



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



КЬЕРКЕГОР



Б. Э. БЫХОВСКИЙ

КЪЕРКЕГОР



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»

Москва 1972

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Быховский Бернард Эммануилович (1898 г. рождения) — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского института народного хозяйства им. Плеханова. Известен как автор одного из первых учебников по диалектическому материализму (1930), ряда монографий и брошюр: «Враги и фальсификаторы марксизма». М.—Л., 1933; «Философия Декарта». М.—Л., 1940; «Метод и система Гегеля». М., 1941; «Маразм современной буржуазной философии». М., 1947; «Американский персонализм». М., 1948; «Основные течения современной идеалистической философии». М., 1957; «Философия неопрагматизма». М., 1959; «Личность и общество». Копенгаген, 1963; «Наука, общество и будущее». Буэнос-Айрес, 1965; «Людвиг Фейербах». М., 1967; «Джордж Беркли». М., 1970, и др., а также многих статей.

Быховский Б. Э.— лауреат Государственной премии СССР (1943) за авторство и редактирование 1, 2 и 3-го томов «Истории философии».

«Есть только один-единственный человек, обладающий предпосылками, которые позволяют подвергнуть настоящей критике мою работу: это я сам».

«На том я стою: на голове или на ногах — не знаю».

С. Кьеркегор

КОНЕЦ НЕМЕЦКОГО КЛАССИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА

Четверг 15 ноября 1841 года. В этот день на берлинской Унтер ден Линден близ Площади оперы царило необычное оживление. Кареты, экипажи, пешеходы теснились, направляясь не к зданию оперного театра, а напротив — к университету, в аудиторию № 6, самую большую университетскую аудиторию, которая не могла вместить всех желающих, число которых значительно превышало заполнивших ее четырехсот слушателей.

«Если вы сейчас здесь, в Берлине,— писал присутствовавший там Фридрих Энгельс,— спросите кого-нибудь... где находится арена, на которой ведется борьба за господство над общественным мнением Германии в политике и религии... вам ответят, что эта арена находится в университете, именно в аудитории № 6, где Шеллинг читает свои лекции по философии откровения» (1, 386). «Вступительную лекцию Шеллинга,— писали тогдашние газеты,— читали в Германии с таким же любопытством, как тронную речь» (81, 782).

Такой же наплыв, как и на вступительной лекции, был и на второй лекции, на которую

прибыл из Дании Сёрен Кьеркегор. «Шеллинг начал,—пишет он 18 ноября П. И. Шпангу,— но при таком шуме и суетлоке, свисте, стуке в окна тех, кто не смогли войти, перед столь скученной аудиторией...» «По внешности,— добавляет Кьеркегор,— Шеллинг выглядит как самый заурядный человек, у него вид какого-нибудь ротмистра...» (6, 35, 71).

Но в последующие дни аудитория заметно поредела. Интерес к лекциям спадал: «...Шеллинг оставил неудовлетворенными почти всех своих слушателей» (1, 395). Он не оправдал ожиданий. Ожидаемого триумфа не получилось. «Великая сенсация оказалась на деле одной лишь сенсацией и, как таковая, прошла бесследно» (60, 286). Гора родила мышь.

* *
*

1 августа 1840 года на престол вступил Фридрих-Вильгельм IV. Эхо июльской революции 1830 года еще не заглохло. Бури 1848 года были уже не за горами.

Вскоре исполнилось десятилетие со дня кончины Гегеля. Его кафедру занимал правогегельянский эпигон Габлер. Но не он вдохновлял молодые умы, а по-прежнему сам Гегель. «Когда же Гегель умер, его философия как раз и начала жить» (1, 396). «...Именно период с 1830 до 1840 г. был временем исключительного господства «гегельянщины»...» (2, 21, 279). Левогегельянцы, «гегелинги», стали властителями дум передовой немецкой молодежи этих лет. Оставшись верными основоположным принципам Гегеля, младогегельянцы отвергали выводы гегелевской

системы, не оправданные самими этими принципами. Средоточием их в Берлинском университете была группа «Свободных»: Штраус, Бауэр, молодой Фейербах, юноша Энгельс. В своем новом виде философия прусского государственного философа стала духовным оружием мятежных умов.

Фридрих-Вильгельм IV видел насущную идеологическую необходимость для укрепления существующего строя искоренить «драконов посев гегелевского пантеизма, ложного всезнания и незаконного уничтожения домашней добропорядочности для того, чтобы достигнуть научно обоснованного возрождения нации», как он писал фон Бунзену (цит. по: 83, 782). «Гегелинской банде» была объявлена война свыше. На роль святого Георгия, «который должен поразить ужасного дракона гегельянства» (1, 395), по королевскому распоряжению был приглашен из Мюнхена шестидесятишестилетний Шеллинг. В 1841 году, в том самом году, когда вышли в свет «Христианское вероучение» Штрауса, «Критика синоптиков» Бруно Бауэра, «Сущность христианства» Фейербаха, в том самом году, когда Карл Маркс защитил свою диссертацию о Демокрите и Эпикуре, Шеллинг переехал в Берлин и начал свои чтения в Берлинском университете. Ему было присвоено звание высшего правительственного тайного советника и положен оклад в 4000 талеров. Чтения Шеллингом курсов по философии мифологии и философии откровения продолжались до 1846 года, когда Шеллингу исполнился 71 год. После 1841 года аудитории № 6 для его лекций уже не требовалось. Количест-

во слушателей катастрофически уменьшилось. Миссия Георгия Победоносца им выполнена не была. Он скончался восемь лет спустя на курорте Рагац в Швейцарии.

* * *

Послу австрийской монархии в Берлине князю Меттерниху, наверное, в голову не приходило, что вместе с ним в аудитории № 6, слушая мудрствования Шеллинга, сидит неистовый бунтарь, бежавший от российской монархии, который несколько лет спустя будет сражаться на венских баррикадах.

Михаил Иванович Бакунин с нетерпением ждал начала лекций Шеллинга. «Вы не можете вообразить себе,— писал он родным на родину 3 ноября 1841 года,— с каким нетерпением я жду лекций Шеллинга. В продолжение лета я много читал его и нашел в нем такую неизмеримую глубину жизни, творческого мышления, что уверен, что он и теперь откроет нам много глубокого. Четверг, т. е. завтра, он начинает» (14, 3, 67).

