критики, и эта действительность успешно выстраивалась в трудах правогегельянцев, издателей гегелевских лекций (в частности, лекций по философии религии⁸¹) и близкой к ним Тюбингенской школы. Участниками такого строительства постепенно становились и близкий к Керкегору круг университетской философии, и вышедшие из него клирики Датской народной церкви.

Центральное место в «Послесловии» занимает полемика со спекулятивным пониманием христианства и его главным датским адептом пастором Х.Л. Мартенсенем. Существование, возмущает Керкегор датским гегельянцем, — не отвлеченная абстракция рационалистической философии. Оно субъективно и «патетично» в самом своем истоке. Существование — это специфическое единство, чья внутренняя противоречивость не поддается отвлеченному спекулятивному разрешению «с точки зрения вечности». «...Сама экзистенция есть не что иное, как разъединение [Adskillelse], препятствующее чисто логическому течению», — замечает он в черновых набросках к «Послесло-

⁸⁰ Шеллинг Ф.Й.В. Сочинения в 2 тт. М., 1989, т. 2, с. 526.

⁸¹ Подробней см.: Плотников Н.С. Дух и буква. К истории изданий Гегеля // Путь № 7, 1995, с. 288.

вию»⁸². Внутренняя логика экзистенции (здесь Кьеркегор разverteкает темы, намеченные в «Или–Или» и трактатах 1844 г.) — это логика выбора, решения, прыжка, т. е. прорыва плавности и непрерывности существования, который превращает жизнь из абстракции во внутреннее и единственное задание, данное человеку.

Кьеркегор не описывает экзистенцию с точки зрения фактичности; существование для него — «inter-esse» между жизнью и мыслью, временным и вечным⁸³. В страсти, то есть заинтересованности в своем бытии, реализуется конкретная связь человека и его целей.

Эта связь выстроена в трактате иерархически. Среди «пафосов» человеческого существования Кьеркегор различает высшую — чистую религиозную страсть (обозначенную в «Послесловии» как «религиозность В»: признание принципиальной несоизмеримости божественного и человеческого, утверждение приоритета вечной жизни перед временностью и конечностью существования); этико-религиозную страсть (или «религиозность А», для которой желание спасения не противоречит стремлению достичь временных жизненных целей), и эстетическую страсть, для которой спасение остается идеей, чуждой внутреннему опыту.

Эти ступени связаны между собой; экзистенция и есть сам переход между ними. Чтобы прояснить возможность перехода, Кьеркегор вводит метод «качественной диалектики абсолютного парадокса», удерживающей вместе непримиримое: веру — единственное средство избежать отчаяния — и абсолютную богооставленность, его неизбежное следствие. «Прыжок веры», на который указывал Кьеркегор в «Страхе и трепете» как на способ перехода от этической стадии к религиозной, также получает парадоксальное истолкование в «Послесловии»: будучи прыжком через пропасть, отделяющей человека от Бога, в момент своего осуществления прыжок по-прежнему остается закрыт для него. Реальностью человека по-прежнему остается конечность его существования, на фоне которой вера выглядит как невероятная авантюра, а ее предмет — как абсолютная недостоверность. В качестве категории,

⁸² Pap. VI B 98, 45, s. 185 (в SKS AE ms.22, 23).

⁸³ см.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005, с. 341.

акцентирующей несоизмеримость вечного и временного, Кьеркегор называет категорию юмора: если ирония, продуманная в ранних произведениях, служит переходной ступенью между эстетическим и этическим способом существования и является возможностью подчеркнуть конечность существования, то юмор оказывается средством постичь его религиозную бесконечность (*См.: Приложение I, Тема VI*). Веселая отстраненность от мира, вырастающая из ощущения бессмысленности чрезмерной заботы о земных предприятиях человека, для Кьеркегора не противоречит христианству; быть христианином означает для него перепоручать свою человеческую волю божественной и отстранять мир, бесстрашно и с улыбкой принимая свое одиночество, отщепенство, страдание.

«Послесловие» заострило и социальное измерение христианства — хотя в тексте Кьеркегор говорил об этом непрямо, учитывая свою постоянную задачу — сообщить религиозные истины человеку массового общества, которое на его глазах только складывается. Но на одну из черт новой социальной реальности книга указывает ясно: она обращена к индивиду, которым владеет идеология государства и объективированного христианства.

Истоки такого поворота в судьбе христианства коренятся, по Кьеркегору, в спекулятивном понимании Откровения. Получив умозрительный, культурный статус и в своей исторической действительности («*Christened*») отодвинув христианство подлинное («*Christendom*»), религия перестала сообщаться с душой человека, — тогда как ведь подлинная весть Христова — это прежде всего «экзистенциальное сообщение»⁸⁴. Глухоту современного человека не в силах пробить ни святость отдельных подвижников, ни массовая религиозная активность (ср. критику монашеского движения⁸⁵). Но и переложить дело спасения на других, будь то понтифик, монастырь или протестантская конгрегация, сегодня, по Кьеркегору, тоже невозможно. Выход — в Единственном. Обращаясь к одиночкам, лишенным настоящей религиозной опоры, Кьеркегор полагает, что кажущееся сейчас невозможным, неизведанным и нере-

⁸⁴ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие, с. 600.

⁸⁵ Там же, с. 581 сл.

альным — познание себя в своем существовании, — может вывести из этого тупика. По крайней мере, в собственных поисках он пошел по этому трудному пути — принять людское отщепенство и неверие не как изменчивое временное обстоятельство и даже не как заблуждение, которое можно исправить моральной проповедью, а как исторический вызов, вытекающий из сути самого христианства.

В центре размышлений Керкегора всегда стояла действительность христианства, и именно ее он оспаривал у датских правогельянцев. Рожденный в противовес им тезис «Послесловия» «Субъективность — истина»⁸⁶ заставил его пересмотреть картину религиозного спасения. Она получилась новаторски необычной: догматическое понятие «вечного блаженства» вменяется не идеальному образу человека, а человеку в истории — живому историческому лицу, чья страстная заинтересованность в спасении объявляется единственным звеном, скрепляющим вечное и временное.

На это можно возразить, что человек, допустим, и правда жизненно заинтересован в Боге как в «жизни подателе», «хлебе», о котором поэтому сказано «Тело Владычне... Огнь бо еси», в Боге как во всяком «bhājati» («богатстве») или, в Новое время, как в оправдании своего стремления к моральному благу. Но в подражании Христу какая жизненная необходимость? Ответ Керкегора, сводящий христианство к парадоксу и доступности для разума только в качестве парадокса, не отменяет остроты предъявленного ему возражения (См.: Приложение I, Тема VIII).

Не отменяет ее и довод, что Керкегор не всегда придерживается строгого философствования. Ключом к его пониманию экзистенции являются такие сильные душевные, или «патетические» состояния, как надежда, чаяние, религиозная страсть — всё то, что он собирательно именует «верой в возможное». Попытка *исправить* экзистенцию, предписывая ей предмет ее надежды, степень заинтересованности, силу веры или направление страсти — результат ориентации Керкегора на душеспасение, а не разбор понятия человека.

Как бы то ни было, заинтересованность субъекта в спасении, объявленная Керкегором единственным условием спасения, про-

⁸⁶ Там же, с. 206сл.

блематизировало, прежде всего, необходимость церковного общения. Ведь заинтересованность, не требующая внешних санкций, освобождает человека и от внутренней инквизиции, учит не доверяться чужому авторитету и даже святости. Желание спасения, подсказанное человеку его собственным беспримерным «внутренним» [Inderlighed], говорит с ним голосом его совести, вины, греха — тех судей, в чьем бытии невозможно усомниться. Если по спекулятивно-религиозным представлениям существование Бога можно доказать и, следовательно, оспорить, то экзистенциальная точка зрения освобождает человека от инстанций, учрежденных социальным и естественным порядком. Керкегор объявляет обманными все внешние формы религии, потому что вера, по его убеждению, не проявляется в человеке никакими знаками отличия: настоящий христианин пребывает не в «едином стаде», а в «субъективной изоляции»⁸⁷.

⁸⁷ Керкегор С. Заключительное ненаучное послесловие, с. 88.

«Две эпохи» (1846)

Но современное общество и есть конгломерат изолированных индивидов: вырождение христианства в идеологию было неизбежно. Этой догадке Керкегор решил дать ход в собственных размышлениях, а поводом для них стала новелла «Две эпохи», вышедшая из-под пера матери Й.Л. Хейберга писательницы Томазины Гюллембург-Эренсверд. В марте 1846 г. Керкегор опубликовал рецензию на эту книгу под названием «Две эпохи: эпоха революции и нынешняя эпоха»⁸⁸; текст был подписан его собственным именем, т.к. был заявлен как публицистический.

Азарт публициста и раньше проявлялся у Керкегора в религиозных «Назидательных беседах» и кратких журнальных литературно-эстетических заметках. Но эта рецензия, задуманная как небольшая заметка, переросла в масштабный социально-политический трактат, показывающий, что происходит с политикой, когда ее субъектом становится масса, и чем направляется бездейственное большинство [Mængden], если оно живет фантомами, созданными прессой. Правда, фантастическая образность массмедиа настолько захватила Керкегора, что стала принадлежностью и его собственного письма: «современная эпоха в основе своей здравомысленна, рефлексивна, бесстрашна, легко впадает в энтузиазм и когда надо благоразумно почивает в бездеянии. <...> В противоположность революционному веку — эпохе действия, современная эпоха — эпоха деклараций, разнообразных громких заявлений: ничего не происходит, делаются только постоянные уведомления. Восстание — вещь в наши дни совершенно невообразимая; подобный тур де форс показался бы смешным с точки зрения расчетливой рассудительности современной эпохи. Зато какой-нибудь политический виртуоз мог бы проявить чудеса изобретательности совершенно другого рода. Он мог бы сочинить и разослать при-

⁸⁸ Kierkegaard S. En literair Anmeldelse. To Tidsaldre, Novelle af Forfatteren til «En Hverdagshistorie», udgiven af J.L. Heiberg // SKS, bd. 8, ss. 5–106.

глашение на генеральную ассамблею, созываемую с целью объявить революцию, причем сформулировать всё так осторожно, что сам цензор не нашел бы, к чему придраться. И вечером того же дня, когда собрание состоялось, создать иллюзию свершившегося переворота, после чего все спокойно бы разошлись по домам, считая, что в высшей степени приятно скоротали вечерок»⁸⁹. В тексте описывалось несколько сценариев развития европейской политики, аналогичных этому и как будто списанных — с поправкой на легковерие датской провинции — из немецких и французских газет. Но вся саркастическая интонация трактата свидетельствовала, что прежняя отстраненность, позволявшая Керкегору сблизить искусство и проповедь, оставив читателю место для выбора, уступает новому настрою. Азартная вовлеченность в описываемое раскрывала перед ним новый поворот современной политики и идеологии. Несмотря на кажущееся «здравомыслие» соотечественников, политика бесповоротно теряла в его глазах шанс вернуть себе этическое измерение, предполагающее личное взаимодействие людей. Керкегор, известный читателям тем, что во всех своих произведениях, даже самых отвлеченных, был весь призывом к собеседованию (хотя и обращался при этом не ко всем, а к «Единственному»), теперь давал слово массе — анонимной и не способной к диалогу конструкции. Но, не получив собственного лица и голоса, новый предмет поэтому заранее выдавливался его критикой в область почти не существующего, ничтожного. Он не имел другой характеристики, кроме отрицательной, и не создавал никакой моральной перспективы: «Чтобы наступило настоящее уравнивание, нужно, чтобы явился фантом, дух уравнивания, эта чудовищная абстракция, всеохватывающее “нечто”, оно же ничто, мираж — фантом, который и есть публика. Такой фантом может развиваться только в бесстрастную, но рефлексивную эпоху с помощью прессы — когда пресса сама становится фантомом»⁹⁰.

⁸⁹ Ibid., s. 66.

⁹⁰ Ibid.

История с «Корсаром» (1846)

Керкегор знал, о чем писал: дух отчуждения и вражды уже пробудился в нем, и исходил этот импульс от популярного сатирического еженедельника «Корсар», в декабре 1845 г. напечатавшего язвительный анонимный отзыв о «Стадиях на жизненном пути». Автор заметки высмеивал очередную попытку Керкегора литературно обыграть свою драматическую размолвку с Региной Ольсен. Выступив с ответным разбирательством в газете «Фээлэнет», Керкегор не только резко осадил писавшего, но и раскрыл его авторство (П.Л. Меллер, журналист и литературный критик; 1814–1865), поломав ему начинающуюся академическую карьеру в Копенгагенском университете. Но вместо сатисфакции по старинным правилам газетчик и редакция взяли реванш, вылив на обидчика поток невыносимой пошлости. Духи толпы материализовывались прямо на глазах у Керкегора. Вульгарные карикатуры и пасквили «Корсара», высмеивающие идеи и жизненные установки писателя, не просто морально уничтожали Керкегора. Его обезоруживало собственное открытие, что примитивное, ничтожное измышление может обладать чудовищной силой: «По приказу “Корсара” любой бандит считает себя вправе оскорблять меня, студентики скалят зубы и хихикают, радуясь тому, что выдающийся человек втоптан в грязь. Профессора — завистливы и втайне симпатизируют нападкам на меня, еще и добавляя кое-что от себя. Одним словом — какое-то бедствие. Что бы я ни сделал, любая малость и мелочь (скажем, я кого-то посетил) немедленно подвергается пересуду, лживо перекрученная. Если об этом узнает “Корсар”, он это печатает, и вот об этом уже осведомлено всё население. Человек, которого я навестил, оказывается в затруднительном положении, он едва ли не разгневан на меня, и упрекнуть его за это невозможно. В конце концов я вынужден жить уединенно и общаться лишь с теми, кого не выношу, поскольку других людей мне было бы жаль»⁹¹, — писал Керкегор в

⁹¹ SKS, bd. 20, s. 18; см. также: Роде П.П. Цит. соч., сс. 197–198.

эти дни. Однако положение изгоя дало ему и новый опыт. Вначале шок от встречи с искаженной человеческой природой, когда она попадает в поле публичного, отчужденного и несвоего — и тем не менее горячо принимаемого, вынуждал Керкегора защититься от этого опыта с помощью традиционных образов. Однако сводить счеты с толпой, варьируя расхожий мотив «гения в провинциальном городке», он предпочитал в дневниковых записях не для печати. А вот образ пророка, побиваемого камнями («Я хочу обратить внимание толпы, хочу открыть ей глаза, и если она не поймет меня добром — заставлю насильно. Раз толпа примется бить меня, внимание ее по неволе пробудится; еще лучше, если она убьет меня, — тогда внимание ее сосредоточится всецело, а, стало быть, и победа моя будет полною»⁹²), развился в более глубокие размышления.

«Общество» из предмета отвлеченной критики превратилось во враждебную «толпу», или «массу» [Mængden]; «одиночка» приобрел черты отщепенца и религиозного страдальца. В марте 1847 г. Керкегор выпустил под своим именем «Назидательные речи, различные по духу», и в их числе «Евангелие страдания», где провозгласил страдание привилегией: формируя человека своей очистительной силой, оно приуготовляет его к вечности. Кроме того, 1847 г. был отмечен многочисленными записями, выдающими намерение Керкегора вернуться к своему писательскому призванию: «Хвала Господу, что на меня были обрушены все эти атаки вульгарности. У меня было достаточно времени, чтобы всмотреться в себя и убедиться: идея уйти в пасторство, чтобы в полной отрешенности заниматься покаянием, была безнадежной. Сейчас я утверждаюсь совершенно иными способом, иным, нежели прежде, — я утверждаюсь на своем месте...»⁹³ Постепенно образ гонимого пророка приобрел морально-теологическое разрешение. Он вырос в исследование мотива любви, держащейся на абсолютном безразличии к особенностям своего объекта.

⁹² NB:114 // SKS, bd. 20, s. 85.

⁹³ NB:137 // SKS, bd. 20, s. 94.

«Деяния любви» (1847)

В сентябре 1847 г. Керкегор издал под своим именем трактат «Деяния любви» — книгу, почти не замеченную современниками и вызвавшую наибольшее число споров и полемических комментариев впоследствии. В трактате развивался тезис о том, что совершенная любовь — т. е. любовь к своему ближнему, берущая за образец любовь Христа к человечеству и долженствующая стать примером и для христианина, — это любовь, уничтожающая все различия. Она стирает не только природные и социальные несходства, отдаляющие людей друг от друга, но и индивидуальные черты, отличающие и тем самым выделяющие возлюбленного из числа ему подобных. Сила любви, таким образом, заключена в степени ее автономности и односторонности: «Эротическая любовь определяется своим предметом; дружба определяется своим предметом, и только любовь к ближнему определяется самой любовью. Поскольку «ближним» может быть любой человек, любой без исключения, этот предмет теряет все свои отличительные особенности. А это значит, что настоящая любовь узнается лишь по тому, до какой степени ее предмет лишается сколь-нибудь определенных особенностей; иными словами, эта любовь узнается только любовью. Но в этом и состоит наивысшее совершенство любви!»⁹⁴ Керкегор заключает, что наиболее совершенная любовь — это любовь к умершим, ибо «Смерть стирает все различия, а предпочтение всегда связано с различиями»⁹⁵.

Идея о непримиримости христианства и «мира», руководившая «Деяниями любви», имела оборотную сторону — смешение религиозного послания с социальной критикой. Человек, как мы помним из «Послесловия», — тот, кто «экзистировать», т. е. осуществляется именно в своем существовании. Но «Деяния любви» именно так понятого (конечного) человека призывали исповедо-

⁹⁴ Kierkegaard S. Kjerlighedens Gjerninger // SKS, bd. 9, s. 75.

⁹⁵ Ibid.

вать религию «не от мира сего», но «принадлежащую другому миру»⁹⁶, «не желающую никаких изменений во внешнем <...>, но желающую только одного: произвести изменение бесконечного во внутреннем бытии»⁹⁷. Обращен ли этот призыв к любому человеку? Или только к избранным? Керкегоровский солипсизм подразумевал человека, какого массовому человеку лишь предстояло в себе найти? Найти в себе то, что не отшатнется от божественных черт «во внутреннем бытии», не испугается своей стойкости (инаковости — по Керкегору, *единственности*), которая роднит человека с Богом, и не спутает ее со страху с «гордыней»?

Портрет керкегоровского адресата до сих пор размыт и неясен. О нем ведутся споры. Иногда он кажется слитым с керкегоровской проекцией, исполняющей его собственную писательскую задачу — «стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти»⁹⁸. Но для взгляда извне этот его мысленный адресат — «одиночка», единственно способный воспринять благую весть, — предстает как вызов, на грани скандала. Ответ Керкегора, что это и есть человек, усиливает чувство непроясненности.

Действительно, абсолютизация одиночества много раз становилась предметом острой критики мыслителей XX века. Но если XIX век с его философской неразберихой позволял Керкегору эту нестрогость — неразличение человека, каким его видит Бог (и каким он является в литературном вымысле — отдельно взятый, одиноко предстоящий перед Ним) и человека социального, сосуществующего с другими, то XX век вынес эту вольность на суд интеллектуалов. Из-за чрезмерно острого угла зрения Керкегора даже упрекали в извращении христианства — поводом чему были заявления писателя, что природа и социальный, «христианский мир» [Christenheden] — ложные основания спасения, а человеческая укорененность в мире — лишь следствие первородного греха и сама по себе греховна. Таким был этический упрек Мартина Бубера: «Бог пожелал, чтобы мы через Регин, которых он создал, пришли к нему, а не через отречение от них. Отдаляясь от предме-

⁹⁶ Ibid., s. 134.

⁹⁷ Ibid., s. 139.