Но уже первая долгожданная, многообещающая лекция явно разочаровала двадцатисемилетнего революционера. «Я вам пишу вечером, после лекции Шеллинга,— делится он с сестрой под непосредственным впечатлением (15 ноября 1841 года).— Очень интересно, но довольно незначительно, и ничего говорящего сердцу, но пока не хочу делать никаких выводов; хочу еще послушать его без предубеждения» (14, 3, 78).

А год спустя, когда реакционное устремление и теоретическое убожество «философии

откровения» раскрылось в полной мере, Бакунин делает уже совершенно определенные выводы, характеризуя в письме к брату (7 ноября 1842 года) Шеллинга как «жалкого, заживо умершего романтика...» (14, 3, 439). Беспокойному мятежнику, обуреваемому революционными исканиями, претили теософические назидания престарелого философа, предавшего с кафедры свое прошлое.

* * *

*

22 ноября 1841 года Кьеркегор записал в своем дневнике: «Я так рад, неописуемо рад, что прослушал вторую лекцию Шеллинга... Отсюда, возможно, придет прояснение... Теперь я возложил все свои надежды на Шеллинга...» (7, 148).

Увы, и его надежды не оправдались. С каждой лекцией они все больше угасали. Прослушав терпеливо тридцать шесть лекций, Кьеркегор не вытерпел до конца курса. 27 февраля 1842 года он пишет брату, что «Шеллинг болтает совершенно невыносимо... Я полагаю, что совершенно одурею, если буду продолжать слушать Шеллинга».

Оказавшись выносливее Бакунина, Кьеркегор со своих, совершенно отличных, позиций столь же решительно разочаровался в берлинском пророке. «В Берлине,— читаем мы в его дневнике,— мне, стало быть, нечего больше делать... Я слишком стар, чтобы слушать лекции, а Шеллинг также слишком стар, чтобы их читать. Все его учение о потенциях обнаруживает полную импотенцию» (7, 154).

Не солоно хлебавши Кьеркегор покидает Берлин и возвращается домой. Поездка оказалась для него совершенно бесплодной.

* *
*

Совершенно несправедливым было бы умалять, а тем более отрицать положительное значение ранних работ Шеллинга в развитии немецкой классической философии, а тем самым и во всемирно-историческом процессе философской мысли. От ближних подступов к новой исторической форме диалектики, от негативной диалектики кантовских антиномий восходящими ступенями к гегельянской вершине идеалистической диалектики были учения как Фихте, так и Шеллинга. Переход от субъективистски и волюнтаристски окрашенной диалектики Фихте к диалектике абсолютного идеализма был опосредован объективной диалектикой Шеллинга в его натурфилософии и философии тождества. «Но огонь угас, мужество исчезло, находившееся в процессе брожения виноградное сусло, не успев стать чистым вином, превратилось в кислый уксус» (1, 442). Из действующей силы в развитии философской мысли Шеллинг превратился в противодействующую этому развитию силу.

Это произошло задолго до берлинских лекций. Фридрих-Вильгельм IV имел достаточные основания ставить ставку в борьбе против прогрессивных идей на мюнхенского философа, «память о котором цветет, не увядая, в летописях немецкой мысли...» (18, 6, 134), ибо вся последующая деятельность

Шеллинга была направлена на искоренение того, что было посеяно его же руками.

С обычными для него остроумием, проникновенностью и беспощадностью Генрих Гейне рассказывал своим французским читателям о Шеллинге мюнхенского периода: «Там видел я его бродящим в виде призрака, видел его большие бесцветные глаза и унылое лицо, лишенное выражения, — жалкое зрелище павшего великолепия» (18, 6, 134).

Гейне видит, однако, лишь субъективные мотивы неприязни Шеллинга к философскому учению своего бывшего друга, поднявшего диалектическую мысль на недостижимую ранее высоту. «Как сапожник говорит о другом сапожнике, обвиняя его в том, что тот украл у него кожу и сшил из нее сапоги, так, случайно встретив г-на Шеллинга, я слышал, как он говорил о Гегеле — о Гегеле, который «взял его идеи». «Это мои идеи он взял», и снова, «мои идеи» — таков был постоянный припев этого бедного человека. Поистине, если некогда сапожник Якоб Бёме говорил как философ, то философ Шеллинг говорит теперь как сапожник» (18, 6, 212).

Как все передовые мыслители того времени, Гейне не мог простить Шеллингу того, что он «предал философию ради католической религии» (18, 6, 213), подменив логическую ясность мышления туманом «мистической интуиции», непосредственного созерцания абсолюта. Гейне не принял, однако, во внимание объективной стороны дела: после того что было сделано Гегелем, не было возможным дальнейшее развитие диалектической мысли ни по линии идеализма, непреложной для не-

мецкой классической философии, ни на почве буржуазного мировоззрения, на которой эта философия произросла. Превзойти философию Гегеля можно было, лишь сойдя с этой почвы и покинув возведенный на ней идеалистический лагерь. На это Шеллинг был неспособен, предпочитая свернуть с пути рационального, логического познания. «Здесь кончается у г-на Шеллинга философия и начинается поэзия, я хочу сказать—глупость...» (18, 6, 131). Это было сказано в 1834 году. Путь Шеллинга из Мюнхена в Берлин был проложен задолго до 1841 года.

* *
*

Отступничество Шеллинга с пути немецкой классической философии было подвергнуто критике уже на первых порах самим Гегелем, в «Науке логики», осудившим измену как науке, так и логике тех, «кто, как бы выпаливая из пистолета, прямо начинает с своего внутреннего откровения, с веры, интеллектуального созерцания и т. д. и хочет отделаться от метода и логики» (17, 1, 124). В этих словах уловлена самая суть поворота, совершенного Шеллингом,— от рационализма к иррационализму, от философии к теософии.

Великой заслугой немецкой классической философии, достигшей предельного развития в диалектическом идеализме Гегеля, было создание новой, высшей исторической формы рационализма, преодолевшей метафизическую и формальнологическую ограниченность прежнего рационализма. Диалектическая логика овладела признававшимися ранее недоступными

рациональному познанию и логическому мышлению и неприемлемыми для него динамическими и противоречивыми формами бытия. Безгранично расширила она сферу логической компетенции, открыв перспективу не знающего преград безбрежного рационализма.