⁹⁸ NB 36:11 // SKS, bd. 26, s. 416.

та, мы его теряем; в этом случае любовь, не имеющая предмета и создающая предметность лишь исходя из полноты человеческого духа (что и называется Богом), — такая любовь повисает в воздухе»⁹⁹. Теодор В. Адорно, чья критика имела под собой политическую подоплеку, обличал регрессию керкегоровского «христианства» в демонизм и язычество¹⁰⁰. При этом Адорно признавал остро проблемное поле христианского понятия любви, открытое Керкегором, и поддерживал его идею, что настоящая любовь «свободна от всякого обмена, от всякого “возмещения”»¹⁰¹. Открытую Керкегором и отмеченную Адорно парадоксальную взаимозависимость единичного и всеобщего сочувственно развил Жак Деррида в работе «Дар смерти». Он настаивал на принципиальной парадоксальности любви, коль скоро любовь, будучи нацелена на индивидуальное и только индивидуальное, поднимает индивида до уровня всеобщего, на котором и располагается настоящая человечность. «Эти сингулярности [т. е. те, на кого направлена любовь. — *Авт.*] представляют других, или абсолютно другую форму инаковости: другого в единственном числе или нескольких других людей, но также и места, животных, языки. Как вы оправдываете тот факт — а дело обстоит именно так и никак иначе, — что вы жертвуете всеми кошками в мире ради той кошки, которую кормите по утрам из года в год, в то время как другие умирают от голода каждую минуту? Не говоря уж о других людях? <...> Притом, что вести себя именно так, как мы себя ведем, — это наш долг?»¹⁰²

В 1848 году Керкегор получил разрешение на чтение проповедей в главной церкви Копенгагена — Вор Фруэ Кирке; сохранились воспоминания о проповеди 1 сентября. В том же году он выпустил сборник «Христианских речей» и еще раз отдал дань уважения семейству Хейбергов, напечатав в газете статью о жене мэтра актрисе Йоханне Луизе — «Критика и кризис в жизни актрисы».

⁹⁹ Бубер М. Вопрос к «Единичному» // Историко-философский ежегодник '96. М., 1997, с. 331.

¹⁰⁰ Adorno T.W. On Kierkegaard's Doctrine of Love // Studies in Philosophy and Social Science № 8, 1939–1940, pp. 417–418.

¹⁰¹ Ibid., p. 427.

¹⁰² Derrida J. The Gift of Death. Chicago & L., 1995, p. 71.

В 1849 и 1850 году вышли два произведения, дающие ключ к керкегоровскому пониманию христианства. Оба были изданы под псевдонимом Анти-Климакус, означавшем, с одной стороны, замысел Керкегора противопоставить «Йоханнесу Климакусу», т. е. интерпретатору христианства в культурно-теоретической перспективе, позицию лица, способного практически реализовать религию Богочеловека. С другой стороны, приставка anti- (ante-) в новом псевдониме (означавшая «до», или «перед» Климакусом¹⁰³) обещала более глубокое и основательное раскрытие темы.

Продолжая проблематику «Понятия страха», в этих произведениях Керкегор исследует возможность поднять отдельное душевное состояние (страх, скука, тоска, отчаяние) до уровня экзистенциальной, т. е. религиозно разрешаемой ситуации. Эти состояния — вызывающее, кричащее отсутствие Бога. Отчаяние (предмет трактата «Болезни к смерти», изд. 30 июля 1849 г.) и уязвленность («Упражнение в христианстве», изд. 25 сентября 1850 г.) теперь были увидены не как реакции «естественного» человека, поверхностно знакомого с христианским вероучением, а как состояния, внедренные в самую сердцевину христианской веры.

Как писатель, теперь он готов к тому, что, вопрошая возможность спасения, он будет иметь дело только с этими настроениями. Их грозный фон вплотную приближен к человеческому существованию и составляет с ним в мысли и в переживании единое целое. Отчаяние не просто оттеняет блаженство, как страдание противопоставлено раю в традиционной догматике. Теперь всё гораздо болезненнее: водвинутое в блаженство, отчаяние ставит его под вопрос (*См.: Приложение I, Тема IX*). Продумывающий отчаяние писатель, соответственно, мыслится как тот, кто умеет быть в ситуации крайней богооставленности (как был Сам Христос).

¹⁰³ Вместе с тем нужно принять во внимание и стремление Керкегора представить христианство как иерархию духовных уровней. В этой иерархии писатель ставит Климакуса ниже Анти-Климакуса (поскольку «Климакус отрицает, что он христианин»), а себя самого — выше Климакуса (см.: SKS, bd. 22, s. 130).

«Болезнь к смерти» (1849)

После истории с «Корсаром» введение опыта непосредственной встречи с реальностью в проблематику религиозного размышления стало ключевым приемом в творчестве писателя. «Немедленное» и «нестерпимое» открыли новые темы керкегоровской сотериологии — отличая «Болезнь к смерти» от отважного оправдания уделов поэта — скуки и тоски — в эстетических фрагментах «Или–Или» и отвлеченного размышления о происхождении свободы из ужаса перед ничто в «Понятии страха».

Анти-Климакусу выпало взять на себя самую тяжелую ношу — отчаяния, тяжелую не только по физической непереносимости этого хорошо известного Керкегору состояния, но и потому, что выплыть здесь предлагалось, не бросая груза, тянущего ко дну. Новозаветная притча о воскрешении Лазаря (Ин 11:1–5), то есть о победе веры над смертью, потому что человек не создан для смерти, была фоном, определяющим как контуры фигуры нового керкегоровского персонажа, так и его цель. Но настроение Анти-Климакуса, дышавшее невозможностью поверить в общечеловеческий смысл притчи, делало контраст между фоном и фигурой слишком сильным. Кроме того, под вопрос ставились христианские идеи предыдущих произведений Керкегора. Фигура Анти-Климакуса не только выражала антагонизм по отношению к Йоханнесу Климакусу, отстаивавшему тезис, что историчность христианских истин может служить опорой для вечного блаженства лишь в той мере, в какой человек заинтересован в своем спасении. Анти-Климакус делал шаг назад («ante») для выражения более фундаментального, но и трудноразрешимого вопроса: может ли исторический человек быть вместилищем для вечного блаженства. Этот вопрос был следствием не только концептуально выверенного рассмотрения экзистенции, заинтересованной — как полагал Йоханнес Климакус — в своем спасении и ведóмой идеей блаженства как необходимостью своего существования. Он родился из прямого опыта встречи Керкегора с толпой и был

попыткой выразить другое настроение — готовности к нигилизму и отсутствию Бога в мире. Появление Анти-Климакуса означало радикальный пересмотр постулатов христианской догматики — прежде всего, представления, что рай (мир до грехопадения) и ад (порождение битвы Бога с сатаной) замкнуты в космических границах или же психических — как внутренне переживаемые состояния. Извечному образу адских мук в загробном мире теперь предлагалось другое толкование — постоянно возобновляемого грехопадения в культурно-исторической перспективе. Тема ничто как причины человеческой свободы, начатая в «Понятии страха», переросла в тему нигилизма (свободы) как современного состояния человечества. Прижизненное переживание человеком своей смертности мыслилось теперь не с генеалогической точки зрения (как следствие отпадения человека от Бога), а как то, что человек производит сам — повинуюсь не природе, а требованию истории. Но что это значит — быть самому — вопрос, нащупывавший первое сформулированное Анти-Климакусом определение человека, — поначалу не питался никакими догадками кроме той, что человек, подвешенный самостью, плохо справляется с самим собой:

«Человек есть дух. Но что такое дух? Дух — это значит быть самому [Aand er Selvet]. Что же в таком случае означает “сам”? “Сам” — это отношение, относящее себя к самому же себе; иначе говоря, то, почему отношение относится к самому же себе. “Сам” — это не отношение как таковое, а то, что относит отношение к самому же себе. Человек есть синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости, одним словом, синтез. Синтез — отношение между одним и другим. Но если так посмотреть, в человеке еще нет ничего “самого́”. Когда отношение образуется между одним и другим, оно, даже как третье, остается негативным единством, где обе части относятся к отношению и сохраняют к нему каждый свое отношение; при таком определении душа останется простым отношением между душой и телом. Если же отношение, напротив, относится к самому же себе, оно составляет позитивное третье — которое и выступает само по себе. К себе же самому относящееся отноше-

ние, то есть самость положена или сама собою или же через иное [ved et Andet]»¹⁰⁴.

«Само собою», легко переходящее в «иное» (действующее в человеке несвое и чуждое ему), делало отчаяние — тему следующего абзаца — еще одной антропологической дефиницией наряду с «духом». Определение Анти-Климакуса позволяло ему, не погрешив против логики, включить в понятие самости «не сам» (а нечто иное, действующее помимо нашего намерения) и допустить, что «Я» (другой русский перевод Selvet) раздираемо неузнаваемым, странным, вызывающим двойником, живущим в каждом человеке. Приравнивая «иное» к чуждому, Анти-Климакус давал понять, что чуждое — не слепое пятно в проявлении личности. Оно требует такого отношения, которое должно выделяться особо и быть освоено как «позитивное третье, которое и выступает само по себе». Но отчаяние в кьеркегоровском понимании правильной было бы отнести к теологическим категориям. Никакая из форм отчаяния не является простым пассивным состоянием ума и чувства, но всегда — сопротивлением, иногда малозаметным и несознаваемым, а чаще — внятным и осознанным непринятием чужого в себе, разрастающимся (по эмпирическому наблюдению Кьеркегора) до атеизма. Собственно, гипотеза Бога как извечного духовного антагониста человека лежала в основе всего трактата «Болезнь к смерти», начиная от первых глав — о самой распространенной форме отчаяния, когда человек, отчаявшись в неумении быть самому (например, из-за неспособности стать тем, кем хочется), стремится избавиться от своего «Я». Или в главах об «отчаянии-вызове», присущем сильной и упрямой натуре, когда человек стоит на своем, потому что не может поступить иначе. Безволие — самоутверждение — и наконец, синтез: богоборчество; в последней и кульминационной главе трактата разбиралось, как бунт против Бога вытекает из отчаяния в самой дерзкой и наступательной форме — «отрицания христианства modo ponendo и объявления его неправдой»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ SKS, bd. 11, s. 129 [перевод наш. — *Авт.*]; ср.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Он же. Страх и трепет. М., 2010, с. 292.

¹⁰⁵ Ibid., s. 128; Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Он же. Страх и трепет. М., 2010, с. 398.

Соперничество с Богом представлялось Анти-Климакусу не просто извращением природы или заблуждением ума. Оно было самой исторической ситуацией, не объективным процессом, а действием гипертрофированной воли, имеющей политическое направление — изменить мир. То, что современникам Керкегора казалось историческим делом европейского духа, осуществленным Лютером и продуманным Гегелем под именем «духа противоречия»¹⁰⁶, или упрямства, давшим возможность разуму вступить в союз с религиозной верой, то для Анти-Климакуса было тактикой выжженной земли. Двадцатый век назовет ее стройкой, богостроительством, поставом, всеединством, культурной революцией и другими именами, ассоциирующимися с христианской религией или отталкивающимися от нее. Но мог ли предположить Керкегор, что спор с датскими гегельянцами (бывшими, прежде всего, восприимчивыми идей Э. Ганса и Ф.К. Маргейнеке о превращении гегелевской теологии в фактор политики) заведет его так далеко, что заставит назвать современное ему христианство — девятнадцатого века — отрицанием духа? И сформулировать уникальный в своем роде ответ этой ситуации — своим учением о Единственном, своей жизнью и поступками — например, не поддаваться порыву церковного истеблишмента принять охранительные меры против атеистов и придерживаться своего, оригинального консерватизма (не исследованного и по сей день; См.: Приложение I, Тема X). Монархист по натуре, он находил абсурдным попытки вторичной сакрализации монархий, ставшие актуальностью на волне Наполеоновских войн, и демонстрировал неприятие всех форм «политического христианства», возникавших в эпоху революционного переустройства мира. Атеизм Фейербаха и критический настрой тюбингенцев импонировали ему больше, чем мистицизм Шлейермахера, который он называл «фальсификацией христианства»¹⁰⁷. В своем консерватизме он де-

¹⁰⁶ В переводе Н. Ман: «Собственно диалектика — не что иное, как упорядоченный, методически разработанный дух противоречия [Widerspruchgeist], присутствующий любому человеку» (Гегель в беседе с Гёте). — Эккерман П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1981, с. 560.

¹⁰⁷ «S [chleiermacher] har forfeilet det Christelige». — NB 15:83 (1850) // SKS, bd. 23, s. 58. Подробнее об этом см.: Czako I. Feuerbach: A Malicious Demon in the Service of Christianity; Crouter R. Schleiermacher: Revisiting Kierkegaard's Relation-

монстрировал сверхизменчивость, за которой было не угнаться самым революционным прочтениям Гегеля. Тезис Гегеля «Мысль должна управлять духовной действительностью»¹⁰⁸, если его понимать как призыв к конструированию социальной реальности, не поднимает государство до уровня идеи, адекватного этому духовному образованию, а опускает мысль до уровня расчетливого устроения человеческого общежития, девальвируя «духовную действительность» до пасторского (или журнального) клише. Ставшее расхожим понятием «примирение» — обозначавшее путь к Богу через объективированный дух, то есть государство и нравственность, означало для Кьеркегора не спасительный рывок человека к восстановлению своей природы, а болезненное состояние общества, начитавшегося газет. Оно было диагностировано в «Литературной рецензии на “Две эпохи”» как господство политического (объективного) высказывания, за которым не стоит ничего, кроме умения выводить действительность из словесных конструкций, а в «Болезни к смерти» — как итог превращения христианства в набор истин, доступных для толпы:

«Его [обывателя] житейская мудрость даже утешает себя тем, что избавилась от возможного и загнала его бескрайнюю гибкость в ловушку или во вздорную глупость вероятного; она полагает, что поймала его, а наш обыватель прогуливается у клетки вероятного, он демонстрирует ее направо и налево и считает себя ее хозяином, не подозревая о том, что он тем самым пойман сам, стал рабом глупости и последним из париев. И в то время как тот, кто заблудился в возможном, приносит туда дерзость своего отчаяния, а тот, кто верит лишь в необходимость, в отчаянии корчится и бьется в судорогах реального, один лишь обыватель торжествует в своей глупости»¹⁰⁹.

Вместо того чтобы пасторски заговаривать людей, примиряя их с несуществующим Богом (поскольку благостные представления

ship to Him; Pattison G. D.F. Strauss: Kierkegaard and Radical Demythologization // Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome I (Philosophy). Tome II (Theology). Aldershot, 2007.

¹⁰⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. М., 1993, с. 447.

¹⁰⁹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Он же. Страх и трепет. М., 2010, с. 318.

церкви о духовной жизни, как считал Керкегор, имеют такое же отношение к Духу, как картонное изображение — к реальности; ничего от самого человека и Бога там нет), он предпочитал исходить из очевидного и считать действительностью отсутствие Бога или Его отрицание. В признании этой правды он усматривал больше христианства, чем в пасторских проповедях. В отчаянии Анти-Климакус увидел не историческую форму нигилизма — дополняющую ряд смыслов, которые уже слышала в этом слове эпоха (господство естественнонаучного мировоззрения или, как у романтиков, торжество иронии, превращающей мир в условность) и с которыми веку еще предстоит встретиться. Отчаяние было для него поводом для бесстрашной встречи с тем, что есть, ибо с таким нигилизмом бесполезно «бороться». Его невозможно «преодолеть» или «отбросить», представив христианство лишь эпизодом, который переживает европейский дух в качестве одного из этапов своего развития (как это сделают позднее Ницше и Дильтей). Бунт, или «уязвленность» [Forargelse; в рус. пер. «возмущение»] христианством в форме отчаяния, входит в его существо. Оно идет, по Анти-Климакусу, из отвержения Бога в самом себе. Его вызывает непереносимый внутренний конфликт между идеей абсолютного всемогущества Бога и гипертрофированной самостью — то есть моральной и религиозной ответственностью, возлагаемой на человека модерном. То, что христианство не опосредуется публичностью, так как подступает к существу человека ближе, чем любое политическое предприятие, показывает размах отчаяния, овладевшего человечеством. Но это настроение не только негативно доказывает необходимость человека в Боге.

«Преимуществом или пороком является отчаяние? Тем и другим в чистой диалектике», — заявляет Анти-Климакус¹¹⁰. Ведь отчаяние — это не только ощущение себя одним в массе. Разъединенность людей можно обратить к их же пользе, показав, что в логике отчаяния разрушение общего означает избранность каждого перед Богом. Но можно ли полагаться на абсурдную логику отчаяния как на надежное доказательство спасения (если возмож-

¹¹⁰ Там же, с. 293.

ность позитивных доказательств бытия Бога, как укорененных в традиции, так и новых — спекулятивных, — уже была отвергнута в «Философских крохах» и «Заключительном ненаучном послесловии»¹¹¹)? Но если Йоханнес Климакус отвечал на это, что Бог не идея, соответствующая человеческому разумению; Бог — это сила, действующая в той мере, в какой велика заинтересованность в собственном спасении, — то его протагонист поправлял: интерес — это пожелание, откладывающее исполнение. А вот отсутствие Бога *уже* доказывается действиями людей. Поэтому и отчаяние нужно понимать так же утвердительно, *ponendo modo*, особенно богоборческое отчаяние, ведь «возможность возмущения — это диалектическое прибежище [det dialektiske Moment] всего христианства»¹¹². Возмущение от того, что в отрицании есть нечто позитивное, а в нигилизме — действительное, будет для верующего препятствием лишь до момента, пока из отсутствия Бога, ощущаемого на непосредственном опыте, он не извлечет что-то равновеликое Ему и такое же, как Он, настоящее. И пока разница между тем, существует Бог или отсутствует, не исчезнет для него окончательно. В тексте несколько раз встречается одна и та же формула: избавиться от отчаяния — значит уступить себя «силе», которая, положив самость [den Magt, som satte Selvet], затем выпустила ее из рук¹¹³. Теми же словами Анти-Климакус описывает и действие религиозной веры: «обращаясь к себе самой и желая быть собой, <...> погрузиться [grunder] через собственную прозрачность в ту силу, которая полагает самость»¹¹⁴. На первый взгляд постороннее образному контексту трактата и не вяжущееся с энергичным утверждением самости, которое провозглашает Анти-Климакус, слово «погрузиться» в русском переводе не будет зву-

¹¹¹ Подробнее см.: Доброхотов А.Л. Апология Когито, или Проклятие Валаама. Критика Декарта в «Ненаучном послесловии» Керкегора // Логос № 10, 1997.

¹¹² Керкегор С. Цит. соч., с. 398.

¹¹³ Там же, с. 293. Ср. также: «...откуда же берется отчаяние? Из отношения, в котором синтез относится к себе самому, ибо Бог, творя из человека это отношение, как бы отпускает его затем из своих рук, так что начиная с этого момента такое отношение должно само направлять себя. И это отношение есть дух, или Я» (Там же, с. 295).

¹¹⁴ SKS, bd. 11, s. 130; Кьеркегор С. Цит. соч., сс. 324–325.

чать инородно, если вспомнить, что вера — это сверхизменчивость и способность субъективности к мгновенной перемене ума. Кроме прояснения человеческих оснований [Grundene], это слово означает здесь смену установки, которая сопровождает движение веры и которая может сказать себе, не увязая в возмущении против нетости Бога: Он может и так.

Многие исследователи замечали, что керкегоровская сотериология не имеет программы¹¹⁵, хотя для протестантской традиции христианский мыслитель без картины спасения — это так же удивительно, как и «образованный народ без метафизики <...> нечто вроде храма, в общем-то разнообразно украшенного, но без святыни»¹¹⁶. Трактат «Болезнь к смерти» дает свое объяснение этому факту. Отклоняя вопрос, как осуществляется погружение в силу, полагающую самость, и ставя точку после слов «блаженство христианина — в возможности исцеления от отчаяния»¹¹⁷, Анти-Климакус принципиально заменяет задачу искупления и оправдания (как возможности спасения, в лютеранской традиции) задачей прояснения отношения к Богу. В нем — весь человек, а вот каково его отношение к Богу — описывается другими словами. Как и вся теология Керкегора, начиная с «Повторения» и «Страха и трепета» и заканчивая вещами, которые он отстаивал до конца своих дней, это отношение укладывается в формулу: «Бог — это абсолютное возможное, или же, наконец, чистая возможность»¹¹⁸. Но что означает «чистая возможность» для Анти-Климакуса, то есть в контексте трактата? Выскажем догадку, что в данном случае — отсекание перспективы Бога как действительности человеческого существования, поскольку это видение противоречило бы постулату о человеческой свободе. Верить в возможное с таким же яростным упрямством, с каким самость отстаивает себя («Верить в

¹¹⁵ Подробнее см.: Theunissen M. Kierkegaard's Concept of Despair. Princeton, 2005, p. 71; Fremstedal R. The concept of the highest good in Kierkegaard and Kant // International Journal for Philosophy of Religion № 69 (3), 2011, pp. 155–171; Khan A.H. Salighed as Happiness? Kierkegaard on the Concept Salighed. Waterloo, 1985, p. 6; Vivaldi J.-M. Kierkegaard. History and Eternal Happiness. Lanham, 2008, p. 9.

¹¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 76.

¹¹⁷ Кьеркегор С. Цит. соч., с. 294.

¹¹⁸ Там же, с. 317.

свою гибель невозможно. Понимать же, что по-человечески это гибель, и одновременно верить в возможное — это вера»¹¹⁹), — наводит на мысль, что Керкегор ставил человеческое упрямство выше, чем надежду на чудо. Ведь чудо — это изменение самого порядка вещей, тогда как Керкегор признает лишь прямой диалог человека с Богом. Представляя отчаяние как многократно умножающийся грех, когда оно обнаруживается в человеке в виде упрямства или озлобленности на то, что противоречит его воле, Анти-Климакус проникновенно и почти что с сочувствием описывает разнообразные проявления упрямства и негодования, видя в решимости отстоять себя во что бы то ни стало («желании быть собой») торжество духа в человеке. Констатируя, что гипертрофированная самость, которая вызвалась конкурировать с Христом из чистого желания войны между человеком и Богом, достойна проклятья, Анти-Климакус завершает трактат апологией возмущению.

Тема христианина — супостата Бога и богоборца стала общим местом в эпоху модерна; герой ибсеновской пьесы «Бранд» (1865) родился, когда датская и норвежская культура открывали для себя правоту Керкегора; Бранда даже считали воплощением его идей¹²⁰ (См.: Приложение I, Тема XI). Но будем внимательны к возражению Ибсена. Строителю и борцу Бранду можно верить или не верить, потому что он показан как человек из плоти и крови, у него есть биография и есть портрет. А Анти-Климакус не имеет лица и характера. Поэтому он не может изобразить, как выглядит религиозное конструирование, сужающее Бога до границ внутримирных, человеческих предприятий. Он не говорит, чего на самом деле хочет эпоха, когда закапывает пропасть между человеком и Богом. У керкегоровского псевдонима другая задача — вынести человека, потерявшего доверие к самому себе и к миру, опустошаемому его постройками.

¹¹⁹ Там же, с. 315.

¹²⁰ См. подробнее: Адмони В.Г. Генрик Ибсен. Очерк творчества. Л., 1989, сс. 86–90.

«Упражнение в христианстве» (1850)

Трактат «Упражнение в христианстве» (сопровожденный предведомлением «От издателя», гласившим, что «В этом начатом в 1848 году сочинении псевдонимный автор предъявляет к христианину требования, доведенные до высот идеала») был построен как назидательный и одновременно проблематизирующий комментарий к евангельскому стиху «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф 11:28). Широта этого обещания и человеческая возможность откликнуться на призыв Христа составили центральную апорию книги — ведь в христианстве, бывшем в глазах Кьеркегора не чем иным, кроме как личным усилием и, при всей опасной двусмысленности этого выражения, личным делом каждого человека, путь к Богу представлял усилием на грани возможного. Это убеждение вытекало не только из неверия Кьеркегора в социальное (церковное) устройство спасения и из его критического отношения к попыткам научного объяснения религиозной веры. Среди препятствий, создаваемых пропастью между Богом и человеком и служащих непреодолимой преградой для ума и души, Кьеркегор отводил особое место самому парадоксу вочеловечения Иисуса Христа («Христианство — это когда отдельный человек — Бог, а вот именно этот отдельно взятый человек — Богочеловек»¹²¹). Этот парадокс не разрешим никаким естественным человеческим усилием, будь то работа мысли или напряжение чувств, но именно он составляет сердцевину религии спасения.

Экзистенциальную ситуацию, соответствующую этому парадоксу и служащую важнейшим свидетельством истинности христианства, Кьеркегор характеризует как «Forargelse» (многозначное слово, служившее переводом новозаветного слова “skandalon” [“соблазн”] и означавшее, в кьеркегоровском контексте, также «скандал», «уязвленность» или даже «оскорбленье»; термин впервые

¹²¹ Kierkegaard S. Indøvelse i Christendom // SKS, bd. 12, s. 92.

концептуально развернут в «Философских крохах»¹²²). В «Упражнении в христианстве» «знаком соблазна» выступает теперь сам Христос (Керкегор ссылается здесь на выражение из Лк 2. 34 “*semeion antilegomenon*”, т. е. “знак противоречия”¹²³) — и не только потому, что от Него исходит невозможное требование подражания ближнему и одновременно недоступному Богу.

Парадокс Богочеловека был и остается «скандалом» и для учеников и современников Иисуса, и для последующих поколений. Но если в «Философских крохах» Керкегор устами Йоханнеса Климакуса останавливался на этом открытии, не предлагая ничего большего, кроме признания: вочеловечение Бога есть «исторический факт, который существует только для веры»¹²⁴, то словами Анти-Климакуса: «Из истории о Нем ничего нельзя узнать — как о Нем вообще нельзя ничего знать. Он не хочет, чтобы о Нем по-человечески судили по результатам его жизни; Он был и хочет оставаться знаком соблазна [*Forargelsens Tegn*] и предметом веры»¹²⁵, — Керкегор сообщает уже нечто другое. «Анти-Климакус» теперь — обещание показать, что только в недоступном можно найти спасение.

Керкегор отвергал не только естественные — «физико-телеологические», «космологические» (в философских терминах того времени), эстетические (включающие церковный антураж, музыку, искусство) или социально организованные подступы к спасению. Керкегоровское «христианство» — это отсечение всякой видимой святости. Как сам Христос в изображении Анти-Климакуса, верующий — инкогнито в мире; религиозность, какой ее мыслит Керкегор, не имеет внешних форм проявления. События душевной жизни, переживаемой сугубо внутренне [*ki Inderligheden*], которые связывают верующего с Богом, даже не психологизируются — в том смысле, какой вкладывает в психическое переживание рациональная психология. О религиозном переживании керкегоровского Бога противосмысленно спрашивать —

¹²² См.: Керкегор С. Философские крохи, с. 53сл.

¹²³ Kierkegaard S. *Indøvelse i Christendom*, s. 129ff.

¹²⁴ Керкегор С. Философские крохи, с. 99.

¹²⁵ Kierkegaard S. *Indøvelse i Christendom*, s. 38.

существует ли его предмет и каков он. Этот Абсолют весь — отношение к нему.

Христа, по Керкегору, можно воспринять только как «знак противоречия» — или соблазна¹²⁶. Он — провокация взаимно противоположных душевных движений, раздирающих душу человека. Одновременно знак и первообраз [Forbillede], он требует имитации, будучи по своему существу неподражаемым. Хотя он и именуется знаком, в увлекающем за собой действии этого знака одновременно заключено и отталкивание. Знак, единственная цель которого «обнаружить сердечные намерения»¹²⁷, он высвечивает только самого глядящего — слабого и немощного человека, к которому распятый Бог и обратил свой призыв «Ко мне!». Поскольку в природном мире Он выступает как знак соблазна (потому что сам держится только человеческой нуждой), о Нем можно сказать, что Он существует только для веры. Своим парадоксом Керкегор удерживает Христа от того, чтобы Им завладели человеческие (политические) проекты (См.: *Приложение I, Тема XII*). Вера способна вынести этот парадокс, потому что своим движением она одновременно приближает и удаляет Бога. И в таком качестве она знаменует разрыв между Богом и миром.

Следующая важная мысль книги была развернута как комментарий к стиху «Блажен, кто не соблазнился обо мне»¹²⁸. Здесь Анти-Климакус выступает адептом идеи, что подлинное блаженство и спасение христианина заключено в неуязвимости перед лицом такого соблазна. И поскольку по отношению к Богу «можно занять лишь одно из двух положений: или верить в него, или соблазниться о нем»¹²⁹, вера должна стать для христианина не переживанием в духе пиетизма или предметом умозрения в духе гегельянской теологии, а действием — чей результат, впрочем, не виден в естественном мире.

Мысли, которые продумывал Керкегор в «Упражнении в христианстве», были очевидно провокационными в глазах «христиан-

¹²⁶ Ibid., s. 135f 

¹²⁷ 1 Кор 4:5; цит. в: Ibid., s. 137.

¹²⁸ Мф 11:6; см.: Ibid., s. 87ff.

¹²⁹ Ibid., s. 54.

ского мира»; это заставило Керкегора в те же годы окончательно прояснить для читателя свои писательские принципы, в частности, обозначить разницу между литератором и религиозным подвижником. Эти размышления, развернутые в 1846–1847 в «Книге об Адлере» (создана в январе 1847, издана посмертно в 1872 г.) и в тексте «О различии между гением и апостолом» (вошел в состав «Двух малых этико-религиозных трактатов», изданных в мае 1849 г.), Керкегор постоянно развивал в дневниковых записях тех лет. Часть их он собрал в составе сборника «Точка зрения на мою писательскую деятельность» (книга вышла в свет посмертно в 1859 г. при посредничестве старшего брата писателя пастора Петера Кристиана Керкегора), часть — опубликовал в августе 1851 г. под заголовком «О моей писательской деятельности».

Керкегор остро прочувствовал способность слова образовывать социокультурную реальность. Отмечаемая им в себе склонность видеть в писательстве форму жизни («Подобно принцессе из «Тысячи и одной ночи», я спасал свою жизнь тем, что длил рассказ, т. е. сочинял. Сочинительство и было моей жизнью»¹³⁰), с одной стороны, и привычка относиться к Новому Завету — в обычае словесности XIX века — как к литературному источнику (*См.: Приложение I, Тема XIII*), с другой, заставили Керкегора признать, что его богословские идеи сформировались под влиянием безграничных возможностей литературы и обостренно воспринятой «фабулы» собственной биографии.

¹³⁰ NB 11:142 // SKS, bd. 22, s. 83; цит. по: Роде П.П. Цит. соч., с. 219.

«Момент» и последние месяцы жизни (1854–1855)

В 1852–1853 г. Керкегор продолжал делать обширные дневниковые заметки, не отдавая ничего из записанного в печать. Однако в самом конце 1854 г. он опубликовал статью, написанную с осознанным намерением произвести скандал в Датской церкви. Толчком послужил некролог нового главы Датской церкви (этот пост занял профессор Мартенсен) по поводу смерти прежнего председателя, Мюнстера. Керкегора привело в негодование, что Мартенсен назвал своего предшественника «свидетелем истины», проигнорировав, что в Новом Завете эпитет «свидетель верный», или “*martyr*”, т. е. «мученик» (см. Откр 1:5) традиционно выступает как наречение самого Спасителя.

Много лет тлевшее в Керкегоре, но скрываемое ради памяти об отце, дружившем с Мюнстером, возмущение против человека, воплощающего в глазах Керкегора «мирское христианство», теперь получило в лице его преемника новый объект для атаки. С декабря 1854 г. по май 1855 Керкегор опубликовал 18 памфлетов против Мартенсена в «Фэзелэнет» (в числе которых были «Был ли епископ Мюнстер “свидетелем истины”?», «Христианское служение или почитание Бога за дурака?», «О том, что молчание епископа Мартенсена — в христианском смысле (1) не имеет оправдания, (2) комично, (3) тупоумно, (4) более чем в одном отношении достойно презрения» и др.). С мая Керкегор, не желая быть связанным сроками издания нерегулярно выходившей газеты, начал выпускать собственный бюллетень под названием «Момент» («*Øieblikket*»; в рус. пер. «Мгновение»), в котором публиковал несколько статей зараз; всего с мая по октябрь вышло девять выпусков, включавших, в общей сложности, 71 статью. «Момент» содержал не только разоблачительные материалы вроде озаглавленного «В мирском христианстве все христиане; Если все христиане, то христианства Нового Завета *eo ipso* больше нет; Это, воистину, невозможно» или «О том, что пасторы — людоеды, и притом в самом отвра-

тительном смысле»¹³¹. Большое место занимали в «Моменте» также морально-религиозные наставления и проповеднические комментарии к Новому Завету, выдержанные преимущественно в тоне прошлых лет. В августе 1855 г. Керкегор издал проповедь, прочитанную за четыре года до этого в Кастелькиркен и озаглавленную «Неизменяемость Бога» (о ней ниже).

25 сентября 1855 года он начал делать запись под заголовком: «*Назначение этой жизни — христианское*». «Назначение этой жизни — дойти до высшей степени жизненной пресыщенности. Тот, кто, дойдя до этого пункта, пребывает теперь в твердой уверенности, что это Бог из любви его довел до этого пункта, тот, в христианском смысле, сдал экзамен на жизнь и дозрел для вечности. Я появился на свет благодаря преступлению, и явился я вопреки Божьей воле. Вина, которая хотя и в некотором смысле и не является лично моей, всё же делает меня преступником в глазах Бога, такова: давать жизнь. Наказание соответствует вине: лишиться всякого желанья и радости жизни, дойти до высшей степени пресыщенности жизнью...»¹³². Это незавершенное признание было последним, что написал Керкегор. Незадолго до этого, 2 сентября с ним прямо на улице случился удар, после которого он был доставлен в госпиталь Фредерика.

Из сохранившейся истории болезни Керкегора известно, что он жаловался на необыкновенную слабость и постоянно говорил о приближающейся смерти; вместе с тем он до последних дней сохранял ясность сознания. У него был диагностирован прогрессирующий паралич спинного мозга (возможно, внелегочный туберкулез), из-за которого он сперва лишился способности самостоятельно передвигаться, а затем оказался фактически полностью парализован. В больнице Керкегора регулярно навещал пастор Эмиль Боэсен (1812–1881) — единственный близкий друг писателя на протяжении всей жизни. Из свидетельств Боэсена известно, что Керкегор отказался от предложения пригласить пастора Датской народной церкви для преподания ему последнего при-

¹³¹ См.: SKS, bd. 13, s. 216ff.

¹³² Papir 591 // SKS, bd. 27, s. 695.

частия, заявив, что он не считает ее истинной церковью. В начале ноября 1855 г. Керкегор более не мог принимать пищу и в 9 часов вечера 11 ноября скончался. Несмотря на разрыв с Датской народной церковью, Керкегор по настоянию брата был погребен по лютеранскому обряду в семейной могиле на кладбище Ассистенс в Копенгагене. При совершении похоронного ритуала племянник Керкегора Хенрик пытался опротестовать погребение, заявляя, что лютеранские пасторы не могут хоронить Керкегора как своего единомышленника, поскольку он публично отрекся от них как от предателей христианства. Тем не менее погребение состоялось. Когда вскрыли завещание Керкегора, выяснилось, что наследницей всего его небольшого состояния и прав на сочинения объявлена Регина Ольсен. Но она, по настоянию мужа, не желавшего публичного скандала, отказалась принимать это наследство.

Его литературное наследие было долго не востребовано, а сам он как автор — далек от читающей публики. Настоящая слава пришла к Керкегору только тогда, когда необходимость понять человека в его существовании стала главной задачей философии.

Заключение

Человеческая жизнь — сама по себе острейшая проблема. Девятнадцатый век напомнил, что христианство продолжается, пока человеческая потребность в Боге остается крайней необходимостью жизни. Предоставляя своему времени решать, называется ли это самопревышение жизни экстазом творчества («гений») или религии («крест»), он передает будущему веку новизну христианства в той мере, в какой несет этот крест всякий мыслитель, писатель, подвижник.

Таким — опережающим свою эпоху — было понимание родства писательства и религии и у Керкегора. Высказывая своё интимнейшее ощущение, что вера — это высшая страсть в человеке, он отвечал не только своему личному опыту и внутреннему чувству убежденности, но и тому, на что бессознательно откликались его современники — люди революционного, позитивистского века, наивысшей ценностью для которой было только то, что есть *сейчас* и что видно *сейчас*.

На первый взгляд, Керкегор был далек от интересов времени, требовавшего фактов и только фактов. «Своевременное» доходило до Дании с большим запозданием и трактовалось, за редкими исключениями, как почва для консервативных начинаний. Раннее провозвестие новых времен — начало издания «Курса позитивной философии» Огюста Конта (1830) — не получило там никакого отклика, поскольку ставка на технику и технически управляемое общество, каким виделся Конту политический порядок, могла родиться лишь в странах, переживающих бурный рост промышленного производства и активное развитие научной и технологической мысли. Такими странами были Англия и Франция, где усилиями Конта и Джона Стюарта Милля умозрительное, метафизическое убедительно подавалось как враг живого опыта, как препятствие, подлежащее изгнанию из подлинной науки. Однако этот принцип встречал понимание и в менее развитых странах, постепенно распространяясь не только на естествознание, но и на область того, что традиционно смыкалось с науками о душе, — богословие и прочие религиозно-научные дисциплины. Как и естественные науки, они стали требовать «данных» и

оперировать «фактами». Их новой родней становились исторические и филологические науки. Богословие необратимо перенимало методы наук о природе, входя в подчинение к ним даже тогда, когда декларировало приверженность спекулятивному методу.

И тем не менее есть у позитивистского и керкегоровского строя нечто родственное. Установка, требующая кратчайшего пути от понятий к вещам и постоянно перепроверяющая эту связь, казалось бы, исключает идеальное из так понятого мира, сводя его к разновидности «вербального». Путь Керкегора к вещам — наоборот, непрямой, окольный. Это путь мысли, имеющей литературную форму, поскольку ее предмет — не научные данности, или факты, а Бог и человеческое существование. Но этой непрямотой утверждается то же положение: абсолютная невозможность что-либо знать о Боге. Наши представления о Боге иллюзорны и измышлены, если они не подтверждены опытом подвижничества. Новаторское понимание христианства как подражания Христу — обратная сторона утверждения, что христианство — не картина мира, не предмет социальной политики, не миф и даже не внутреннее состояние. Как объективная данность, оно лишено всякого смысла.

Деятнадцатое столетие — эпоха революций — требовало заявлений, столь же революционных по своему воздействию. Оно получало их, даже если общество не готово было их услышать и воспринимало однозначно как вызов. Таким опережающим общественную рецепцию заявлением было утверждение Керкегора, что христианство — не учение, а поступок. Оно обеспечено не культурными проектами, а личным мужеством заявляющего, потому что «...с христианской точки зрения, истина, разумеется, не в том, чтобы знать истину, а в том, чтобы быть ею»¹³³. Сказанное не теряет своего вызывающего характера и сегодня, сохраняя всю остроту керкегоровского парадокса: истина, всецело завися от отношения, исключает любую относительность. Парадокс заставляет отступить — или принять вызов, но в любом случае — не спешить с объяснениями. Ведь высказывание Керкегора — не утверждение о мире, а отсечение мира, причем в ультимативной форме. Отсекая реальность, Керкегор отсекает, тем

¹³³ Kierkegaard S. *Indøvelse i Christendom* // SKS, bd. 12, s. 202.