Для Гегеля «вера в могущество разума есть первое условие философских занятий... Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания...» (16, 1, 16). Снова и снова повторяет Гегель это свое глубочайшее убеждение, являющееся ариадниной нитью всей его философии. Диалектическое перевооружение логики как раз и обеспечивало это могущество мысли. Гегелевская диалектика, столь изуродованная впоследствии неогегельянцами, фальсифицированная ими как выход за пределы рационального, на деле была новым историческим взлетом рационализма. Уже в «Феноменологии духа» Гегель возвестил, что то, что не является рациональным, лишено всякой истины.

«Вера Гегеля в человеческий разум и его права» (3, 2, 7) была нераздельно связана отнюдь не с выходом за пределы рационализма, а с преодолением метафизических преград на пути рационального познания. Вот почему для идеалиста Гегеля, как и для его преемников, иррационалистический крен Шеллинга был «дурным идеализмом».

Но выращенный в Мюнхене пустоцвет философии откровения полностью распустился только в Берлине, пересаженный в теплицу прусской монархии. И здесь же он встретил

бурное сопротивление всех, прошедших гегелевскую школу — как правых, так и левых гегельянцев. Уже через два месяца после начала лекций Шеллинга Кьеркегор пишет пастору Шпангу (8 января 1842 года): «Гегельянцы раздувают огонь. Шеллинг выглядит так мрачно, будто маринованный в уксусе» (6, 35, 86). Речь идет о выпадах старогегельянца Михелета против Шеллинга в предисловии к изданию второго тома гегелевской «Энциклопедии философских наук». Но в авангарде контрнаступления на философию откровения шел безызвестный еще младогегельянец по имени Фридрих Энгельс. Это было первое левогегельянское выступление против неошеллингианства.

Осенью 1841 года — как раз к лекциям Шеллинга — Энгельс прибыл в Берлин для отбывания воинской повинности. «Кстати, — писал он Арнольду Руге в ответ на предложение подвергнуть критике выступления Шеллинга, — я вовсе не доктор и не смогу им стать; я всего только купец и королевско-прусский артиллерист» (1, 513). Но отрицательное отношение Энгельса к Шеллингу было им сформулировано еще до переезда в Берлин. Уже в 1840 году в статье «Воспоминания Иммермана» Энгельс ставит риторический вопрос, задевающий самую суть поворота Шеллинга от классической философии: «Не прекращается ли всякая философия там, где согласованность мышления и эмпирии «выходит за пределы понятия»? Какая логика сможет удержаться там..?» (1, 382).

Разрыв Шеллинга с Гегелем, его антигегельянство было поворотным пунктом в исто-

рии немецкого философского идеализма и предзнаменованием аналогичного поворота всей буржуазной философии вообще. Энгельс, слушая лекции Шеллинга, еще не мог видеть этого назревшего кризиса философского идеализма, но он со всей решительностью выступил против предпринятого Шеллингом отмежевания от рационального образа мысли. Здесь пролегла пропасть между идеализмом Гегеля и Шеллинга. «Два старых друга юности, товарищи по комнате в Тюбингенской духовной семинарии, снова встречаются лицом к лицу через сорок лет как противники. Один, умерший уже десять лет тому назад, но живой более чем когда-либо в своих учениках; другой... духовно мертвый уже в течение трех десятилетий, ныне совершенно неожиданно претендует на полноту жизненной силы и требует признания» (1, 386). Суть разногласий в том, что Гегель гордился разумом (см. 1, 451), Шеллинг же ограничивает и принижает его.

Энгельс отнюдь не придерживается ортодоксального гегельянства. Он обращает внимание на то, что Гегель подвергся нападению с двух противоположных сторон — «со стороны своего предшественника Шеллинга и со стороны своего младшего преемника Фейербаха» (1, 443). Ссылаясь на Фейербаха, Энгельс не скрывает своих симпатий к атеистическому антропологизму и своей нетерпимости к «схоластически-мистическому способу мышления Шеллинга» (1, 413). Однако критическое отношение к Гегелю слева, противостоящее критике Гегеля справа, еще не созрело в ту пору у Энгельса до критики философского

идеализма с позиций противоположного лагеря в философии, до разрыва с младогегельянами. Критика Энгельсом Шеллинга скорее сближает, чем разъединяет, его с левогегельянством* Но в ориентации на Фейербаха уже намечается дальнейший — решающий — сдвиг.

* *
*

Год спустя после обращения Руге к Энгельсу Карл Маркс обратился с таким же предложением к Фейербаху, видя в нем подлинного антипода Шеллинга. Отношение Маркса к новощеллингианству ясно и недвусмысленно — решительное осуждение и негодование. «Философия Шеллинга — это прусская политика *sub specie philosophiae*» (2, 27, 377). Маркс не сомневался в готовности Фейербаха заклеить ретроградное учение, названное Фейербахом в «Сущности христианства» «философией нечистой совести», самую сокровенную тайну которой составляет «беспочвенная, детская фантастика». Ее лозунг — «чем нелепее, тем глубже» (24, 2; 28, 223). «Бедная Германия! — восклицал Фейербах в предисловии к своему антирелигиозному шедевру. — Тебя нередко надували в области философии, и чаще всего тебя обманывал только что упомянутый Калиостро, который постоянно тебя морочил...» (24, 2, 29). И хотя Фейербах, поглощенный в то время другой работой, отклонил просьбу

* В своем «Философско-историческом лексиконе» Л. Ноак приписывает работу Энгельса «Шеллинг — философ во Христе» Бруно Бауэру (83, 783).

Маркса, его ответные письма дают яркое представление о его презрении к университетским проповедям Шеллинга и о его воинственной непримиримости к теософическим ухищрениям.

* *
*

Пятилетние берлинские курсы не были опубликованы Шеллингом, а его почти не изученный рукописный архив погиб в подвалах мюнхенской университетской библиотеки в годы второй мировой войны во время бомбежек летом 1944 года. Основным первоисточником для ознакомления с содержанием берлинских лекций служат сохранившиеся записи этих лекций слушателями. Одной из таких записей является обнаруженный Евой Нордентофт-Шлехта в Датской национальной библиотеке в Копенгагене конспект Кьеркегора, впервые опубликованный (в немецком переводе) в 1962 году (71). Однако, поскольку Кьеркегор прослушал лишь мифологический раздел курса Шеллинга (сорок одна лекция), завершающая его часть — «Философия откровения» — в этом конспекте не отражена. Тем не менее для нас представляют наибольший интерес шесть лекций (9—15), в которых, подвергая критике философию Гегеля, на глазах у почтеннейшей публики совершил самоубийство немецкий классический идеализм в лице одного из его основоположников.