самым, и само христианство, превращая его в абсолют, что требуется понять во вполне определенном смысле.

Даже если уложить христианство в доктрину, она останется свободной от определенности мира, которую вкладывает в него естествознание — искусство однозначности, то есть знание не о целом, а знание вот этого и вот этого — и потому познание, движущееся всегда в колее условного¹³⁴. В этом смысле науки о природе существенно зависят от мира, потому что перед ними стоит задача выставить такие тезисы, задавать такие вопросы, ответ на которые было бы не бессмысленно ждать от природы. Христианская доктрина, напротив, претендует на безусловность своих тезисов.

Быть может, напоминать об этом излишне? Но не забудем, что либеральная теология XIX века подчинялась противоположному движению: что в Библии изображаются события мира, факты. В ней описаны исторические происшествия и природные явления, т.е. события естественной и людской, психической истории. Но именно это и позволяло культуре того времени ставить под вопрос людские, то есть апостольские оценки в первую очередь, вносить их в поле условного. И именно поэтому уже начиная с «Философских крох» Кьеркегор намеренно и жестко отграничивается от этого взгляда¹³⁵.

Попробуем принять радикальность, с какой он заявляет, что христианство не научная доктрина и не предмет науки, не идеологически, а формально. Апофатическая составляющая этого тезиса будет гласить: христианство не обладает очевидностью, которая действует в мире и как таковая составляет предмет философии и всех эйдетиических наук. Христианский взгляд не принадлежит к числу вещей, срабатывающих само собой, как, например, очевидность мира в смысле обыденной конкретности, которую мы не можем утратить, потому что мы в нее втянуты. Религиозный человек не имеет своего мира, какой есть, например, у эстетика или у этика. Религия, заявляет Кьеркегор, — не форма жизни! «Эстетизм», то есть пространственно-художественные характеристики христианства, без которых оно немислимо для католиков и православных, для Кьеркегора — совер-

¹³⁴ Подробней см.: Бибихин В.В. Витгенштейн: смена аспекта. М., 2005, сс. 478–479.

¹³⁵ См.: Кьеркегор С. Философские крохи, с. 113сл.

шеннейший нонсенс. В «произведениях, написанных левой рукой» (неназидательных) мы не найдем освящения обыденности. Рыцарь веры («Страх и трепет») — если речь пойдет о нем — ничем не выдаст свою принадлежность к царству духа: «...знай я, где живет подобный рыцарь веры, я отправился бы к нему пешком; ибо это чудо абсолютно занимает меня <...>. Я пока еще не нашел такого человека, однако я вполне могу представить себе его. Вот он. Знакомство произошло, меня ему представили. В тот самый момент, когда он попадает мне на глаза, я тотчас же отталкиваю его, сам отступаю назад и вполголоса восклицаю: “Боже мой, неужели это тот человек, неужели действительно он? Он выглядит совсем как сборщик налогов”»¹³⁶. И это, как мы узнаем ниже, не только не принижает образ рыцаря веры, но, наоборот, подчеркивает его сущностное одиночество, или беспримерность. События его душевной истории, переживаемой сугубо внутренне и не сообщаемой никому другому, не могут быть переведены не только в этический, но и в онтологический план, в философскую область.

Бог, каким Его рисует Кьеркегор в «Философских крохах», хотя он и ходит в городе среди людей¹³⁷, тоже принципиально неотмирен. «Эстетизм», то есть пространственно-художественные характеристики христианства, без которых оно немислимо для традиционных конфессий, нонсенс для Кьеркегора. Его святость — принципиально не иллюстративна.

Но этот жест отсечения, абсолютизации — принципиальный жест эпохи; нужно только вспомнить, что 1830–1840-е — годы не только насилия и революций, но и расцвета точных наук, математической логики. Кьеркегор жил в одно время не только с Карлом Марксом и Максом Штирнером, но и Джоном Стюартом Миллем, Николаем Лобачевским, Бернардом Больцано. Последних троих мыслителей объединяет установка на строгую научность. И если политический и религиозный либерализм ищет, как ему обустроить мир, новая математика и логика должны дезавуировать реалии такого мира как мнимые конструкторы цивилизации.

¹³⁶ Кьеркегор С. Страх и трепет, с. 34.

¹³⁷ См.: Кьеркегор С. Философские крохи, с. 34сл.

Но и мы вправе спросить: быть может, о такой чистоте мечтает Кьеркегор для своей религиозности? В утверждении сугубой отвлеченности логики *от* области психического, провозглашенной логиками нового поколения, и в религиозном, то есть, в конечном итоге, душеспасительном пафосе позднего Кьеркегора отчетливо нарастает непримиримое с философией движение, направленное не просто от природы (трактующей душу как свою часть), но от сущего в целом.

Если говорить языком Э. Гуссерля¹³⁸, Больцано и Кьеркегор включают области душевного, природного и социального в рамки принципиального ероче; более того, природа и социальный мир объявляются у Кьеркегора ложным основанием спасения, и такому основанию он объявляет войну.

Как принципиальное не-существование идеальных сущностей и истин, или предложений-в-себе, по Больцано, как умозрительность, или не-существование первоэлементов — точек и линий, из которых складывается пространство в геометрии Лобачевского, как, поздней, «вечные объекты» крупнейшего логика XX века Альфреда Уайтхеда, Бог кьеркегоровских неназидательных произведений — не от природы, Он не принадлежит этому миру.

Сразу примем возражение, что математика — не религия и ее истины абсолютны именно вследствие своей абстрактности. А религиозная истина вся — отношение, и притом, по Кьеркегору, абсолютное. Но этот парадокс, как решающее у Кьеркегора, и требует разбора! Абсолютное ли оно в том смысле, что требует себе *всего* человека, как в традиционных конфессиях?

Как мы знаем, Кьеркегор считал монашество слишком легким решением и сам был великим затруднителем вечного блаженства. Земное и небесное (точнее, внешнее и внутреннее, физическое и психическое) разведены у него очень необычно. Как Творец «Бог не экзистирует, Он вечен»¹³⁹. Как Сын — Бог, хотя и принял облик

¹³⁸ Который, будем помнить, и был среди первых, кто вернул обоим мыслителей в европейскую философскую традицию: труды великого чешского логика заняли в ней свое место благодаря «Логическим исследованиям»; авторитет Гуссерля придал философское, а не только религиозное измерение и экзистенциализму Кьеркегора (см.: Шестов Л.И. Памяти великого философа // Русские записки № 12, 1938; № 13, 1939).

¹³⁹ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие, с. 360.

слуги и жил среди людей, по существу был и остается чем-то абсолютно неведомым: «О “Христе” невозможно ничего “знать”, ибо он есть парадокс, предмет веры и существует только для веры»¹⁴⁰.

Но, в отличие от несуществующих математических (эйдетических) объектов и тем более не будучи Богом философов, несуществующий Бог выступает условием того, в чем человек — как тот, кто существует, — бесконечно заинтересован (тема «Заключительного ненаучного послесловия»). Но если он не относится ни к природе, ни к числу идеальных объектов, то как проложить путь к нему, если — как мы знаем — этому Абсолюту не соответствует никакая онтология (поскольку этика и религиозность А в керкегоровском смысле относительны) и в очень малой степени — психология? Для чего, спросим еще раз, Керкегор затрудняет спасение и выталкивает христианство из мира?

Он не воздвигает фундамента для спасения и, вопреки имени своего псевдонима, не строит лестницу в небо. *Известного* пути к Богу, по Керкегору, не существует. Он никогда бы не присоединился к представлению о пути к вечному блаженству, которое сформулировал, к примеру, ранний Кант: «Бессмертие есть естественная необходимость жизни. Доказать ее гораздо более важно, чем просто случайную жизнь, которая может быть доказана многими доводами, заимствованными из справедливости Бога, его мудрости, благодати и т.д. <...> Науки — роскошь рассудка. Они дают нам предвкушение того, чем мы станем в будущей жизни»¹⁴¹. Не встречается у Керкегора и ничего подобного тому, что вкладывают в спасение древние исповедники, например, Исаак Сирин: «Только творчество, заквашенное на святости, мы сможем перенести через черту смерти». Керкегоровский Бог недостижим даже теми средствами, что освоены лютеранским вероисповеданием и вызывают к внутреннему чувству, слуху и воображению (как церковная музыка Баха и Генделя, прославляющая мощь и величие Бога).

Но в образе Бога-инкогнито сказывается не только критическая настроенность Керкегора по отношению к лютеранству, но прежде всего оборот, который приняла история духа в XIX веке. События

¹⁴⁰ Kierkegaard S. *Indøvelse i Christendom*, s. 40.

¹⁴¹ Кант И. Лекции по рациональной психологии // Историко-философский ежегодник '97. М., 1999, сс. 131, 138.

душевной жизни, связывающие верующего с Богом и переживаемые сугубо внутренне, не переводятся не только в этический, но и в онтологический план, в философскую область. А это значит, что они не психологизируются в том смысле, какой вкладывает в психическое переживание рациональная психология, то есть философская традиция до Ф. Брентано: переживание, имеющее коррелят и опору в каком-то — пусть и воображаемом, но сущем. Тогда как о религиозном переживании керкегоровского Бога противосмысленно спрашивать — существует ли его предмет и каков он. Керкегоровский Абсолют весь — отношение к нему. И коль скоро он не существует, всё керкегоровское христианство — это, можно сказать, чаяние опоры в том, чего нет.

Существовая только для веры, в природном мире он выступает как «знак соблазна» («Упражнение в христианстве»), потому что сам держится только человеческой нуждой. И, как человеческая нужда и ничто более (более того, что человеку поистине нужно), Бог задает не основание, а горизонт, предел, абсолютную цель экзистенции. Поэтому совершенно логичной для Керкегора будет и ненужность вопроса о том, как социализовать такого человека или организовать людей политически.

Но кажущаяся отстраненность писателя от гуманистических исканий эпохи не делает его явлением, чужеродным нигилистическому XIX веку. Существует традиция научного обсуждения керкегоровского христианства как вариант кеносиса. Однако в ее основу ложится не только учение Лютера, упирающего на добровольное самоистощение Иисуса Христа. Присущее XIX веку чувство убывания Бога, за которым неизбежно следует стремление отождествить с этим исчезающим Богом любое наличное сущее, опротестовано у Керкегора очень громко. Ему претили теологические решения Гегеля, Шеллинга, Шлейермахера. Он не знал более смелых предложений века — отождествления Бога с моральной (Джон Рескин) или научно постигаемой (Майкл Фарадей) природой, с человечеством (Конт), с искусством (художник Александр Иванов) и прочими сферами, объявлявшими себя посредниками или прямой заменой религии.

Решительность Керкегора заставляет предположить присутствие у него более радикального и многозначительного замысла, ко-

торый не случайно — с подачи Льва Шестова — мыслят в контексте учений таких, на первый взгляд, мало связанных между собой фигур, как Достоевский, с одной стороны, и Гуссерль, — с другой. На мой взгляд, этот размах — свидетельство радикального замысла Керкегора спасти Бога *от* мира, переведя его бытие в чисто прагматический план значения, или *работы знаков*.

В поздней религиозной беседе «Неизменяемость Бога» он описывает эту наиважнейшую черту Спасителя так, что перед глазами тут же встает другое произведение: «Гора пребывает в стабильном состоянии. Но когда по истечении веков она разрушается, она исчезает. Даже если появится вновь такая же гора, это будет новая гора. Цвет же вечен. Он сопутствует времени так же, как дух. Он приходит и уходит. Но когда он возвращается, перед нами тот же цвет»¹⁴². Да, это не Керкегор, это Альфред Уайтхед. У Керкегора символом неизменяемости Бога является родник, спасительный в своем постоянстве и независимости от природных изменений: «Ибо твоя неизменная прохлада, о возлюбленный источник, никогда не переменится. В зимние морозы, если они нагрянут, ты не станешь холоднее, но сохранишь ту же свежесть, и вода источника не замерзнет. В жаркий летний полдень ты сохранишь точно такую же неизменную прохладу, и вода источника не станет тепловатой»¹⁴³.

И там, и там — платоническая установка. Неизменность идеи, надежность тождества обеспечена тем, что мы не замечаем ее действия, а если и замечаем, то этот взгляд не меняет ее постоянства. Но, приглашая принять водительство этой идеи, Керкегор демонстрирует ее не как математический объект, то есть логическое (абстрактное) постоянство, а как предмет, существующий только *в отношении*, или, в его терминах, «субъективно». Здесь перед нами — аллегорическое описание религиозной веры, определяемой апостолом Павлом как «обличение вещей невидимых» (Евр 11:1) — невидимых в том же смысле, в каком невидимо постоянство прохлады родника и цвета горы. И если после Уайтхеда мы уже не удивляемся сопоставлению математической и религиозной идеи, не стоит

¹⁴² Уайтхед А. Наука и современный мир // Он же. Избранные работы по философии. М., 1990, с. 144.

¹⁴³ Kierkegaard S. Guds Uforanderlighed // SKS, bd. 13, s. 338.

удивляться и столь непривычному пониманию веры — как созерцательной завороченности «тем же самым», а не горячего порыва чувств. Такую трактовку веры как спасительного трезвения, то есть умозрения, мы найдем у многих ранних христианских авторов. Так же устроить свой ум — перенаправить взгляд с мира на то, что тождественно самому себе, — советуют и христианские аскеты, с которыми Керкегора, казалось бы, ничего и не связывало, кроме псевдонимов Виктор Эремита и Йоханнес Климакус.

Не должно вводить в заблуждение, что Керкегор, протестант, не принимал монашество и, по всей видимости, чувствовал свою востребованность именно в свое время, когда вся энергия эпохи сосредоточилась на человеке. Да, гуманизм означал отказ от такого человека, каким его брал религиозный и философский идеализм — то есть в крайнем горизонте всякого рассмотрения человека, в том, что никогда не было дано и никогда не было исполнено в человеческом состоянии, — воплощенной идеальной самости, богочеловеческом процессе.

Керкегор, казалось бы, намеренно сужает горизонт, он слишком близко подходит к человеку. Он обращается к тому, кого видит своими собственными глазами рядом с собой и кого видит, в принципе, любой человек. Это видение — единственное, что у них есть. Строго говоря, ничего другого у них и нет. Герои его ранних книг — это люди, предоставленные сами себе и потому так фатально зависимые от чужого взгляда и чужого мнения о себе. Ища, к чему бы им прилепиться, они меряют себя библейскими, ветхозаветными персонажами, героями античной истории и средневекового фольклора. Автор меж тем как бы снимает с себя всякую ответственность за это. Но его уклончивость, система псевдонимов, тем не менее, попала точно в цель — читатели почувствовали, что с ними говорят не об отвлеченных понятиях. Учитывая, что так к датской публике еще никто не снисходил, легко понять, почему Керкегор снискал такую популярность. Вспомним и про то, что датская культура тех лет, сосредоточенная главным образом вокруг университетской философии, представляла собой, с одной стороны, узкий и малодифференцированный круг образованных людей, а с другой — пассивную, легко манипулируемую среду читательской публики, слепо следующей интеллек-

туальной моде и легко переходящей на личности. Керкегору было о чем поговорить с ней. Его антропология изначально коренится не в христологии, как в классическую для христианства эпоху, а в психологии. Но психология становится у него не средством снисхождения к маленькому неразумному человеку, а способом показать ему то, чего он прежде о себе не знал. Вопреки естественнонаучной психологии своего времени, его метод не ставит пределов человеку, потому что исходит из того, что горизонт его чаяний в принципе бесконечен и назначение каждого человека — встать вровень с ним. Эта высота понимания человека роднит Керкегора, в принципе, с любым раннехристианским писателем.

Ведь в век революций мир еще может принять новый, невиданный облик, может быть увиден в перспективе настоящих человеческих нужд. Всё зависит от того, какую нужду выберут, какую сочтут настоящей. Керкегор чувствует, что человек Новой Европы, рождающийся у него на глазах, пока еще очень неустойчив, он равно близок к политической и духовной закоренелости, то есть к гибели, и к перемене ума, от которой обновится и помолодеет христианство. Есть много примеров того, что эта перемена удалась, — в России это Достоевский и Лев Толстой. У Керкегора была надежда, что неопределенность человека — собственно, нигилизм — можно обратить ему же на пользу, раз уж ему выпало жить в то время, когда на его вопросы ответов нет и искать их, а не следовать готовым ответам, уже само по себе является спасением от нигилизма.

Ему, конечно, не хватало терпения. Не сдерживаемая ни внешними, ни внутренними границами, его надежда быстро переходит в требование. Под конец жизни Керкегор требует христианства с упрямством ребенка, который, не умея говорить и заходясь в крике, требует себе обеспечения и заботы, с единственной поправкой, что, в отличие от родительской опеки, христианство — не от природы. Он требует этого у своих бывших учителей:

«Ошибка догматики Шлейермахера, собств[енно], в том, что религиозность для него — это всегда состояние, которое *есть*; он представляет всё, как если бы оно относилось к бытию, Спинозистскому бытию. Как осуществляется бытие в смысле становления и в смысле пребывания, его, собственно, не заботит. Вот почему у него по сути

так мало от догматики. Каждое христианское определение помечено этическим, ориентировано на устремление. Отсюда страх и трепет, все эти “ты должен”; отсюда вытекает возможность уязвленности и т.п. Всё это мало занимает Шлейермахера. Он трактует религиозность исключительно бытийственно.

Отсюда, собств., и вытекает его тезис, что чувство всегда истинно. Рассмотренное ближе, истина чувства заключается, собственно, в том, что оно *есть*. Но всякая борьба начинается прежде всего со становления. Вопрос, рассматриваемый в сфере “становления” — истинно ли то, что есть? А в сфере бытия истинное только есть и всё»¹⁴⁴.

Иными словами, спрашивать надо не какова действительность, но: согласуется ли она с задачами человеческого существа? Не претендует ли она на большее, чем простое соответствие главному интересу человека? Существовать — это в каком-то смысле вопрос практики, понимаемой Кьеркегором как деяние, целью которого является сам действующий: «Абстракция незаинтересованна, а между тем для экзистирующего индивида высшим интересом всегда остается само это экзистирование»¹⁴⁵.

Созвучно своей эпохе, заявлявшей о «материальных интересах», когда этика все отчетливей приобретала экономический характер, Кьеркегор напоминает, что к вещам первой необходимости относится умение распознать свое добро. Готовый к тому, что к его воззванию возникнут так называемые практические вопросы, он отвечает на них на том же языке: в делах мироустройства, то есть действительности — а иначе вопрос в те десятилетия и не ставился — успешно лишь то, что мобилизует и вызывает к действию не некоторые и второстепенные, а все человеческие энергии, вернее, одну главную. Действительность, которая не стоит с нею ровень, не просто не действительна, но и коварна.

Стократ опасней, чем «не поспеть за ходом истории», Кьеркегору представлялась перспектива *не успеть* в этой жизни. Впервые тема времени возникает у него в «Повторении» и разворачивается в 1844-м, когда выходят в свет «Понятие страха» и «Философские крохи». Пер-

¹⁴⁴ NB 15:83 // SKS, bd. 23, s. 58.

¹⁴⁵ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие, с. 339.

вая работа трактует временность в свете первородного греха, грехопадения Адама, превратившего человека в смертное существо; вторая — представляет ее как риск упустить момент встречи со Спасителем. И тут и там Керкегор снова ставит человека на грань двух возможностей и, как и в «Или–или», намекает на необходимость выбора.