Глубокое убеждение в разумности действительности было ведущим принципом всего философского построения Гегеля. И этот

именно принцип явился основной мишенью антигегельянских атак Шеллинга. Однако принцип этот заключает в себе два значения: панлогическую уверенность в рациональной сущности движения и развития всего сущего, обязывающую к его рациональному осмыслению, и апологетическую оценку бытия, каково оно есть, с вытекающими отсюда консервативными выводами гегелевской системы. При этом первое из значений принципа разумности всего действительного трактуется Гегелем как идеалистическое тождество бытия и понятия, реального и логического. «Логика вещей» понимается не метафорически, как объективная закономерность, требующая логического понимания и доступная только такому пониманию, а в прямом смысле — как онтологическое тождество бытия и развития как логики мирового разума, абсолютной идеи.

Объектом нападок Шеллинга на принцип разумности действительного было не идеалистическое тождество и не его апологетический подтекст, а сама рационалистическая, логическая доминанта. Средоточием его антигегельянской критики был философский рационализм, получивший у Гегеля радикальную форму панлогизма. Разрыв действительного и разумного, противопоставление логического реальному, отрицание методологической доступности бытия рациональному познанию — таковы противопоставляемые Шеллингом Гегелю основоположения его «философии откровения».

Шеллинг отбрасывает гегельянство с порога. Гегель, по его мнению, был лишь

печальным эпизодом в истории новой философии. Стремясь превратить логику в науку, открывающую путь к абсолютному, отождествив логическое с действительным, Гегель, по словам Шеллинга, поставил себя в глупое положение (*sich zum Narren machte*; лекция 10). Его панлогизм превозносит философию выше религии, ибо «чисто рациональное познание столь же мало может быть христианским, сколь и геометрия» (лекция 13). Христианство в его учении так разжижено, что его едва можно узнать (лекция 18). Какой же это вообще теизм, если абсолютная идея теряет всякий личностный характер? (лекция 15). Как может такая философия претендовать на то, чтобы быть христианской? Она должна быть отвергнута как негодный продукт ложного метода, «терпящего позорное крушение при переходе к действительному бытию» (25, 7, 891).

Корень зла, уверяет Шеллинг, и в том, что логика берется не за свое дело, переходит границы того, что ей доступно. Ей доступно лишь *возможное*, но никак не *действительное*, претендуя на познание которого, она неизбежно терпит крах, обнаруживая свое бессилие. Исключая действительное, сущее, реальное бытие из сферы логического познания, Шеллинг тем самым противопоставляет ему иной, нелогический, род познания, распространяемый не на возможность, а на действительность. Действительное, согласно Шеллингу, становится предметом философии, когда она руководствуется не тем, что дано в мышлении, и не тем, что дано в чувственном опыте. «Ее принципом не может быть

ни опыт, ни чистое мышление» (лекция 17). Он имеет в виду высший опыт — «интеллектуальную интуицию», сверхчувственное созерцание. В приведенном ранее высказывании Энгельса в статье «Воспоминания Иммермана» подмечена эта иррационалистическая, по сути дела мистическая, направленность шеллингианского постулата, согласно которому согласованность мышления и эмпирии «выходит за пределы понятия».

«Шеллинг, — писал Кьеркегор Бёзёну 14 декабря 1841 года, — отстаивает свое открытие, будто имеются две философии: негативная и позитивная». При этом «Гегель не принадлежит ни к той, ни к другой — это утонченный спинозизм» (6, 35, 75). Под негативной же философией, в отличие от гегельянства имеющей некоторое право на существование в определенных границах, Шеллинг понимает свою прежнюю философию тождества. Но сама по себе негативная философия еще не подлинная, полноценная философия, а лишь ее преддверие. Негативная философия скована разумом, позитивная же раскрывает философию. И величайшее заблуждение Гегеля в том, что он, некритически относясь к негативной философии, по мнению Шеллинга, абсолютизирует ее, превращая тем самым в то, чем она быть не должна и не может, выдавая возможное за действительное и действительное за разумное, логическое.

На самом же деле, по Шеллингу, правильно понятая и должным образом оцененная негативная философия требует своего позитивного преодоления. В этом и заключается адекватное самопознание негативной философии.

фии. «Негативная философия кончает тем, что требует позитивной...» «В позитивной философии негативная достигает своего триумфа» (лекции 14 и 20). Первая, как самоограничение разума, постигшего свои пределы, служит мостиком ко второй.

В каком отношении находится позитивная философия к разуму? Ответ на этот решающий для Шеллинга вопрос служит демаркационной линией между обеими философиями. В негативной философии, говорит он, разум соотносится лишь с самим собой, тогда как в позитивной он вступает в отношение с самой действительностью. Иррациональность бытия противостоит, таким образом, рациональности логического мышления.

Перед нами критика справа исторического свершения диалектического идеализма, создавшего логику, способную познать рациональность того, что многими до нее (а у Шеллинга после нее) признавалось иррациональным в самом бытии. Идеалистическая деформация Гегелем бытия, отождествление его с мышлением подвергаются здесь критике не за идеализм, а за рационализм. Логика отвергается не потому, что она претендует на первичность по отношению к действительности, а потому, что она претендует на постижение действительности, на ее адекватное отражение.

Уже Энгельс обратил внимание на то, что Шеллинг, обвиняя разум в том, что он «не в состоянии познать ничего действительного», имеет в виду прежде всего непостижимость для разума «бога и тайны христианства» (1, 449). Основной порок рационального позна-

ния состоит, по Шеллингу, в том, что оно «ничего не ведает о религии, о подлинной религии, которую оно не содержит в себе даже как возможность» (лекция 14). Критика диалектической логики ведется Шеллингом с позиции метафизического иррационализма. Философия вырождается в теософию.

* * *

*

Логическая необходимость есть не что иное, как извлеченная из природы вещей и переработанная в человеческой голове естественноисторическая закономерность. Детерминизм является неотъемлемым интегральным элементом диалектической логики при всем различии его понимания в идеалистической и материалистической диалектике. Но детерминизм в диалектической логике с ее принципом самодвижения качественно отличен от метафизического и механистического детерминизма, тяготеющего к фатализму.

Отвергая вместе с панлогизмом рациональность бытия, Шеллинг отбрасывает как логическую необходимость, так и всеобщую закономерность, воскрешая метафизическую антиномию свободы и необходимости. Если негативная философия как учение о сущности есть система необходимости и рационализма, то в противовес ей позитивная философия как учение о существовании есть система свободы и откровения (см. 71 и 74). В своей 24-й лекции Шеллинг утверждал, что такое понимание вопроса отнюдь не противоречит диалектике, напротив, «диалектика принадлежит, собственно говоря, свободе и тем самым

позитивной философии». Но в таком истолковании диалектика теряет свой характер диалектической логики и перестает быть тем, что она есть на самом деле, — высшей формой рационализма. Диалектика вырождается в собственную противоположность (как впоследствии в неогегельянском иррационализме) — в алогизм. Последний принимает у Шеллинга явную форму мистики, чудотворного божественного произвола, царящего в действительности.

Куда деваются христианские категории в чисто логическом мире необходимости — ставит Шеллинг вопрос ребром (см. 71, 22). Свобода выступает против необходимости, как христианская категория против логической категории. Наперекор самодвижению как имманентной логике бытия выступает творение, «основанное на воле божьей». «Воля есть первоначало бытия (Ursein)» (лекция 27).

Таким образом, порывая с диалектической логикой и рационализмом вообще, Шеллинг тем самым представляет действительность не как сферу познаваемой разумом объективной закономерности, а как арену божественного провидения.

Отказавшись от великого завоевания классической немецкой философии, ее блудный сын облакает, однако, и свою философию откровения в эфемерную «диалектическую» оболочку, принимающую у него характер пустой и мертвой триадической схемы. Диалектическая триада, при всем своем натянутом схематизме таящая в себе у Гегеля принцип двойного отрицания как всеобщий закон про-

грессивного развития, приобретает у Шеллинга декоративно-мифологический характер. Если Гегель пытался растворить мифологические образы христианской догматики в логических понятиях, то Шеллинг совершает попятное движение от логических категорий к мифологической фантазмагории.

Триадические схемы Шеллинга как небо от земли далеки от триадических конструкций Гегеля, в которых пульсирует противоречивое единство негативного и позитивного. Они столь же далеки друг от друга, как диалектическое отрицание от божественной троицы.

Учение о трех потенциях — пародия Шеллинга на диалектическую триаду. Он формулирует религиозную триаду: мифология — христианские мистерии — философия откровения — как три ступени религиозного сознания. Триадически строится Шеллингом и история христианской церкви: католическая — церковь апостола Петра, протестантская — апостола Павла и церковь всеобщей любви — церковь апостола Иоанна. Энгельс приводит заключительные слова курса Шеллинга, которых уже не слышал Кьеркегор: «...когда-нибудь будет построена церковь всем трем апостолам, и эта церковь будет последним, истинным христианским пантеоном» (1, 459). А в своей 36-й лекции Шеллинг достигает *plus ultra* пародийности, изображая триаду грехопадения, тезис которой — искушение человека, антитезис — податливость женщины и синтез — змий как принцип соблазна. От великого до смешного один шаг. Вот во что выродилась диалектика в философии от-

кровения (философии, которую, как полагал Шеллинг, подобает называть «христианской философией»), ставящей своей задачей не доказательство истинности христианской религии, в котором она не нуждается (лекция 32), а уяснение, раскрытие принимаемого на веру божественного откровения.

* * *

*

Записи в дневнике и письма Кьеркегора не оставляют никакого сомнения в том, что лекции Шеллинга его глубоко разочаровали, но сами по себе они не объясняют, почему это произошло, причем разочарование это было настолько сильным, что побудило, не дослушав курса, покинуть Берлин и вернуться в Копенгаген. А ведь непримиримая критика Шеллингом гегелевского логицизма и его «христианская философия» должны были, казалось бы, увлечь такого ревностного проповедника христианства, каким был Кьеркегор. Разве иррационалистический курс, взятый Кьеркегором, не совпадает с основной тенденцией отхода от классического немецкого идеализма, характеризующего философию откровения? Разве не по душе Кьеркегору было оттеснение «негативной философии»?

Совершенно очевидно, что иррационалистическая неприязнь к гегельянству — точка соприкосновения обоих философов. Однако в их разрыве с классической традицией немецкого идеализма обнаруживаются как количественные, так и существенные качественные различия.

Прежде всего разрыв Шеллинга с собст-

венным философским прошлым не вполне последователен, не безоговорочен. «Негативная философия» ограничивается, но не выбрасывается за борт философии, она сохраняет подчиненную, подсобную роль. Обуздывая, осуждая рационализм, «позитивная философия» еще не порывает с ним окончательно. Шеллинг противопоставляет ее «негативной философии», не желая при этом полностью ликвидировать последнюю (см. 32, 238). Уже Энгельс отметил, что «Шеллинг, при всех своих заслугах по отношению к истинному христианству, все же не может вполне отрешиться от своей прежней ложной мудрости. ...Все еще не может вполне преодолеть выскомерия собственного разума...» (1, 448).

Кьеркегора отталкивали «пережитки» рационализма и логицизма у Шеллинга, его неизжитое стремление к «системности», в чем впоследствии Кьеркегор упрекал наряду с Гегелем и Шеллинга. Но эта критика системы ведется не слева, не с точки зрения последовательного проведения диалектической логики, а справа, во имя преодоления самой логичности философского построения. Для копенгагенского проповедника «истинного христианства» нетерпим самый замысел «теософической теологии». Возносясь в религиозные выси, Шеллинг не сбрасывает с себя весь отягощающий «балласт» логизмов и софизмов. Он недостаточно радикален в своем иррационализме. «Философия откровения» завершается у него «христологией» и «сатанологией». «...Из-за претенциозного спекулятивного истолкования вся христианская терминология,— по словам Кьеркегора,— искажается

до неузнаваемости». Кьеркегор называет это «проституированием всей мифологии» (6, 11—12, 79).