Выбор, как мы помним, служит Керкегору определением личности, и поэтому оно заключает в себе тавтологию: личность — это не более чем готовность к тому, что в момент выбора ее предпочтение (или, скажем шире, взгляд) сотворит действительность. Это будет этическая действительность, то есть поле различения добра и зла. Вещи и события, которые до этого могли бы быть описаны только нейтрально, теперь получают смысл этически хороших или этически плохих и этим определением исчерпываются. Но такой пейзаж слишком нерезок, слишком расплывчат для того, чтобы в нем можно было узнать Богочеловека, то есть именно Иисуса Христа, а не, скажем, просто учителя или проповедника, например, Иоанна Крестителя или какого-то другого персонажа священной истории. Может быть, для тюбингенцев принципиальной разницы между ними нет, говорит Керкегор¹⁴⁶, но есть для верующего, потому что ему важен не просто Учитель и не только Чудотворец (безличный религиозный объект), а настоящий Спаситель, то есть существо, могущее преобразить другого человека. И такое узнавание не в силах устроить ни точка зрения этики, ни государственная христианизация, ни даже пребывание бок о бок с Учителем до его смерти и воскресения, потому что такая встреча принадлежит не к историческому в смысле измеряемому времени и пространству, а к историческому, смысл которого в том, чтобы распознать Спасителя в нужный момент «теперь», а не признать его таким заочно когда-нибудь потом, «из вторых рук». Для обозначения такой встречи Керкегор использует греческое слово *kairos*, то есть удачное стечение обстоятельств. Можно перевести и короче: удача, которая заключается, конечно, не в том, чтобы случайно встретить на улице Бога,

¹⁴⁶ См.: Kierkegaard and His German Contemporaries, tome II: Theology, ed. by Jon Stewart. Aldershot, 2007, pp. 10ff, 245ff.

а в том, чтобы сделать правильный выбор, увидев в прохожем именно того, кто нужен.

Керкегор дает замечательный пример: «Допустим, мальчик получил в подарок немного денег — сумму, достаточную для того, чтобы купить, например, хорошую книжку или игрушку, поскольку та и другая стоят одинаково; и вот, если он купил себе игрушку, сможет ли он на те же деньги купить себе еще и книжку? Конечно же — нет, ведь деньги уже потрачены. Но предположим, ребенок этот снова подойдет к продавцу и спросит, не заберет ли тот у него игрушку и не даст ли взамен книгу. Продавец на это, скорее всего, ответит так: “Мой милый, теперь игрушка твоя уже ничего не стоит. Имея деньги, ты мог купить себе книжку точно так же, как и игрушку, но у твоей игрушки есть одна особенность: раз уж ты ее купил, она теряет свою цену”. Услышав такое, ребенок, скорее всего, удивится и подумает: “Вот ведь как странно...” А ведь в действительности нечто подобное уже было однажды: человек мог купить свободу или несвободу за одну и ту же цену, и цена равнялась свободному выбору его души и верности выбору. И человек выбрал несвободу, но приди он тогда к богу и спроси: можно ли несвободу обменять на свободу? — ответ, скорее всего, был бы таким: “У тебя, несомненно, была возможность приобрести то, что ты хотел, но несвобода имеет ту особенность, что раз уж этот товар выбрали, он больше ничего не стоит, даже если за него пожелали заплатить ту же цену, что и за свободу”. Неужели тогда сделавший свой выбор человек не задумался бы о том, что здесь и впрямь есть какая-то странность? Или вот, скажем, сошлись два вражеских войска в смертельной битве, и случаем оказался там один посторонний рыцарь, которому предложили принять участие в битве на той или на другой стороне; рыцарь сделал свой выбор, войско, к которому он присоединился, было разгромлено, а сам он взят в плен. И вот его как пленника приводят к победителю, и у рыцаря хватает глупости предложить ему свои услуги, чтобы воевать теперь на его, победителя, стороне. Победитель, надо думать, ответит рыцарю так: “Милейший, ты теперь мой пленник; у тебя, правда, было время для того, чтобы сделать другой выбор, но теперь-то все по-другому...” Не правда ли: здесь та же самая стран-

ность. Если бы было иначе, если бы момент времени не имел решающего значения, тогда наш ребенок мог бы-таки купить себе и книжку, но просто не зная этого, по ошибке полагая, что купил он игрушку; а наш пленник мог бы, в конце концов, сражаться и на другой стороне, разве что оставаясь при этом незамеченным из-за тумана, — сражаться бок о бок с тем, чьим пленником он должен был себя посчитать после сражения. “Человек порочный и человек добродетельный, очевидно, в равной мере не властны над своим нравом, но вначале они были в состоянии стать либо одним, либо другим, подобно тому как человек, который бросает камень, имеет власть над камнем до того, как он его бросит, но не тогда, когда уже бросил его” (Аристотель). Иначе само бросание камня оказалось бы иллюзией, а бросающий его, несмотря на реальный бросок, так и застыл бы с камнем в руке, поскольку камень — подобно “летающей стреле” скептиков — вообще бы не полетел»¹⁴⁷.

Постараемся понять Кьеркегора правильно: тут речь идет не о том, чтобы благочестивому человеку выбрать наилучшее — например, примкнуть к Иисусу, а не к Иоанну Крестителю, к Петру, а не Павлу. Так туман никогда не рассеется. Ни от этики, которая только задаёт меру добра и зла, ни от мира никаких руководств, что же всё-таки лучше — книжка или игрушка, — мы не получим. И то и то может оказаться одинаково хорошо, меж тем как в «Философских крохах» Кьеркегор ожидает от христианства освободительной ясности. Такая ясность освобождает от ошибок и неуверенности (то или не то я выбрал), и только *такая* ясность («истина», в его терминологии) может составить прочное основание веры.

Внимательное вглядывание в эту ситуацию позволяет увидеть, что правильность и неправильность выбора, предпочтение книжки или игрушки не в нашей власти. Это дело случая. Откроется ли истина, наступит ли понимание, решает *kairos*. Бог не направляет наш выбор, но оставляет миру шанс повернуться к нам лучшей стороной. Что Бог и есть такой шанс, что всегда нам оставлена возможность увидеть его таким, кажется почти еретической мыслью, а она, по Кьеркегору, правильное христианское богословие.

¹⁴⁷ Кьеркегор С. Философские крохи, сс. 17–18.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Темы для курсовых и выпускных квалификационных работ

ТЕМА I: Религия и искусство в теориях модерна и авангарда (на примере творчества С. Керкегора и Д. Хармса).

С. Керкегор и Даниил Хармс (1905–1941) предлагаются в качестве опорных фигур данного исследования. Экспликация темы, раскрывающая авангардную трактовку искусства (основанную на сближении творчества и творения), содержится, в частности, в письме Хармса к Клавдии Пугачевой от 16.10.1933: «Боже мой, в каких пустяках заключается подлинное искусство! Великая вещь “Божественная комедия”, но и стихотворение “Сквозь волнистые туманы пробирается луна” — не менее велико. Ибо там и там одна и та же чистота, а следовательно, одинаковая близость к реальности, т.е. к самостоятельному существованию. Это уже не просто слова и мысли, напечатанные на бумаге, это вещь, такая же реальная, как хрустальный пузырек для чернил, стоящий передо мной на столе. Кажется, эти стихи, ставшие вещью, можно снять с бумаги и бросить в окно, и окно разобьется. Вот что могут сделать слова!

Но, с другой стороны, как те же слова могут быть беспомощны и жалки! Я никогда не читаю газет. Это вымышленный, а не созданный мир. Это только жалкий, сбитый типографский шрифт на плохой, занозистой бумаге». — Хармс Д.И. Неизданный Хармс. Полное собрание сочинений. Дополнения в 3 тт. СПб., 2001, с. 80.

Возможность увязнуть в слове, как в болоте, или опереться на него, как на камень, — всё это свидетельства собственного опыта Хармса в литературе. Творческая энергия авангарда основана на ощущении, что слово в литературе одной стороной граничит с Богом, другой — с пустотой, скукой, ничегонеделанием, или досугом, в котором праздничная сторона неотделима от мучительной. Эта ничтожность пробирается в опыт писателя и постоянно грозит

ему уничтожением. Такова обратная сторона принципиальной обращенности авангарда к «творческому, конструктивному аспекту искусства, в [его] отличии от перцептивного; иначе говоря, к собственно произведению, а не к объекту (предмету, сюжету, теме, смыслу и т. п.)». — Маяцкий М. Гуссерль, феноменология и абстрактное искусство // Логос № 6, 2007, с. 50. В курсовой работе предлагается сравнить этот опыт с модернистским, разбираемым в настоящем пособии.

ТЕМА II: Керкегоровское доказательство бытия Бога.

Отношения с отцом послужили самостоятельной основой для многих мыслей Керкегора — прежде всего, относящихся к области богословия. Для уяснения керкегоровской теологии предлагается проанализировать следующую дневниковую запись: «Лучшим доказательством бессмертия души, существования Бога и т.п. является, по сути, впечатление, которое вынесено из детства; иными словами — такое доказательство, которое, в отличие от многочисленных научных и велеречивых доводов, можно обозначить так: это совершенно очевидно, потому что так сказал мне мой отец». — NB 5:114 (1848) // SKS, bd. 20, s. 417. Поясним, что в теории Керкегор саркастически относился к возможности доказать бытие Бога рациональными средствами и считал делом принципа опровергнуть сам подход. Его главные аргументы изложены в «Философских крохах» и «Заключительном ненаучном послесловии» (см.: Керкегор С. Философские крохи, сс. 42–47; Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие, сс. 584–585; см. также: Доброхотов А.Л. Апология Когито, или Проклятие Валаама. Критика Декарта в «Ненаучном послесловии» Керкегора // Логос № 10, 1997; Витгенштейн Л. Культура и ценность // Он же. Культура и ценность. О достоверности. М., 2010; ср. также отсылку Витгенштейна к «Или–или»: «Великий писатель сказал, что, когда он был мальчиком, его отец задал ему задание, и он внезапно почувствовал, что ничто, даже смерть, не сможет взять назад ответственность за выполнение этого задания. Это было его задание, и даже смерть не могла бы остановить его выполнение. Он сказал, что это было в каком-то смысле доказательством бессмертия души —

потому что, если это продолжает жить, ответственность не умрет. Это представление было дано посредством того, что мы называем доказательством. Если это вообще можно назвать представлением». — Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. М., 1999, с. 69.

ТЕМА III: Педагогика С. Керкегора. Ребенок-христианин и проблемы христианского воспитания.

В работе предлагается проанализировать керкегоровские аргументы за и против христианского (в керкегоровском смысле этого слова) воспитания. Большой материал содержится в «Заключительном ненаучном послесловии», например: «Строгое христианское воспитание в решающих категориях христианства — это весьма рискованное предприятие, поскольку христианство создает людей, сила которых заключена в их слабости; если же ребенка с самого раннего возраста силой подталкивают в сторону христианства в его полной и серьезной форме, он обыкновенно вырастает весьма несчастным юношей <...> Христианство, которое пересказывают ребенку, или, скорее, христианство, которое сам ребенок мало-помалу собирает в некую целостность, когда извне никто не пытается силой ввести его экзистенциально внутрь решающих христианских категорий, — это по сути еще не настоящее христианство, но скорее идиллическая мифология <...> В том, что касается нашего становления как христиан, детство (понимаемое в буквальном смысле слова) вовсе не является подходящим возрастом. Напротив, взрослое состояние, зрелость — это как раз такое время, когда всё решается; именно здесь решается, будет человек христианином или нет <...> Восприятие ребенка настолько лишено необходимости принимать решение, что неудивительно, когда мы повторяем снова и снова: “ребенка... угодно” <...> Однако если ребенку не позволяют — как это непременно должно происходить — невинно играть с самыми священными образами, если внутри существования его постоянно загоняют в границы решающих христианских определений, ребенок такой немало перестрадает. Подобное воспитание либо погружит его непосредственное восприятие в пучину отчаяния и

тревоги, либо вызовет сладострастие и тревогу, свойственную этому сладострастию в масштабах, невиданных даже среди язычников». — Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие, сс. 635, 646–647.

ТЕМА IV: Понятие тайны и повторения у С. Кьеркегора: современные прочтения.

Тема повторения была намеренно широко заявлена Кьеркегором, чтобы оставить место для читательских догадок и дорисовок. Трактовка, связывающая повторение с «Единственным» с его тайной, заложена в сюжете повести, по которому герой, потеряв последнюю надежду, смиряется, прекращает борьбу за повторение и остается в полном одиночестве. Так, по замыслу Кьеркегора, проблема, выраженная во внешнем, осознается как «внутреннейшая из внутренних [det inderligste]». — S. Kierkegaard. Polemik mod Heiberg // SKS, bd. 15, s. 69. Из черновиков повести, однако, следует, что проблема повторения, тайны и одиночества была для Кьеркегора, прежде всего, «догматической», т.е. религиозной, коль скоро всякое страстное желание, принадлежащее, на первый взгляд, к области внутреннего, обнаруживает оглядку (если не сказать сильнее: упование) на другого. Формулу этой оглядки можно найти у Эжена Ионеско: «Только одиночка, затерянный в мире и ни на кого не похожий, может всерьез рассчитывать на то, что с ним отождествит себя всякий человек, насколько он хранит память о своей принадлежности к человечеству» (цит. по: Бибихин В.В. Искусство и обновление мира // Журнал Сибирского федерального университета № 1, 2008, с. 174). Так понятая проблема «Единственного» хорошо исследована в современной философии. Именуя страсть «великого парадоксального мыслителя в области имитации Иисуса Христа (или Сократа)» (Деррида Ж. Страсти // Он же. Эссе об имени. СПб., 1998, сс. 64–65), повторение указывает на первоначальное движение экзистенции — постоянное возобновление, повтор, «возврат всегда-уже-начавшегося, близость к свету, зримому испокон веков» (цит.: Фуко М. Слова и вещи. М., 1993, с. 352). См. также: Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998, сс. 18–25, 123–125.

ТЕМА V: Фигура Авраама и керкегоровское понимание веры («Страх и трепет»).

Один из возможных подступов к «Страху и трепету» содержится в вопросе, который Керкегор будет задавать себе во второй половине 1840-х годов: не слишком ли искушен современный человек, чтобы выдержать прямое предстояние перед Богом? Не является ли его человечность сама по себе препятствием для религии? Наростом на теле христианства, именуемым *культурой* — не в прямом значении возделывания, обработки земли, а в переносном — привычки управления миром в глобальной, или, как тогда говорили, «всемирно-исторической» перспективе, с неизбежной обратной стороной этого диктата — тотальным самоконтролем? В работе предлагается свериться с размышлениями В.В. Бибихина на эту тему:

«С человечеством, замечает **Керкегор**, что-то произошло. В нем как бы не хватает главного. Может быть, люди стали слишком хорошие, а не должны быть такие? Задушены *нравственностью* и потеряли *нрав* (норов)?»

Керкегор ставит мысленный эксперимент на одном из современных людей, на себе. Что он сделал бы, если бы был призван, как Авраам, к “поразительному царственному” путешествию на гору Мориа, чтобы своими руками лишить там себя своего единственного ребенка, всей надежды жизни, да еще как: зарезав его своими руками как жертвенную овцу. Человек просвещенного века, честный, верующий христианин, европеец с хорошим образованием, по навыку деятельный, достаточно мужественный, услышав зовущий голос Бога, не спрячется, добросовестно подчинится. Не струсит, не станет суетиться, не забудет взять нож. Не потеряет сознание по дороге от ужаса, порядливо прибудет на гору со всем необходимым для дела и с Исааком точно вовремя. Что будет дальше.

В трагичном сознании непоправимой утраты исполнит повеление. Против своей воли, как машина, совершит, в терминологии германского классического идеализма, “бесконечное движение”: насилем над собой выйдет из своей человеческой смертной природы, которая вся противится такой вивисекции, взрежет, сомнет

эту природу жестом *бесконечным*, т.е. потусторонним человеческому миру, собственно божественным.

Что от этого произойдет? То, что уже и произошло: разрушение человека, причем настолько основательное, что если произойдет чудо воскрешения Исаака, *просвещенный отец будет уже не рад ему*. Однажды раздавив себя своим же собственным “бесконечным движением”, для того чтобы принять нечеловеческое (сверхчеловеческое требование Бога), он уже не сможет никогда вернуться в тепло и уют своей смертности. *И таково всё современное человечество*. Оно слишком способно к героизму, в смысле преодоления природы, своей собственной и внешней. Оно этим, или для этого, переломало себе хребет.

“Я могу сделать большой прыжок с трамплина, который перенесет меня в бесконечность, — спина у меня была специально вывихнута еще в детстве, как это делают с канатоходцами, так что мне это легко, я вполне могу — раз-два-три — стать на голову в наличном существовании, — однако на следующий шаг я не способен; ибо я не могу совершить чудесное, я могу лишь изумляться ему” [Керкегор. Страх и трепет [М., 1993], с. 37].

Падение человека таково, что жуткая аскеза, растаптывание себя называется геройством, сверхчеловечеством. Сухие, бесплодные самопреодоления заменяют теперь человечеству чудо.

А чем поступок современного верующего отличается от поступка Авраама? Внешне — совершенно ничем. Или даже сравнение разрешается в пользу современности: мужественно культурный отец сразу совершил бы то, что и Авраам бы конечно совершил, только затягивал. Авраам был в отношении дисциплины даже хуже: по человеческой слабости он действовал, возможно, не так отчетливо, как современный интеллигент. Возможно, ноги у него заплетались от ужаса. Пожалуй, он немного опоздал на гору Мориа. Он замедлил, когда занес руку с ножом.

Громадное различие в том, что ни на миг в Аврааме не было отчаяния от раскола между послушанием Богу и любовью, природной, земной и смертной, к себе и к своему порождению. Он верил, а не вел разумные счеты того, что он отдаст Богу по Его требованию — дорогого сына отдаст, — а что оставит себе — свои

представления о Боге, что Бог есть любовь, и свои представления о себе, что он, Авраам, предан Богу. Авраам, возможно, пошатнулся земным разумом, помешался: он *верил несмотря ни на что, т.е. сошел с ума* и забыл, что не бывает *одновременно* смерти и жизни, повеления Бога сделать одно и Его повеления сделать другое: если он поверил, что один и тот же Бог сначала дал ему Исаака, а потом приказом отнял, то теперь продолжал верить, что отнимет и снова даст. Так не бывает, это нелепо. Эта *вера в абсурд*, или абсурдная вера, но благодаря ей Авраам не вышел в холод отчаяния, не задумывал, сковав себя, героических *бесконечных* движений. Хоть он и обезумел от нелепой надежды, зато остался в теплом мире. Иначе бесстрастный ум проговорил бы ему те ледяные слова, которые услышал в своем мысленном эксперименте Кьеркегор:

«В то самое мгновение, как я сходил бы с коня, я сказал бы про себя: “Ну, теперь всё потеряно, Бог требует Исаака, я приношу его в жертву, а с ним и всю свою радость, и вместе с тем: Бог есть любовь и для меня это останется так”» [Там же, с. 36].

Этой двери в ущербную оставшуюся жизнь, в несчастное сознание ум Аврааму не открыл, потому что Авраам сошел с ума. Остаться по-человечески жить, не расставаться со своим счастьем можно было теперь обезумевшему Аврааму только через чудо. Инстинктом ли, тайной душой он чувствовал близость чуда и потому верил в абсурд, или наоборот, его вера была так сильна, что стала достойна чуда, — это в сущности не так важно.