Кьеркегор не только придерживался более последовательного иррационализма, но в противоположность Шеллингу направил свой иррационализм не по объективно-идеалистическому, а по субъективно-идеалистическому пути, в чем сказывается более решительное расхождение с завершающей фазой немецкого классического идеализма. «Шеллинг привел саморефлексию к застою, понимая интеллектуальную интуицию не как открытие внутри рефлексии, достигаемую в ходе постоянного продвижения, а как новый исходный пункт» (6, 16, II, 38). Откровение Шеллинга экстравертировано, направлено вовне, претендует на отражение божественных потенций, на богопознание. Философия Кьеркегора в противовес этому исключает такую возможность. Кьеркегор «хотя и был, как и Шеллинг, противником рационалистического «уяснения» (Ausklägung) бога в понятийной схеме... но опознание бога, на обладание которым, так сказать, претендовал Шеллинг, казалось ему недопустимым и невозможным» (70, 76). Объективистский теоцентризм «философии откровения» чужд и нетерпим для Кьеркегора. Его религиозная вера покоится на субъективистском эгоцентризме. Божественным потенциям шеллингианства как страстям господним противостоят страсти человеческие, влекущие в потустороннее неведомое.

Кьеркегор покинул уже Берлин, когда Шеллинг сетовал на то, что ученые, «которые знают наизусть все виды инфузорий и все

главы римского права... из-за этого забывают о вечном спасении, в котором заключается блаженство душ» (1, 460). Эта тирада Шеллинга, созвучная умонастроению Кьеркегора, не стала средоточием «философии откровения» и носит периферийный характер по отношению к системе Шеллинга в целом. Заключенная в ней антитеза стала осью иной христианской философии — экзистенциализма Кьеркегора.

Лекции Шеллинга не задели Кьеркегора «за живое», оставили его холодным, безразличным, чуждым вымученным теософическим конструкциям. Лекции Шеллинга убедили Кьеркегора в том, что просветительную философию, научное познание, логическое мышление следует побороть не шеллингианским откровением, а иным духовным оружием, сделанным из совершенно иного, иррационалистического материала. Критика неошеллингианства Кьеркегором в отличие от критики Гегеля Шеллингом — это не критика рационалистического, объективного идеализма его теософической формой, а критика объективного идеализма с позиций законченного субъективистского фидеизма.

* * *

*

15 ноября 1841 года — символическая дата в истории немецкой философии, как бы день официального погребения прогрессивной тенденции философского идеализма, достигшего предела своих творческих возможностей. Этот день возвестил начало спада рационалистической мысли в идеалистической фило-

софии по наклонной плоскости иррационализма — от Гегеля к трем «Ш»: Шеллингу, Шлейермахеру, Шопенгауэру*.

«Философия откровения», возвещенная с кафедры Берлинского университета, не стала, однако, генеральной линией иррационализма. Предав анафеме заветы классической немецкой философии, Шеллинг положил предел прогрессивному развитию идеалистической философии, но он не стал поводырем грядущих поколений идеалистов во мглу будущего, по Holzwege**, в никуда. «Некогда жадно ожидаемая философия откровения, появившись наконец, так бесследно прошла мимо своей эпохи, как и эта эпоха мимо нее» (25, 768).

Через неогегельянство, извратившее диалектику Гегеля и превратившее ее в ее собственную, иррационалистическую, противоположность, через «трагическую диалектику» с ее принципом неразумности действительного, через нежизнеспособную «философию жизни» иррационализм устремился по руслу экзистенциализма. Его кумиром стал осмеянный и забытый в продолжение полувека, разочарованный слушатель Шеллинга. Критика «философии откровения» справа, неудовлетворенность степенью и характером ее иррациональности стали отправным пунктом анти-

* Кьеркегор отмечает «бессмертные заслуги Шлейермахера, противопоставляя его Гегелю (6, 11—12, 17). Шопенгауэр же, пишет он, «бесспорно выдающийся писатель, очень меня заинтересовавший, и меня удивило, вопреки полному расхождению, найти столь близкого мне писателя» (7, 2, 344).

** Непроходимые дороги, дебри. Название одного из произведений М. Хайдеггера.

научной буржуазной философии, антифилософии нашего века. Дания, бывшая сто лет назад философской провинцией Германии, сделалась Вифлеемом одного из господствующих направлений современного идеализма. Кьеркегорянство «оправдало» себя как более эффективный духовный наркотик в современном мире.

Но как ни далек экзистенциализм Кьеркегора от «философии откровения», между ними есть кровное, духовное сродство, идейная преемственность. «Ни в какую другую эпоху эта подлинная философия не была так действительно необходима, как в современную эпоху распада». Эти слова написаны не кем иным, как Карлом Ясперсом к столетней годовщине со дня смерти Шеллинга и «философии откровения» (62, 31). Экзистенциалистская «философия веры» и перспектива *Umgreifende* (всеобъемлющего) обнаруживают идейную преемственность мировоззрения Ясперса по отношению к «позитивной философии». Но наиболее тесная и прочная последовательность обнаруживается экзистенциализмом в самом негативном отношении к тому, что Шеллинг называл «негативной философией», — в отказе от пути рационального, научно устремленного, объективного познания.

* * *

*

Шеллинг умер лишь одним годом раньше Кьеркегора, но Кьеркегор пережил его на целое столетие. Однако в последние годы раздаются голоса, призывающие к пересмотру традиционного, твердо установившегося места

позднего Шеллинга в истории философии, его роли в эволюции классического немецкого идеализма. Каким бы ни было отношение того или иного историка философии к учениям различных представителей этого идеализма, бесспорным признается, что ее апогеем было учение Гегеля, а «философия Шеллинга, хотя и произросла из немецкого идеализма... означает разрыв с идеалистической системой разума» (71, 23). «К прочно установленным принципам классификации истории философии принадлежит то, что немецкий идеализм достиг завершения в системе Гегеля» (92, 239). Констатируя этот неоспоримый факт и ссылаясь при этом на Р. Кронера, гейдельбергский философ В. Шульц призывает подвергнуть это общепринятое установление сомнению и пересмотру. «Как раз это мнение,— заявляет он,— мы намерены здесь поставить под вопрос при помощи размышления над философией позднего Шеллинга...» (92, 239). «Разумеется,— добавляет Шульц,— нам придется при этом совершить ревизию обычного для нас представления о немецком идеализме» (92, 241).

В результате этой ревизии «философия откровения» изображается Шульцем не как агония философского идеализма, а как его закономерное увенчание. Ибо завершением прогресса разума, провозглашает вслед за Шеллингом Шульц, является его самоограничение, установление пределов его значимости. Возвестив это, пророк позитивной философии не изменил философии разума, а достиг ее вершины. Иррационализм представляется, таким образом, законным историческим наслед-

ником рационализма и его единственным достойным преемником. Вклад немецкой классической философии в историю развития философской мысли заключается с этой точки зрения в том, что Кант, Фихте, Гегель со ступеньки на ступеньку приближали мысль к самопознанию своей ограниченности. Сила их разума — не в чем ином, как в постепенном осознании своего неразумия.

Рациональным зерном этой иррациональной концепции истории философии является невольное и косвенное признание ограниченности возможностей прогресса полноценной философской мысли *на путях идеализма*.

* *
*

Шеллинг был бы прав в своей критике Гегеля, если бы он утверждал не неосуществимость перехода от логически сублимированной возможности к иллюзорной «действительности» сверхчувственного мира, а невозможность выхода к реальной действительности из замкнутого круга абсолютного идеализма. Он был бы прав, если бы вскрыл несостоятельность рассмотрения материального мира как инобытия духовной субстанции, как *воплощения* логической Идеи. Но если бы Шеллинг ополчился против Гегеля с такой позиции, то он был бы тогда не Шеллингом, а анти-Шеллингом. Вот почему критика гегельянства слева, с материалистических позиций, не только не исключала, а, напротив, заключала в себе и обостряла нетерпимость к шеллингианству.

«С Гегелем,—по словам Ясперса,— что-то пришло к концу...» (60, 309). Но идеалисти-

ческая диалектика Гегеля была одновременно и концом, и началом. Она привела к перекрестку, от которого расходятся два пути в две диаметрально противоположные стороны. Немецкий классический идеализм исчерпал свои возможности. В истории общественной мысли возникла революционная ситуация, обусловленная, разумеется, не только имманентным развитием философии, но коренящаяся в глубинных социальных сдвигах середины прошлого века.

Берлинские лекции Шеллинга возвестили конец классического немецкого идеализма. Но это было лишь началом конца движения философского идеализма по рационалистическому пути. Антишеллингианские выступления Фейербаха, Энгельса и Маркса предвещали начало революционного переворота в истории философии. Великое завоевание классиков немецкой философии — диалектическая логика — было не отброшено за непригодностью, а стало для творцов новой исторической формы материализма, для «материалистических друзей гегелевской диалектики» (3, 45, 30), ариадниной нитью дальнейшего философского прогресса.

КОПЕНГАГЕНСКАЯ АНОМАЛИЯ

«...Не только мои сочинения, но также и моя жизнь, причудливая интимность всего ее механизма, станет предметом бесчисленных исследований»,— предвидел Кьеркегор (8, II, 173). Едва ли можно назвать другого философа, личная жизнь и творчество которого находились бы в столь неразрывной, нерасторжимой связи, как у Сёрена Кьеркегора. «Наука логики» Гегеля или «Критика чистого разума» Канта не являются выражением личной жизни их авторов и не привлекают внимания к их интимным переживаниям. Для понимания этих философских творений меньше всего требуется знакомство с самочувствием и образом жизни их творцов. «Изложить историю жизни Иммануила Канта,— писал Генрих Гейне,— трудно. Ибо не было у него ни жизни, ни истории» (18, 6, 96). А о личной жизни Кьеркегора написано работ не меньше, чем о его воззрениях. Да и сами его воззрения настолько автобиографичны, что, разбираясь в них, нельзя не принимать во внимание его переживаний, настроений, волнений. Они глубоко эмоциональны и, как правило, носят характер сублимаций

его тревог и беспокойств. «Я,— писал Кьеркегор,— представляю собой рефлексию с начала до конца» (6, 33, 79). «Во всем, что я написал, речь идет единственно и исключительно обо мне самом» (6, 16, II, 331). Все его литературное творчество в высшей степени эгоцентрично, и не без основания одна из карикатур в копенгагенском сатирическом журнале «Корсар» гласит: «Вся Вселенная вращается вокруг Сёрена Кьеркегора».

А между тем, если посмотреть на его жизнь глазами наших современников, какими мелкими, мизерными, ничтожными выглядят заботы и тревоги датского мыслителя, до чего раздуты, гипертрофированы им (и его исследователями) самые незначительные эпизоды унылой и бедной событиями жизни этого, как он сам называл с присущей ему горькой иронией, «захолустного гения». В конце концов все его тревобления — болезненное копание в собственной душе взвинченного, неуравновешенного, замкнувшегося в себе, беспредельно одинокого человека, поглощенного своим одиночеством. «То, что весь свет назвал бы пустяками, для меня — это события огромного значения...» (7, 161).

В окруженном крепостными стенами Копенгагене с его 120 тысячами жителей Кьеркегор замкнулся как в башне из слоновой кости. Ни реакция, тяготевшая над Европой в годы «Священного союза», ни докатившиеся и до Дании революционные волны 1848 года не взволновали Кьеркегора, не вывели его «из себя», не отвлекли от самозерцания, от жизни в себе и для себя. «Как одинокая сосна, эгоистически замкнутая в себе и

устремленная ввысь, стою я, не бросая даже тени, и один лишь дикий голубь свивает гнездо на моих ветвях», — писал он в своем «Дневнике» (7, 82). Одиночество было его стихией: он искал и находил блаженство в том, чтобы «быть одним, буквально одним в необъятном мире...» (6, 33, 70).

Сёрен Аби Кьеркегор родился в Копенгагене 5 мая 1813 года (в тот самый день, в который пять лет спустя родился Карл Маркс — великий мыслитель совершенно иного склада и иного уровня). Отцу его было 57 лет, матери — 45. Это был седьмой, и последний, ребенок в семье. В детстве отец Сёрена Микаэль Педерсен пас овец в Ютландии. Двенадцатилетнего мальчика привезли в Копенгаген, где он стал работать приказчиком у дяди, галантерейного торговца. Выросши и освоив торговое дело, он начал самостоятельную коммерческую карьеру и быстро разбогател на торговле чулками. Приобретя шесть собственных домов в Копенгагене и скопив крупное состояние, сорокалетний Кьеркегор-отец прекратил торговую деятельность и жил на доходы со своего капитала. Год рождения младшего сына, год государственного банкротства и девальвации в Дании, не отразился на Микаэле, державшем свои деньги в устойчивых бумажных акциях.