“Конечно же он был потрясен исходом, однако благодаря двойственному движению [Опять волапук эпохи: движение Авраама было тоже бесконечным, но не в смысле разрушения его человечества, а только в смысле выхода из человеческого ума. Такое бесконечное движение оказывается двойственным. Выходящее за пределы человечества, оно служит сохранению человека неразрушенным, способным к безумной любви. — Прим. В.В. Бибихина] он снова оказался в своем первоначальном состоянии и потому принял Исаака радостнее, чем в первый раз [...] Авраам верил. Он верил не в то, что будет блажен когда-то в иной жизни, но в то, что здесь, в этом мире, он должен быть счастлив [...] Он верил силой абсурда: ибо все человеческие расчеты давно уже кончились [Там же, с. 36сл.]

Современный интеллигентный верующий герой, чудо исполнительности и самоотвержения, наступивший на горло своей человечности, чтобы быть на уровне божества, и таким путем вышедший в бесконечность, никому не нужен и не интересен. Нужен всегда и всем Авраам с его абсурдом, слепой верой, с ангелом, который хватается за руку, и с полным счастьем в чистой совести оттого, что Исаак жив, тот самый, которого он чуть не зарезал только что. Как Аврааму удастся сойти с ума, неясно. Еще бы, как умом понять абсурд. Остается только изумиться, говорит Кьеркегор [Там же, с. 38], т.е. опять же как-то выйти из ума. Современность не любит сходить с ума. Она очень умная. И про себя Кьеркегор знает, что он *уже* умный.

«Я вполне способен описать движения веры, но если меня бросить в воду, то я, хоть и поплыву (а я не отношусь к тем, кто идет вброд), но стану делать совсем другие движения, я буду проделывать движения бесконечности, тогда как вера делает прямо противоположное: осуществив движения бесконечности, она проделывает затем движения конечного [...] проделывает нечто чудесное» [Там же]. — Бибахин В.В. История современной философии. СПб., 2014, сс. 139–142.

ТЕМА VI: Греза о рае в «Понятии страха» С. Кьеркегора и у обэриутов.

Целью работы является продолжение академического освоения наследия философа Якова Друскина (1901–1980). Мысленно воссозданная им в разговорах с обэриутами ситуация адамического неведения (невинности) как элемента творческого опыта — важная часть авангардного проекта. Она нуждается в прояснении, прежде всего, в своих религиозных истоках. Подспорьем здесь выступает трактат «Понятие страха». См.: Друскин Я. Вестники и их разговоры // Логос № 4, 1993; см. также: Лунгина Д.А. Об экзистенции в «Понятии страха» // Кьеркегор и современность. Минск, 1997; Авдеенков А.Н. Феноменологическое измерение философии Якова Друскина // Историко-философский ежегодник'2011. М., 2012.

ТЕМА VII: Юмористическое измерение христианства у Н.В. Гоголя и С. Кьеркегора.

В 1837 г. Кьеркегор делает записи в дневнике: «Я соединил трагическое с комическим: я шучу, люди смеются — я плачу» (DD:33 // SKS, bd. 17, s. 233); «Я двуликий Янус: одним лицом я смеюсь, другим плачу» (FF:93 // SKS, bd. 18, s. 94). «Комментарием была бы гоголевская теория смеха: “Может быть, будет признано потом всеми, что в силу тех же законов, почему гордый и сильный человек является ничтожным и слабым в несчастье, а слабый возрастает, как исполин, среди бед, — в силу тех же самых законов, кто льет часто душевные, глубокие слезы, тот, кажется, более всех смеется на свете” (“Театральный разъезд после представления новой комедии”))». — Цит. по: Биbihин В.В. Кьеркегор и Гоголь // Мир Кьеркегора. М., 1994, с. 83. Ключевые вопросы исследования — почему соединение эстетики (искусства) и религиозной проповеди, избранное обоими писателями в качестве метода, опирается на категорию смешного. И почему XIX век начиная с романтиков, предпринимая такое соединение, надеется тем самым дать слово христианству. Лит.: Биbihин В.В. История современной философии, с. 134сл.; Lippitt J. Humour and Irony in Kierkegaard’s Thought. N.Y., 2000; Hannay A. Humour and the irascible thought // Idem. Kierkegaard and Philosophy. L., 2003; свящ. Г. Чистяков. Откуда эта злоба? Священник Георгий Чистяков о религиозной нетерпимости православных // Антираскол. Информационно-справочный портал по расколоведению (со ссылкой на: Русская мысль, Москва, октябрь 1996); Гуминский В.М. Гоголь и четыре урока «Миргорода» // Н.В. Гоголь и православие. М., 2004; Винницкий И. Нечто о привидениях: Истории о русской литературной мифологии XIX в. М., 1998; Виноградов И. А. Гоголь — художник и мыслитель: Христианские основы мирозерцания. М., 2000.

ТЕМА VIII: «Парадокс» и его толкование у С. Кьеркегора.

В работе предлагается разобрать правомочность помещения логической категории в контекст теологической проблематики. Лит.: Шестов Л.И. Кьеркегор и экзистенциальная философия. М., 1992; Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сера-

на Кьеркегора. М., 2010; рец. на «Трагедию эстетизма»: Ерофеев В. Парадоксы трагической иронии (П.П. Гайдено. Трагедия эстетизма) // Вопросы литературы № 8, 1970; Стрельцова Г.Я. Парадоксы религиозной веры у С. Кьеркегора // Кьеркегор и современность. Минск, 1996; Pattison G. Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century: The Paradox and the “Point of Contact”, Cambridge, 2012; Evans C.S. The nature of the absolute paradox // Idem. Kierkegaard: An Introduction. Cambridge, 2009.

ТЕМА IX: Проблема спасения у Ф.М. Достоевского и С. Керкегора.

Опыт политических реформ, пережитый Россией и Данией в середине XIX в., открывает возможность сопоставить социальные решения, касающиеся человеческого бытия, с религиозными и выяснить степень их родства. Ср. «Две эпохи» и черновые варианты к роману «Бесы»: «Наше поколение было слишком литературное. В наше время действующий (передовой) человек мог быть только литератором или следящим за литературой. Теперь же поколение более действующее». — «Уличные мысли» — отвечает Грановский» (цит. по: Сараскина Л.И. «Бесы»: роман-предупреждение. М., 1990, с. 115). Атмосфера всеобщей вовлеченности людей в прессу придает особый фон размышлениям обоих писателей о блаженстве, или спасении (рае). XIX век показывает, что стремления христианского богословия удержать проблему спасения в рамках догматически понятой неотмирности разбиваются об остросовременные нужды человека индустриальной эпохи. Пороки, происходящие из устройства современной цивилизации (города) — скука, тревожность, тоска, — остаются ближайшими соседями блаженства и его понятной границей. Вывод Достоевского: эти состояния так же реальны, как *должен быть* реален рай (подробней см.: Седакова О.А. «Неудавшаяся епифания»: два христианских романа — «Идиот» и «Доктор Живаго» // Континент № 112, 2002; Бибахин В.В. Две легенды, одно видение: инквизитор и антихрист // Искусство кино № 4, 1994). В работе предлагается сравнить этот вывод с решением Керкегора, который не только отвергал те пути стяжания благодати, которые устанавливались церковью, но и формулировал положения

(прежде всего, тезис о недостижимости Бога), из которых следует крайняя затруднительность спасения. Зрелые произведения писателя настраивают на то, что жизнь в Боге — это страдание, а не блаженство. Мученичество станет последним камнем преткновения между Керкегором и официальной церковью (подробней см.: Лунгина Д.А. Идея спасения в псевдонимных произведениях С. Керкегора. Очерк первый. Лестница Йоханнеса Климакуса // Вопросы философии № 5, 2013; Она же. Идея спасения в псевдонимных произведениях С. Керкегора. Очерк второй. Анти-Климакус как мыслитель модерна («Болезнь к смерти») // Вопросы философии № 3, 2015).

ТЕМА X: С. Керкегор и европейский консерватизм.

В работе предлагается разобрать политические импликации керкегоровского видения христианства, в частности — его пути размежевания с романтическими проектами соединения эстетики и религии. Мыслитель постгегелевского типа, живший в век революций и нацеленный на критику, Керкегор создает религиозное учение, имеющее отпечаток утопии (измышленности) и лишенное позитивной программы. Эта гипотеза нуждается в проверке, чему посвящены зарубежные исследования: Sløk J. *Da Kierkegaard Tav*. Kbh., 1980; Fletcher D. *Social and Political Perspectives in the Thought of Søren Kierkegaard*. Washington, 1982; Connell G., Evans C.S. (eds.). *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*. Atlantic Highlands, 1992; Pattison G., Shakespeare S. (eds.). *Kierkegaard: The Self in Society*. L., 1998; Jon Stewart (ed.). *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*. Aldershot, 2011; Albertsen A.R. *Kierkegaard and the Discussion about Society and Politics* // *Soren Kierkegaard Newsletter* № 61, November 2013; *Kierkegaard and Political Theory*. Chicago, 2014.

ТЕМА XI: Истоки образа Бранда (Г. Ибсен, «Бранд»).

Героя пьесы Г. Ибсена, бросающего вызов укоренившимся в европейской культуре гуманистическим ценностям, сравнивают с образом христианина, созданным теологией Керкегора, т.е. «требованиями, доведенными до высот идеала» («Упражнение в христианстве»). Одной из целей работы является выяснение допусти-

мости этого сравнения. Лит.: Адмони В.Г. Генрик Ибсен. Очерк творчества. Л., 1989; Хаммер Б. Ибсен. Путь художника. М., 2010; Анненский И.Ф. Бранд — Ибсен // Он же. Вторая книга отражений. М., 1979; Розанов В.В. Ибсен и Пушкин — «Анджело» и «Бранд» // Он же. Собрание сочинений в 11 тт. М., т. 1, 1994; Болдырев Д. «Зосима» Достоевского и «Бранд» Ибсена. Вдохновение, жизнь и вера // Русская мысль, год 34, III, 1913; Andersen P.T. Stormen fra fjellet // Idem. Fra Petter Dass til Jan Kjørstad: studier i diktekunst og komposisjon. Oslo, 1997.

ТЕМА XII: Идея богоподобия у Ф.М. Достоевского и С. Керкегора.

По утверждению О. Меерсон (см.: Меерсон О.А. Христос или «Князь — Христос»? Свидетельство генерала Иволгина // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001), в замысел христологии у Достоевского входит в том числе и опровержение возможности Христа быть не личным Богом, но прототипом — например, «положительно прекрасного человека». «Типологическое, а не личностно-уникальное отношение ко Христу — это один из важнейших подразделов утопизма в целом. Именно сбывшийся абсурд наглядно демонстрирует читателю, что он — абсурд. Поэтому абсурдное и абсурдно изложенное в повествовании предположение, что Христос может, даже гипотетически, быть не личностью, а функцией, и компрометирует себя больше и более однозначно, чем даже любая открытая полемика на ту же тему» (Меерсон О.А. Цит. соч., с. 42). Керкегор, казалось бы, напротив, утверждает Христа как прототип каждого человека (и в таком качестве — *semeion antilegomenon*, знак, отрицающий сам себя). В работе предлагается проверить, как оба писателя трактуют догмат о богоподобии человека и почему Керкегор настаивает, что отношение человека к Христу должно быть миметическим, а не логическим (трактующим «подобие» в смысле абстрактной всеобщности). См. также размышления В.В. Библина: «Человек имеет свой образ, как не имеет его. Иначе и нельзя, если он создан по образу не имеющего образца. Среди божественного страха в слепом прыжке веры он отождествляет себя с неотожде-

ствимым. Это невозможная задача». — Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998, сс. 265–266.

ТЕМА XIII: Библия как семантический референт для С. Кьеркегора («Упражнение в христианстве»), Ф.М. Достоевского («Братья Карамазовы») и Г. Мелвилла («Моби Дик»).

Целью исследования является выяснение роли прямых и косвенных цитат из Библии, использованных писателями, и их роли в контексте предложенных произведений. Лит.: Седакова О.А. «Неудавшаяся епифания»: два христианских романа — «Идиот» и «Доктор Живаго» // *Континент* № 112, 2002; Меерсон О.А. Христос или «Князь — Христос»? Свидетельство генерала Иволгина // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001; Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Петрозаводск, 2013; Исаев С.А. Теология страха и трепета Серена Кьеркегора // Он же. Теология смерти. Очерки протестантского модернизма. М., 1991; Он же. С. Кьеркегор: косвенная коммуникация христианства // Там же; Wright N. Melville's Use of the Bible. With A New Appendix by the Author. L., 1969; Петровская Е. Кит как текст. Читая «Моби Дика» // *Логос* № 2, 1991; Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы в 2 тт. М., т. 1 (Н. Гоголь, Ф. Достоевский), 2006.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Можно ли понять мыслителя, которого нельзя уловить? Керкегор в свете его рецепции (Заметки к 200-летию со дня рождения)¹⁴⁸

На Керкегора редко получается посмотреть отстраненно, глазами других людей. И если жанр юбилейного выступления требует именно внеличной и обобщающей оценки, честней будет признаться: сегодня интерес к Керкегору невелик. Он снова отодвинут на обочину философии, специалисты сообщают о нём мало нового, он стандартно подается в учебной литературе и не будоражит студентов, вызывает ровное отношение читателей, и на его волну сложно настроиться.

Об этом стоит сожалеть, но это факт, в котором есть и доля справедливости, коль скоро Керкегор сам избрал судьбу непризнанного одиночки. Он *мог бы* провозгласить себя голосом своей эпохи, как это сделал Карл Маркс, как обращались от лица своего времени Конт, Шеллинг или Бруно Бауэр; он мог бы добровольно принять пророческую миссию и писать, используя местоимение «мы», но Керкегор как будто специально поставил перед собой задачу — *не быть* рупором эпохи и во всех случаях говорить исключительно от собственного лица. И этим дать слово обратной, тайной и интригующей стороне девятнадцатого века, которая, видимо, и не могла быть освоена культурой и имя которой «сам человек». Человек, увиденный не через далекие от него абстракции «понятия», «природы» или «общества», а как конкретный, то есть существующий — и кто именно как существующий ищет своего спасения.

Чтобы постичь человека в этом облике, у Керкегора было слово *den Enkelte*. Его переводят и как “единичный индивид”, и как “отдельный человек” (“the particular individual”) и даже как “the Single One”, “тот самый, единственный”, но сегодня оно в таких значе-

¹⁴⁸ Впервые напечатано: Гефтер. 29.04.2013 // gefter.ru/archive/8534.

ниях не проходит, не звучит. В растерянности не только русские, но и английские переводчики. Мы не понимаем, *что* в человеке названо этим словом, что вызывает к жизни, к чему оно приглашает (или приговаривает?) того, к кому обращается. Чтобы понять смысл этого слова, читателям нужно было и тогда уже, когда оно только прозвучало, и в наши дни слишком напрягать слух. Так что непризнание Керкегора и его замысла о человеке никогда не являлось новостью.

Сегодня новость заключается, так сказать, в качестве его непризнанности. Сегодня она другая, чем сто сорок лет назад, когда о Керкегоре вообще никто ничего не слышал, кроме стариков, еще помнивших того скандалиста, который всю жизнь воевал с Датской церковью, но силы оказались неравными. И непонятен сегодня Керкегор иначе, чем, скажем, в сороковые-пятидесятые годы двадцатого века, когда он был популярней самого Сартра, его идеи тиражировались и включались в учебники и получили такое вольное истолкование, что Нильс Тульstrup решил, наконец, расставить точки над *i* (о статье «Комплекс проблем, имя которому Керкегор», написанной к столетию со дня смерти писателя, см. на сс. 24–25). Тульstrup думал, что тем самым узаконил керкегоровскую многоликость и неоднозначность его учения, очевидную к тому времени невозможность отнести его к какой-то определенной философской школе. Но получилось, что подход к Керкегору сузился еще больше. Тезис Тульструпа был понят не в том смысле, что Керкегор — это комплекс проблем, который нельзя разбирать по частям, не разрушив целостности. А в том, что философски он совершенно неприступен как целое. По отдельности его идеи прекрасно эксплицируются, но только в рамках исторических дисциплин — филологии, литературы, религиоведения, истории этики и эстетики и даже истории философии, которая даст вам полный отчет о том, что значит экзистировать и кто такой «единичный», почему ему сопутствует тревога и почему он должен совершить «прыжок». Но то, что эти керкегоровские выражения — не метафизические концепты, а очень личное авторское высказывание, которое обращено к читателю и нуждается для своего завершения в отклике, стали понимать, как правило, в негативном, или преврат-

ном смысле. Чаще — как разрешение считать, что раз Кьеркегор не врос в свое творение, а написанное им, в свою очередь, получилось разбросанным и зависимым от кьеркегоровских респондентов (прежде всего датских гегельянцев), то современная критика как бы имеет право не воспринимать Кьеркегора на равных.

Собственно, привычка *договаривать за* Кьеркегора сложилась задолго до статьи Тульstrupа. Интеллектуалы уже давно воспринимали кьеркегоровскую открытость как лакуну, которую можно и нужно заполнять собственным прочтением, и к тому моменту, когда вышла знаменитая книга Льва Шестова «Киргегард и экзистенциальная философия» (1939), это право было уже как бы узаконено. Никому не бросилось в глаза, что у Кьеркегора нет и не могло быть «экзистенциальной философии». И если в начале знакомства Кьеркегора с непривычки воспринимали через других и мало сходных с ним мыслителей (прежде всего, Ницше), то сегодня интеллектуалам как бы уже дано право читать «Понятие ужаса» через М. Хайдеггера, этические части «Или–Или» — через Э. Левинаса, а «Страх и трепет» — через Ж. Деррида. Несомненно — Кьеркегор провоцирует разбирательства и полемику. Но заявленная им самим жизненная необходимость в воображаемом собеседнике при школьном прочтении дает нечто совершенно другое — настрой на этого собеседника и его интерпретацию, а не на оригинальное послание.

Кьеркегор сегодня признан, но не узан. Ему отдают должное, но он плохо представлен даже на уровне истории идей. На него, как говорится, смотрят прямо, а видят сбоку — и оспорить эту оптику чрезвычайно трудно. Ведь Кьеркегор, вопреки репутации одиночки, умел и слушать людей, и отвечать им, и поэтому часто попадал в дилемму: или понятийная строгость, или ответ на запрос сердца. Как мыслитель он тяготел к форме диалога, а это всегда риск, что понятия увязнут в контексте реальной или воображаемой беседы и останутся зависимыми от него до такой степени, что восстановить их настоящую цель и размах будет почти невозможно.

Эта проблема стала заметна уже в начале XX века. Напомним ее исторические детали. Кьеркегор скончался в 1855 году, и если, скажем, до 1870-х годов он просто не существовал для филосо-

фии, а для интеллектуалов того времени был примерно как фотография для естественных народов, не восприимчивых к виртуальной реальности, то к началу XX века впечатление слепого пятна постепенно исчезло. Когда философия перестала заниматься конструированием безличных систем мира и ее задачей стало описание априорных ситуаций человеческого опыта, немецкие и австрийские мыслители (правда, с подачи соотечественника Кьеркегора, Георга Брандеса) на волне психологизма отнесли его к философам. Вначале — просто поставив в ряд с Уильямом Джеймсом, потому что переводов и правда было мало.

С 1909 года стало выходить собрание сочинений Кьеркегора на немецком, а в Австрии переводили его дневники. Казалось бы — вот первоисточник. Тогда Кьеркегора прочитал Хайдеггер; позже — и в «Бытии и времени», и в лекционных курсах — он попросит выделить для Кьеркегора особое место в религиозной мысли, чтобы развести ее с философской. Ибо «Кьеркегор не философ, а религиозный писатель, причем не один среди многих, а единственно сообразный судьбе своей эпохи»¹⁴⁹. Сказано было ясно, но недоразумений меньше не стало. Начиная с реферата Ясперса в «Психологии мировоззрения» (1919) Кьеркегора уже не относили к философам переживания, но видели в нем мыслителя человеческого бытия как онтологической проблемы, приписывая термины (например, «экзистенциал»), которых у него не было.

Философия первой половины XX века, не имея пока своего словаря для осмысления бытия человека, использовала кьеркегоровские выражения. Но гораздо сильнее шел обратный процесс — опрокидывания на Кьеркегора современных категорий; ведь тогда мало кто стремился вникнуть в подробности датской культуры столетней давности или видеть сильнейшую зависимость Кьеркегора от словаря гегелевских понятий. То, что кьеркегоровские термины толкуют вырванно из контекста, — общее место и сегодня. За последнее столетие Кьеркегор побывал и предшественником экзистенциализма, и противником Гегеля, и иррационалистом, и да-

¹⁴⁹ Heidegger M. Nietzsches Wort «Gott ist tot» // Idem. Gesamtausgabe. Fr./M., 1977, Bd. 5, S. 249.

же *мисологом* — ненавистником разума. Размытость определений провоцировала новые и новые видения. В итоге, XX век имел дело с Керкегором ошеломляюще многоликим. Сегодня он уже не слепое пятно, а, скорее «куб Неккера» когда грань, визуально выдвинутая на первый план, оптически отрицает выдвинутость противоположащей грани. Можно сказать и иначе: в XX веке образ Керкегора породил настоящую катастрофу восприятия. Керкегор в рецепции Валерия Александровича Подороги, или Керкегор, каким его обрисовал уже упомянутый Лев Шестов, или Керкегор в глазах Адорно или Лакана — всё это настолько несходные образы, что можно было бы решить, что перед нами не разбор различных аспектов мысли одной и той же личности, но прямо-таки, говоря словами Витгенштейна, разные «факты». То есть разные люди (к слову, *свой* Керкегор был и у Витгенштейна).

Как с этим быть? Последнее дело — объявлять интерпретациям войну. Это было бы и нелепо, потому что в истории идей найдется мало писателей, которые были бы так связаны характером их рецепции, как Керкегор. Ведь он попал в болезненное место целого комплекса проблем, имя которому человек — существо, о котором (как о человеке, а не животном) невозможно говорить объективно. Когда к нему есть теоретический интерес, человек виден как вопрос. Где человек, там всегда проблема. Однако керкегоровская постановка вопроса была более радикальной, чем кантовская, поскольку не оставляла места для отстраненного рассмотрения. Но если всё же дать этим историческим контрверзам объективную оценку, то здравым было бы признать, что как целое Керкегор, действительно, не дается в руки. Не в том смысле, что каждый пусть решает сам, что ему «взять» у Керкегора, а в том, что о нем по большому счету ничего не решено.

Непризнанность Керкегора, как ни странно, идет ему на пользу, оберегает его странность. В пояснение этому рискну высказать свою гипотезу. Мне кажется, что ощущение керкегоровской ни на кого непохожести и при всём при том — свойскости коренится в лично понятой им религии спасения. Ведь если, по Керкегору, где человек — там проблема, то там, где Христос — там уязвленность и душевный раздрай (см. «Философские крохи» и «Упражнение в христианстве»). Современное христианство не справляется с этим посылом, считал

Керкегор. Искусство — справляется и готово к встрече с Богом лишь до тех пор, пока не упускает из виду живого человека.

Керкегору были близки искания новой живописи; имея он такую возможность, он бы оценил своего современника Александра Иванова, как оценил его Гоголь. Подобно датским академистам, Иванов учился у романтиков, у Овербека. Но смог написать «Явление месии», только когда придумал адекватную этому событию композицию, сделав акцент на душевных состояниях и тех, кто видел в месии свое спасение, и тех, кто был далек от Бога или недоумевал по его поводу. Тот же мотив был и у Керкегора: усматривая в «эстетике» (человеке и, шире, искусстве) возможность религиозного обращения, он отталкивался не от романтических образов милости, красоты и гармонии, а от пустоты и сумятицы своих современников.

В керкегоровском ракурсе христианство не может быть другим, кроме как личным усилием и, при всей опасной двусмысленности этого выражения, *личным делом* каждого. Внутренним до такой степени, до какой о предмете религиозной веры неуместно спрашивать как о факте или предмете какого-то релевантного суждения. Вспомним другого мыслителя той же школы:

«Я хочу спросить вас, — [говорит герой Хармса]. — Вы веруете в Бога? У Сакердона Михайловича [sacerdos значит “священник”, т.е. “вводящий в область сакрального”. — *Авт.*] появляется на лбу поперечная морщина, и он говорит: — Есть неприличные поступки. Неприлично спросить у человека пятьдесят рублей в долг, если вы видели, как он только что положил себе в карман двести. Его дело: дать вам деньги или отказать; и самый удобный и приятный способ отказа — это соврать, что денег нет. Вы же видели, что у того человека деньги есть, и тем самым лишили его возможности вам просто и приятно отказать. Вы лишили его права выбора, а это свинство. Это неприличный и бестактный поступок. И спросить человека: “веруете ли в Бога?” — тоже поступок бестактный и неприличный. — Ну, — сказал я, — тут уж нет ничего общего. — А я и не сравниваю, — сказал Сакердон Михайлович»¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Хармс Д.И. Старуха // Он же. Полное собрание сочинений в 3 тт. СПб., 1997, т. 2, с. 175.

Хотя он «и не сравнивает», он попадает в самую точку. Керкегор называл этот прием непрямым сообщением и довел его до полной отточенности.

Конечно, приближая Бога через недоумение и уязвленность, Керкегор рисковал быть никем не услышанным; так и случилось. Его современники загораживались от священного, надевая культурные маски — эстетика, моралиста, христианина — и идентифицируя себя через эти образы. После истории с «Корсаром» Керкегор обобщил эти способы психологической защиты в слове “масса” [Mængden], а также, за неимением более точного термина, — латинском “publicum”. Надо сказать, что это повлекло за собой самые серьезные недоразумения, связанные с керкегоровским учением о человеке, поскольку попытка найти общий язык с той обезличенностью, которую он сам же хотел ввести в настоящее христианство, имела оборотной стороной смешение религиозного послания с социальной критикой. Это очень опасное смешение, выход из которого весьма болезнен (как мы знаем, например, из идеологии фашизма). Дело осложнялось тем, что в керкегоровские времена двойник настоящего, искомого «одиночки» (противопоставленного «толпе») и так уже существовал и был культурным фетишем своей эпохи, так что это смешение не Керкегором было придумано.

Оно указывало на переломный момент в истории христианства, который известен под именем социализма, широко понятого. Европейская социальная мысль знала «одиночку» в лице «Единственного» (Штирнер) и «автономного индивида» (Прудон). Русская литература сближала социальное измерение с нравственным в пушкинских образах (частный человек в противоположность властителю — Гринев и Евгений из «Медного всадника»; нерешенность проблемы героя — Дубровский). Достоевский для не желающего смириться со своей униженностью человека придумал слово «ветошка»; проблемы того же ряда — униженные и оскорбленные социумом и «неудавшаяся эпифания» современного святого («Идиот»). Наконец, напрашивается сопоставление керкегоровских интуиций и гоголевского видения человека — не только раздавленного обществом, но и добровольно выпавшего из мира, из духовного общения («Шинель», «Мертвые души»).

«Одиночка» приковывал к себе взгляд Керкегора. Но он знал, что, в отличие от этих типов, из которых — в пределе — и формируется «масса», подлинное одиночество — не социальная и не культурная абстракция. Социальная и культурная оптики видят, точнее, конструируют общественного человека, выступай он под маской денди или маргинала, добропорядочного бюргера или ходячей добродетели, консерватора или анархиста. Скажем кратко: Керкегор хотел прорваться к человеку на уровне его *экзистенции*, тогда как бюргер, анархист и пр. *не существуют*.

Знал Керкегор и то, что в человеке параллельно действуют *два* одиночки. Один — тот, который противопоставляет себя всем остальным людям, как это и свойственно атомарному «множеству». Другой — тот, который есть и живет во всех людях. Если бы керкегоровский *Единственный* был только тем, кто противостоит толпе, а не тем, который задает меру каждому и с которым может отождествить себя каждый, мы бы уже давно забыли о Керкегоре.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

Краткий очерк истории рецепции Керкегора¹⁵¹

До конца 60-х годов XIX в. известность Керкегора была главным образом следствием его «атаки на церковь» («Kirkekampen») и не выходила за пределы Скандинавии. В то же время с середины 1860-х гг. предпринимались попытки научного описания рукописного архива Керкегора; к концу XIX в. усилиями Ханса П. Барфода при содействии брата Керкегора была опубликована значительная часть дневников и записных книжек.

Уже в 1860–1870-х годах религиозные идеи Керкегора стали предметом литературной интерпретации, например, в пьесе «Бранд» Генрика Ибсена, и были введены в художественный контекст эпохи модерна. Важную роль в популяризации образа Керкегора сыграла книга влиятельного датского литературного критика Георга Брандеса «Керкегор: Критический портрет в главных чертах».

В последние десятилетия XIX в. идеи Керкегора начали вписываться в историю философской психологии и антропологии и восприниматься как показательный пример религиозной философии человека. Традиция рассматривать творчество Керкегора в сопоставлении с другими влиятельными фигурами тех лет, прежде всего с Фридрихом Ницше, Уильямом Джеймсом, Николаем Гартманом, стала общепринятым методологическим приемом и закрепилась на долгие годы.

В 1-й четверти XX в. благодаря систематизированным исследованиям архива писателя и изданиям первоисточников начался новый период в освоении его наследия. В 1-й половине XX в. большинство произведений Керкегора было дважды переиздано в составе многотомных «Собраний сочинений» (Samlede Værker, 1901–1906; Idem., 1920–1936); тогда же было подготовлено первое

¹⁵¹ Лунгина Д.А. (п.  д. Смирнова Д.В.). Керкегор // Православная энциклопедия. М., 2014, т. 35, 28–30.

многотомное издание немецких переводов (Gesammelte Werke, 1909–1922). Новое издание дневниковых записок и черновиков Керкегора (Søren Kierkegaards Papirer, 1909–1948) и переводы отдельных частей этого издания на немецкий язык кардинально изменили образ писателя в философской публицистике. С одной стороны, усилиями переводчиков и комментаторов труды Керкегора, в особенности дневники и записные книжки, стали мировым достоянием и предметом философского анализа; с другой стороны, интерес издателей к интимным сторонам жизни мыслителя предопределил формирование еще одного устойчивого, но методологически неоднозначного подхода к наследию Керкегора — привычки сводить его идеи и философские тезисы к индивидуалистическим и антисоциальным установкам, возникшим из особенностей его семейной истории и частной жизни.

Опыт Первой мировой войны, модернистские и авангардные течения в культуре, а также зародившийся в конце 1910-х гг. в рамках экзистенциализма интерес к «пограничным ситуациям» обусловили «второе рождение» философии Керкегора. Он был объявлен предтечей умонастроений XX в. Ужас, тоска, скука стали не просто повседневностью «потерянного» поколения, но и продемонстрировали, ввиду нового прочтения Керкегора, свое главное качество — обнаруживать феноменально данную границу экзистенции. Это прочтение утвердило философскую значимость трудов Керкегора в глазах мыслителей XX в. В это же время складывается тенденция представлять размышления Керкегора в виде законченной теории. Благодаря работам Карла Ясперса, прежде всего «Психологии мировоззрений» («Psychologie der Weltanschauungen», 1919), в Керкегоре стали видеть философа, размышлявшего о человеческом бытии, или «экзистенции», как о фундаментально-онтологической проблеме. Экзистенциальная философия широко использовала словарь понятий, разрабатывавшихся в сочинениях писателя: «страх», «выбор», «прыжок», «парадокс», «абсурд» и т. п. Однако имел место и обратный процесс «опрокидывания» на мышление Керкегора категорий философии XX в. и приписывания ему концепций, отсутствующих в его работах. К Керкегору возводили характерное для 1-й половины XX в. убеждение, что истина

о человеке обретается лишь через противопоставление субъективного «переживания» объективному научному познанию, опредмечивающему человека и фатально упускающему из виду его экзистенцию. Полемика Кьеркегора с датскими гегельянцами была представлена как принципиальное непринятие рационализма в целом, а антитеза «экзистенции» и «системы», которой заручался экзистенциализм для подтверждения неуловимого характера человеческого бытия, позволяла отнести Кьеркегора к иррационалистам. Вследствие свойственного экзистенциальным философам этого времени стремления поставить в центр философской проблематики человека, каким он себя находит в непосредственности своего бытия, подлинное своеобразие идей Кьеркегора нередко игнорировалось. Пытаясь заново выделить это своеобразие, Хайдеггер (см. выше) призывал не смешивать свойственную Кьеркегору психологическую и религиозную интерпретацию экзистенции с фундаментально-онтологической.

Противопоставление Кьеркегора Гегелю имело важные последствия для изучения писателя вплоть до конца 1960-х гг., задавая чрезвычайно широкое поле, где соседствовали друг с другом весьма разнообразные позиции, с которых оценивалось его творчество. В рецепции Кьеркегора во Франции большую роль сыграла книга Льва Шестова (1866–1938) «Кьеркегард и экзистенциальная философия». Однозначная интерпретация Кьеркегора была невозможна ввиду его положения на стыке литературы, философии и теологии. Во французской предвоенной и послевоенной философской литературе идеи Кьеркегора интерпретировались с точки зрения неогегельянства, например, у Жана Валя (1888–1974) в сочинении «Кьеркегорианские размышления» («Études kierkegaardienes», 1938); религиозного экзистенциализма, например в сочинениях Жака Маритена (1882–1973) «Краткий трактат об экзистенции и экзистирующем» («Court traité de l'existence et de l'existent», 1947) и Габриэля Марселя (1889–1973) «Проблема человека» («L'Homme problématique», 1955); атеистического экзистенциализма, например в трактатах Жан-Поля Сартра «Бытие и ничто» («L'Être et le Néant», 1943) и Альбера Камю (1913–1960) «Миф о Сизифе» («Le Mythe de Sisyphe», 1942).

К середине XX в. для большинства исследователей стало очевидно, что учение Керкегора слишком многолико и неоднозначно, чтобы отнести его к какой-то определенной философской школе. Однако требование рассматривать его работы неотделимо от его личности и подходить к мировоззрению Керкегора как к сложному «комплексу проблем» (Нильс Тульstrup) обнаружило больше противоречий и лакун, чем ясности в понимании Керкегора.

В 1920-х гг. религиозные идеи Керкегора привлекли внимание молодых протестантских теологов — издателей журнала «Zwischen den Zeiten» («Между временами»), отвергавших постулаты протестантской либеральной теологии и оспаривавших «естественность» человеческой религиозности. Карл Барт (1886–1968), Рудольф Бультман (1884–1976), Пауль Тиллих (1886–1965) и другие сторонники диалектической теологии находили в сочинениях Керкегора призыв утвердить права и масштаб отдельной личности, какими она никогда прежде не обладала, и построить богословие на коммуникации, т. е. в расчете на то, что религиозная истина обращена к публичному человеку, потерявшему Бога, и призывает его вернуться к Богу через осознание собственной единичности. В признании разнесенности Бога и мира для христианских модернистов коренилась «теология надежды»: керкегоровская идея о «бесконечном качественном различии» между «Богом на небесах» и «человеком на земле» была понята как отвезвляющее осознание невозможности вернуть себе Бога своими силами и как указание на необходимость вернуться к чистоте первоначального «керигматичного» христианства.

Изучение философского наследия Керкегора продолжилось в конце XX–XXI в. Новый этап был связан с реорганизацией Датского Керкегоровского общества (Søren Kierkegaard Selskabet; основано в 1948) и выделением из него в 1994 г. Центра Керкегоровских исследований при Копенгагенском университете (Søren Kierkegaard Forskningscenteret), первоначально сосредоточившего деятельность на издании полного собрания сочинений Керкегора (SKS; 1997 — по н.в.). Редакторы собрания разработали принципиально новый подход к изучению наследия Керкегора в сравнении с установками, реализованными в предыдущих изданиях со-

чинений, записок и писем. Целью было воссоздание целостного образа Керкегора в качестве писателя, проповедника и полемиста; представление его как фигуры, стоявшей в центре философских, теологических и социально-политических дискуссий по проблемам, занимавшим датское общество в середине XIX в. Собрание включает все сохранившиеся материалы, вышедшие из-под пера Керкегора, и знакомит читателей не только с сочинениями, изданными им при жизни, в том числе с газетными и журнальными статьями и рецензиями, но и со всеми посмертно опубликованными произведениями. Значительное место в SKS занимает рукописное наследие Керкегора: фрагменты незаконченных сочинений, дневники, записные книжки, черновики, письма, посвящения книг, документы биографического характера, маргиналии на полях прочитанных книг и заметки повседневного характера. SKS состоит из 28 томов, каждый из которых разделен на 2 полутома: в 1-м содержатся тексты Керкегора с аппаратом, а во 2-м — текстологические, исторические и философские комментарии издателей. Здесь речь идет о кропотливом анализе каждого фрагмента и прояснении процесса авторской работы над ним как в историческом, так и в идейном контексте, выявлении источников, что стимулировали мысль Керкегора — не только выдающегося писателя, но и «гениального читателя».

Во второй половине XX в. обобщенное представление о Керкегоре как о предтече экзистенциализма и религиозного модернизма постепенно сменялось и дополнялось специализированным научным интересом к нему как к самобытному писателю и мыслителю, стремлением учесть все стороны его творчества, в том числе и такие, которые оставались малоизученными в рамках господствовавшей ранее интерпретации Керкегора через призму «истории идей». Такой подход во многом характерен для ведущих научных изданий этого периода, в том числе для официального органа Датского Керкегоровского общества сборника «Керкегориана» (*Kierkegaardiana*. København, 1955–2006. 24 Bde), а также для авторитетной датско-американской серии «Международный Керкегоровский комментарий» (*International Kierkegaard Commentary*. Macon (Georgia), 1984–2010. 25 vols.). В конце XX — начале XXI в. реали-

зация этого подхода продолжилась в ряде новых издательских проектов; исследователи, работающие над этими проектами, видят свою задачу в том, чтобы дать слово всем возможным интерпретациям творчества Керкегора. Наиболее масштабным из этих проектов является выпускаемая под эгидой Центра Керкегоровских исследований при Копенгагенском университете серия «Керкегоровские исследования: источники, рецепция, вспомогательные материалы» (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. 2007 — по н.в.), 1-й раздел которой посвящен тематике философских, теологических и историко-культурных истоков мысли Керкегора (Vols. 1–7); 2-й — рецепции его идей в Дании и за рубежом, а также влиянию Керкегора на последующее развитие философии (Vols. 8–14); 3-й — анализу основных понятий керкегоровской философии, исследованию всех случаев использования в его сочинениях образов различных исторических лиц и мифических персонажей, библиографической систематизации и классификации всех посвященных Керкегору исследований и т. п. (Vols. 15–21; готовятся к изданию). Рассмотрение литературной и философской деятельности Керкегора в различных аспектах представлено в специализированных сериях изданий и сборниках научных статей, ведущее место среди которых в настоящее время занимают немецкий ежегодник и серия монографий под общим названием «Керкегоровские исследования» (Kierkegaard Studies: Yearbook. B.; N. Y., 1996 — по н.в.; Kierkegaard Studies: Monograph Series. B.; N. Y., 1997 — по н.в.); американский «Керкегоровский информационный бюллетень» (Søren Kierkegaard Newsletter: A Publication of the Howard and Edna Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College. Northfield (Minnesota), 1974 — по н.в.), выходящий 1 или 2 раза в год; серия сборников статей «Керкегоровские акты» (Acta Kierkegaardiana. Nitra; Toronto et al., 2007 — по н.в.), отражающая научную активность Центрально-европейского института Керкегоровских исследований.

ПРИЛОЖЕНИЕ IV

Первоисточники и дополнительная литература

Основные собрания сочинений

Søren Kierkegaards Skrifter, red. N.J. Cappelørn et al. Kbh., 1997.

Kierkegaards Samlede Værker, red. A. B. Drachmann, J.L. Heiberg & H. D. Lange. 2 udg. Kbh., 1920–36.

Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard, red. Niels Thulstrup. Kbh., 1953–54.

Søren Kierkegaards Papirer, red. P.A. Heiberg, V. Kuhr & E. Torsting. 2 udg. Niels Thulstrup. Kbh., 1968–78.

Kierkegaard's Writings vols. I–XXVI, ed. & trans. H.V. Hong et al. Princeton, 1978–2000.

Библиографические и продолжающиеся издания, периодика

Himmelstrup J. Søren Kierkegaard. International bibliografi. Kbh. 1962.

Jørgensen Aa. Søren Kierkegaard-litteratur 1961–1970. Aarhus, 1971.

Søren Kierkegaard-litteratur 1971–1980. Aarhus, 1982.

Kierkegaardiana, udgivet af Søren Kierkegaard Selskabet. Kbh., 1955–2006.

International Kierkegaard Commentary. Macon, 1984–2010.

Søren Kierkegaard Newsletter: A Publication of the Howard and Edna Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College. Northfield (Minnesota), 1974.

Kierkegaard Studies. Yearbook, udgivet af Niels Jørgen Cappelørn og Hermann Deuser, Berlin — N. Y., 1996.

Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Ed. by Jon Stewart et al. Aldershot, 2007.

Acta Kierkegaardiana. Ed. by Roman Králik et al. Nitra; Toronto et al., 2007.

Биографии и исследования в историко-культурном контексте

- Garff J. SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi. Kbh., 2000.
- Hannay A. Kierkegaard. L., 1982.
- Brandes G. Kierkegaard. En Kritisk fremstilling i Grundrids // Idem. Samlede Skrifter. Kbh., 1900, bd. 20.
- Lowrie W. Kierkegaard. 2 volumes. New York, 1962.
- Søren Kierkegaard truffet: et liv set af hans samtidige. Udg. af Bruce H. Kirmmse. Kbh., 1996.
- Kirmmse B.H. Kierkegaard in Golden Age Denmark. Bloomington, 1990.
- Kirmmse B.H. (ed.). Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries, trans. by B.H. Kirmmse & V.R. Laursen. Princeton, 1996.
- Pattison G. Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious. L., 1992.
- Pattison G. & Shakespeare S. (eds.). Kierkegaard: the Self in Society. N. Y., 1998.
- Watkin J. Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy. Lanham, 2001.

Рекомендуемые монографии [на датск. яз.]

- Billeskov Jansen F.J. Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst. Kbh., 1951.
- Billeskov Jansen F.J. Kierkegaard: introduktion til Søren Kierkegaards liv og tæker. Rhodos, 1992.
- Brandes G. Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids. Kbh., 1877.
- Diderichsen A. Den Sårede Odysseus: Kierkegaard og subjektivitetens genese. Kbh., 1998.
- Henriksen Aa. Kierkegaards Romaner. Kbh., 1954.
- Malantschuk G. Frihed og Eksistens. Studier i Søren Kierkegaards tænkning. Kbh., 1980.
- Scopetea S. Kierkegaard og græciteten: en kamp med ironi. Kbh., 1995.
- Bertelsen O. Dialogen mellem Grundtvig og Kierkegaard. Kbh., 1990.

Рекомендуемые монографии [на других яз.]

Adorno Th. W. *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Minneapolis, 1989.

Derrida J. *Donner la mort*. P., 1992.

Dooley M. *The Politics of Exodus: Kierkegaard's Ethics of Responsibility*. N. Y., 2001.

Ferguson H. *Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology*. L. & N. Y., 1995.

Ferreira M.J. *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*. Oxford, 1991.

Holm S. *Grundtvig und Kierkegaard: Parallelen und Kontraste*. Kbh., 1956.

Hall R.L. *Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of the Modern Age*. Bloomington, 1993.

Poul H., Marino G.D., Rossel S.H. (eds.). *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*. Amsterdam — Atlanta, 2000.

Jegstrup E. (ed.). *The New Kierkegaard*. Bloomington and Indianapolis, 2004.

Kierkegaard: A Critical Reader. Oxford, 1998.

Rudd A. *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford, 1993.

Schleifer R. & Markley R. (eds.). *Kierkegaard and Literature: Irony, Repetition, and Criticism*. Norman, 1984.

Taylor M.C. *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*. Berkeley, Los Angeles, L., 1980.

Theunissen M. *Kierkegaard's Concept of Despair*, trans. by Barbara Harshav and Helmut Illbruck. Princeton, 2005.

Walsh S. *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*. University Park, 1994.

Walsh S. *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*. University Park, 2005.

Рецепции

Stewart J. (ed.). *Kierkegaard's International Reception Tome I: Northern and Western Europe*. Aldershot, 2009.

Stewart J. (ed.). Kierkegaard's International Reception Tome II: Southern, Central and Eastern Europe. Aldershot, 2009.

Stewart J. (ed.). Kierkegaard's International Reception Tome III: The Near East, Asia, Australia And The Americas. Aldershot, 2009.

Tchertkov L. Søren Kierkegaard in Russian Literature // Kierkegaardiana № 13, 1984, pp. 128–148.

Чертков Л. Серен Киркегор в русской литературе // Вестник религиозного христианского движения № 148, 1986, сс. 27–55.

Лунгина Д. Узнавание Керкегора в России // Логос № 7, 1996, сс. 168–183.

Loungina D. Kierkegaard's Reception through Tsarism, Communism and Liberation // Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Section II: Kierkegaard Reception. Aldershot, 2008.

Керкегор в русских переводах
(избранная библиография)

«Из записок еще живущего» [отрывки], пер. А. Сергеева и А. Чеканского // Писатели Скандинавии о литературе. М., 1982, сс. 14–17.

«О понятии иронии» [отрывки], пер. С. Коськова, А. Коськовой // Логос № 4, 1993, сс. 176–198.

«Или–или»

• [полное издание] пер. С.А. Исаева и Н.В. Исаевой. СПб., 2011 [2-е изд.: М., 2012; 3-е изд.: 2014].

(избранные издания):

• Наслаждение и долг, пер. П.Г. Ганзена. СПб., 1894 [избранные переиздания: С. Кьеркегор. Или–или. М., 1993; С. Кьеркегор. Наслаждение и долг. Киев, 1994; С. Кьеркегор. Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону, 1998; С. Кьеркегор. Несчастнейший. М., 2002].

• «Несчастнейший», пер. Ю. Балтрушайтиса // Северные сборники издательства «Шиповник» № 4, 1908, сс. 24–45 [переиздания: Альманах мировой литературы, тт. 1–4, М., т. 4, 1914, сс. 59–88; Несчастнейший. СПб., 1991].

• «Афоризмы», пер. Ю. Балтрушайтиса // Новое слово № 2, 1912, с. 36.

- «Непосредственные воплощения любовного начала или музыкальное любовное начало. Древний трагический мотив, отраженный в современном», пер. Вяч.Вс. Иванова // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1967, т. 3, сс. 485–496.

- «Непосредственно-эротические стадии, или Музыкально-эротическое», пер. И.П. Стребловой // Миф о Дон Жуане. СПб., 2000, сс. 281–366.

- «Дневник обольстителя», пер. П.Г. Ганзена // Скандинавия: литературная панорама. М., 1991, т. 2, сс. 11–159.

«Упражнение в христианстве»

- «Введение в христианство» [отрывки], пер. А.В. Ганзен // Современный протестантизм. Сборник переводов. М., 1973, сс. 3–46.

«Страх и трепет»

- [полное издание] пер. С.А. Исаева и Н.В. Исаевой. М., 1993, сс. 18–112 [2-е изд.: М., 1998; 3-е изд.: М., 2010]; [переизд. отдельного произведения: М., 2011 [2-е изд.: 2014]].

- [отрывки] пер. П.Г. Ганзена. Нью Йорк, 1982 [переизд.: С. Кьеркегор. Страх и трепет. СПб., 1991].

- [отрывки] пер. И. Нарского // Философские науки № 6, 1991, сс. 116–27.

«Повторение»

- пер. П.Г. Ганзена, доп. и комм. Д.А. Лунгиной. М., 1997 [2-е изд.: М., 2008]; переизд. в: Несчастнейший. М., 2002 [2-е изд.: М., 2007; 3-е изд.: М., 2011].

«Философские крохи», пер. Д.А. Лунгиной, под ред. В.Л. Махлина. М., 2009.

«Понятие страха»

- [полное издание] пер. С.А. Исаева и Н.В. Исаевой. М., 1993, сс. 113–248 [переизд. отдельного произведения: М., 2012 [2-е изд.: М., 2014]].

- [отрывок] пер. А.В. Лызлова // С. Кьеркегор. Страх и трепет. М., 2010, сс. 436–443.

«Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”»

- пер. С.А. Исаева и Н.В. Исаевой. М., 1993 [2-е изд.: М., 1998; 3-е изд.: М., 2010].
- пер. Т.В. Щитцовой. Минск, 2005.
«Критика и кризис в жизни актрисы»
- пер. А.В. Лызлова // Вопросы психологии № 4, 2011, сс. 51–66.
«Болезнь к смерти»
- пер. С.А. Исаева // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1990, сс. 361–470.
- пер. С.А. Исаева и Н.В. Исаевой // С. Кьеркегор. Страх и трепет. М., 1993, сс. 249–350 [переизд. отдельного произведения: М., 2012 [2-е изд.: М., 2014]].

«Произведения, написанные правой рукой»

- Беседы, пер. А.В. Лызлова. М., 2009.
- Евангелие страданий. Христианские беседы, пер. А.В. Лызлова. М., 2011.
«Момент»
- «Мгновение» Серена Киркегора, пер. А. Фришмана // Независимая газета 1.04.93, с. 5.
- «Мгновение» Серена Киркегора, пер. Г. Ноткина // Нева № 3, 1993, сс. 213–232.
Дневники
- «Отрывки из Дневника 1847 г. (с “оценками” и пометками Льва Толстого)», пер. П.Г. Ганзена // Вестник религиозного христианского движения (Париж) № 148, 1986, сс. 55–81.
- «...И это было светом его очей...» (отрывки из Дневников 1834–1842 и 1849 гг.), пер. В. Мазепы // Новая юность № 2, 1993, сс. 133–145.

Избранная библиография отечественных исследований

- Адмони В.Г. Ибсен и Кьеркегор // Он же. Генрик Ибсен. Очерк творчества. Л., 1989, сс. 86–91.
- Асмус В.Ф. Лев Шестов и Кьеркегор (Об отношении Л. Шестова к зачинателю западноевропейского экзистенциализма) // Науч-

ные доклады высшей школы. Философские науки № 4, 1972, сс. 72–80.

Аверинцев С.С., Давыдов Ю.Н. Кьеркегор // Философская энциклопедия в 5 тт. М., 1964, т. 3, сс. 128–130.

Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор // Избранные произведения в 4 тт. Париж, 1989, т. 3, сс. 398–406.

Бибихин В.В. Киркегор. Киркегор и Гоголь // История современной философии. СПб., 2014, сс. 133–143.

Гайденко П.П. Киркегор и философско-эстетические истоки экзистенциализма // Вопросы литературы № 7, 1967, сс. 133–157.

Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. О мирозерцании Серена Киркегора. М., 1970 [2-е изд.: М., 1997; 3-е изд.: М., 2010; переизд. в.: Она же. Прорыв к трансцендентному М., 1997, сс. 13–207].

Гайденко П.П. Философия музыки Серена Киркегора // Советская музыка № 3, 1972, сс. 127–134.

Гайденко П.П. Свобода как метафизический страх // Она же. Философия Фихте и современность. М., 1979, сс. 261–273.

Гайденко П.П. От Киркегора к Фрейдю // Она же. Прорыв к трансцендентному. М., 1997, сс. 246–253.

Доброхотов А.Л. Апология Когито, или Проклятие Валаама. Критика Декарта в «Ненаучном послесловии» Киркегора // Логос № 10, 1997, сс. 129–138.

Егоров Н.А. Киркегор // Православная Богословская энциклопедия. СПб., 1909, т. 10, сс. 440–453.

Исаев С.А. К вопросу о «косвенной» форме изложения в произведениях Серена Кьеркегора // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979, сс. 24–34.

Исаев С.А. Кьеркегор как создатель экзистенциальной диалектики // Вестник МГУ № 5, серия 7, 1980, сс. 23–34.

Исаев С.А. Теология страха и трепета Серена Кьеркегора // Он же. Теология смерти. Очерки протестантского модернизма. М., 1991, сс. 75–118.

Исаев С.А. С. Кьеркегор: косвенная коммуникация христианства // Там же, сс. 152–159.

Исаев С.А. Кьеркегор: три трактата о страхе и отчаянии // Он же. Длинные вещи жизни. М., 2001, сс. 24–28.

- Исаев С.А. Эстетическое учение Кьеркегора // Там же, сс. 40–53.
- Йоргенсен К. Эстетическое и этическое в «Герое нашего времени» М.Ю. Лермонтова // Русская литература № 38, 1995, сс. 313–348.
- Лунгина Д.А. Современность в дневниках Сёрена Кьеркегора и Льва Толстого // Логос №№ 4–5, 2010, сс. 43–53.
- Лунгина Д.А. Кьеркегор и Больцано. Две возможности для священника середины XIX в. // Точки №№ 1–2, 2011, сс. 160–167.
- Лунгина Д.А. Идея спасения в псевдонимных произведениях С. Кьеркегора. Очерк первый. Лестница Йоханнеса Климакуса // Вопросы философии № 5, 2013, сс. 141–148.
- Лунгина Д.А. Идея спасения в псевдонимных произведениях С. Кьеркегора. Очерк второй. Антиклимакус как мыслитель модерна («Болезнь к смерти») // Вопросы философии № 3, 2015, сс. 192–199.
- Лызлов А.В. Сёрен Кьеркегор о смысле страдания // Existentia: психология и психотерапия, специальный выпуск, 2011, сс. 131–145.
- Одинцов М.В. Философия религиозного действия. Серен Кьеркегор // Русская мысль № 10, 1912, сс. 1–31.
- Подорога В.А. Авраам в земле Мориа. Серен Кьеркегор // Он же. Метафизика ландшафта. М., 1993, сс. 1–167 [переизд.: Он же. Выражение и смысл. М., 1995, сс. 39–140; частично переизд.: Страх и трепет. М., 2010, сс. 443–488].
- Порус В.Н. С. Кьеркегор, Л. Шестов и проблема культуры // Collegium № 16, 2004, сс. 133–153.
- Тетенков Н.Б., Лашов В.В. Философия С. Кьеркегора и её интерпретации. М., 2008.
- Тетенков Н.Б., Лашов В.В. Концептуальные персонажи С. Кьеркегора. М., 2012.
- Фришман А. Теория коммуникации Серена Кьеркегора и диалогизм // Wiener Slavistischer Almanach № 31, 1993, сс. 39–55.
- Фришман А. Достоевский и Кьеркегор: диалог и молчание // Достоевский в конце XX века. М., 1996, сс. 175–191.
- Фришман А. Я и Другой. Критика романтического сознания у Бахтина и Кьеркегора // Русская литература № 38, 1995, сс. 125–141.
- Фришман А. (ред.) Мир Кьеркегора: Русские и датские интерпретации творчества Кьеркегора. М., 1994.

Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. Философия Кьеркегора как антропология размыкания // Вопросы философии № 6, 2010, сс. 152–167.

Хоружий С.С. «Бывают странные сближенья...»: Патанджали, Палама, Кьеркегор как предтечи антропологии размыкания // Вопросы философии № 5, 2011, сс. 41–51.

Шестов Л.И. Киркегард и Достоевский // Путь № 48, 1935, сс. 20–37 [переизд.: Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). Париж, 1939, сс. 7–22 [2-е изд.: М., 1992, сс. 7–26]].

Шестов Л.И. Киркегард — религиозный философ // Русские записки № 3, 1938, сс. 196–221. [переизд.: Он же. Умозрение и откровение. Париж, 1964, сс. 231–260].

Шестов Л.И. В фаларийском быке // Он же. Афины и Иерусалим. Париж, 1951, сс. 79–154.

Шестов Л.И. Гегель или Иов. По поводу экзистенциальной философии Киркегарда // Он же. Избранное. М., 2010, т. 2, сс. 152–159.

Щитцова Т.В. (ред.). Кьеркегор и современность. Минск, 1996.

Щитцова Т.В. Майевтическое назначение экзистенциального сообщения: Киркегор // Она же. Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт. Вильнюс, 2006, сс. 144–202.

Щитцова Т.В. Экзистенциальная терапия, или Как практикуют философию (к актуальности Киркегора в современную эпоху) // Логос №6, 2006, сс. 84–99.

Избранная библиография зарубежных исследований, переведенных на русский язык

Биллесков Янсен Ф.И. Серен Киркегор: жизнь и творчество. Копенгаген, 1994.

Брандес Г. Серен Киркегор // Северный вестник № 1, 1885, сс. 105–108.

Брандес Г. Письма к Фридриху Ницше // Новый мир № 4, 1999, сс. 130–62 [переизд.: Ницше Ф. Письма. М., 2007].

Бредсдорф Э.Л. «Корсар» в издании М.А. Гольдшмидта (1840–1846) (с подробным разбором конфликта между С. Киркегором и

«Корсаром») // Он же. Литература и общество в Скандинавии. М., 1971, сс. 23–150.

Бубер М. Вопрос к Единичному // Историко-философский ежегодник '96. М., 1997, сс. 320–359.

Гардинер П. Кьеркегор. Очень краткое введение. М., 2008.

Гёффдинг Г. Потомок Гамлета (Серен Киркегор) // Северные сборники издательства «Шиповник» № 4, 1908, сс. 7–19.

Джайлз Д. Керкегор и Дарвин: к двухсотлетию юбилею // Вестник МГУ. Серия 7. Философия 2015. № 12.

Жижек С. 13 опытов о Ленине. М., 2003, сс. 91–96.

Коли О. Кьеркегор. М., 2009.

Коплстон Ф. От Фихте к Ницше. М., 2004.

Лёвит К. Кьеркегор и Ницше, или Философское и теологическое преодоление нигилизма. М., 1998, т. 2, сс. 245–266.

Лёвит К. Тот единичный: Киркегор // Топос № 1, 2002, сс. 77–90.

Лёвит К. От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX в. СПб., 2002.

Маколкин А. Опыт прочтения Кьеркегора в России и в Советском Союзе: от Льва Шестова до Пиамы Гайденок // Вопросы философии № 1, 2004, сс. 147–160.

Роде П.П. Серен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск, 1998.

Стюарт Дж. «Повторение» как художественное, богословское, психологическое и философское произведение // Кьеркегор С. Повторение. М., 2008, сс. 5–18.

Стретерн П. Кьеркегор за 90 минут. М., 2004.

Тиандер К.Ф. Отклики романтизма в Дании и Швеции // История западной литературы. СПб., 1913, т. 3, сс. 430–440.

Тиллих П. Киркегор как экзистенциальный мыслитель // С. Киркегор. Наслаждение и долг. Киев, 1994, сс. 452–456 [переизд.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995, сс. 455–458].

Ясперс К. Реферат по Киркегору // Топос № 2, 2002, сс. 41–56.