Мать Сёрена Анна вначале была служанкой в доме его отца. Микаэль Кьеркегор вступил с нею в брак вскоре после смерти первой жены, и гораздо скорее, чем полагалось по закону, у них родился ребенок.

Микаэль Педерсен был угрюмым, мрачным, суровым человеком, религиозным фана-

тиком, предавшимся после прекращения торговли молитвам и покаянию в грехах. Два «великих греха» тяготели над ним, омрачая все его существование. Грехи эти долго оставались тайной для Сёрена, а позднее, когда он узнал о них, оказали и на него удручающее влияние. Первым грехом отца было проклятие, посланное им некогда господу богу, обречшему десятилетнего пастушка на невыносимо тяжелую работу. Вторым же грехом было совращение служанки — будущей жены. «Я родился в результате преступления, я появился вопреки воле божьей...» — писал его младший сын в «Дневнике» незадолго до смерти. Вот и замаливал отец Сёрена до самой кончины в восьмидесятидвухлетнем возрасте эти великие прегрешения, грозившие ему муками ада, превратив тем самым сорок лет своей жизни в ад крошечный.

Все воспитание юного Сёрена находилось под определяющим и непрерывным влиянием отца. «С детства, — писал он впоследствии, — я находился во власти невыносимой деспотии... Будучи ребенком, я подвергался строгому и суровому христианскому воспитанию, говоря по-человечески, безумному воспитанию...» (6, 33, 75). Мрачный воспитатель несомненно оказал огромное влияние на своего воспитанника. «Если вы... хотите знать, каким образом я стал таким писателем, каков я есть, я отвечаю, что обязан этим старику, человеку, которому я больше всего обязан...» — гласит запись 1849 года в «Дневнике» Кьеркегора (7, 381).

Шести лет Сёрен начал учиться в школе. Хилый, болезненный мальчик, с искривлен-

ным позвоночником и кривыми тонкими ножками, не оставался в долгу перед насмешниками и обидчиками. Задиристого и язвительного Сёрена отец прозвал «вилкой». Осенью 1830 года по воле отца семнадцатилетний Сёрен был зачислен студентом теологического факультета Копенгагенского университета. Зачисленный, как и все студенты, в королевскую лейб-гвардию, он через три дня был отчислен из нее по состоянию здоровья. Вопреки желанию отца теология не заинтересовала молодого студента. «Тщетно ищущу я, — писал он в начатом в 1834 году «Дневнике», — что-либо, что могло бы оживить меня. Даже звучный язык средневековья не в состоянии заполнить образовавшуюся во мне пустоту» (7, 84). Его больше привлекала эстетика, и занятия на теологическом факультете тянулись целое десятилетие. Недолгое время, будучи студентом, он преподавал латинский язык в одной из гимназий и только в 1840 году сдал последний университетский экзамен.

Нрав этого долголетнего студента совершенно не соответствовал его воспитанию. Он вел рассеянный, разгульный образ жизни, свойственный молодежной богеме, предпочитая серьезным занятиям и изучению богословских трактатов попойки с приятелями в ресторанах и посещение оперного театра, благо отец терпеливо оплачивал все долги своего «блудного сына».

Однако образ жизни фланера и повесы неминуемо привел к неудовлетворенности, разочарованию и депрессии, из которой вывело Сёрена неожиданное знакомство. То была

четырнадцатилетняя Регина Ольсен, с которой двадцатичетырехлетний Кьеркегор впервые встретился в мае 1837 года. Это были совершенно различные существа. «Между ней и мною была бесконечная дистанция», — писал он впоследствии (8, II, 381). Она — непосредственная, жизнерадостная, оживленная, а он — нервный, ироничный, претенциозный. Но крайности сходятся. Они полюбили друг друга. «...Я пережил в себе самом за полтора года больше поэзии, чем во всех романах, вместе взятых» (7, 168). Это была его первая и последняя любовь. Три года после знакомства они были помолвлены. А на другой день после обручения, как свидетельствует его «Дневник», Сёрен уже сожалел об этом. Ровно год спустя неожиданно-негаданно для Регины она получила обратно обручальное кольцо с прощальным письмом. «Прости человека, который, если и способен на что-нибудь, не способен, однако, сделать девушку счастливой» (6, 15, 350). Регина была в отчаянии. Сёрен оставался непреклонным. Но безвозвратно расставшись с Региной, он долгие годы тяжело переживал это расставание, до конца жизни сохраняя в душе верность своей единственной любви: «...я люблю ее, никогда другой не любил и любить не стану» (6, 15, 339). «Есть только два человека, которые имели для меня такое значение, — писал он восемь лет спустя после разрыва, — мой покойный отец и наша дорогая маленькая Регина, которая также в известном смысле умерла для меня» (6, 35, 225). Он старался встречать ее на улице и в церкви. Писал ей письма. То и дело возвращался к своим пережива-

ниям в дневнике и литературных произведениях. «Ни одного дня не проходило с тех пор, когда бы я не думал о ней с утра до вечера»,— читаем мы в «Дневнике» Кьеркегора пять лет спустя после расторжения обручения (8, II, 24). И еще через три года: «Да, ты была возлюбленной, единственной возлюбленной, я любил тебя больше всего, когда мне пришлось тебя покинуть» (8, III, 188). В наброске неотправленного письма к Регине, написанного им в 1849 году, мы читаем: «Благодарю тебя за то время, когда ты была моею. Благодарю тебя за все, чем я тебе обязан... Благодарю за твою детскость, ты мой увлекательный учитель, благодарю за все, чему я научился, если не благодаря твоей мудрости, то благодаря твоему очарованию...» (6, 35, 244).

Спустя шесть лет после разрыва Регина вышла замуж за своего бывшего учителя и поклонника Фрица Шлегеля, впоследствии датского губернатора на Антильских островах. «Она вышла замуж... Когда я прочел об этом в газете, меня словно хватил удар...» (6, 5—6, 88). Кьеркегор обратился с письмом к Шлегелю: «В этой жизни она будет принадлежать вам. В историю она войдет рядом со мною» (6, 35, 231). Он посвятил ей две свои «Назидательные речи». Он завещал ей все свое имущество. Регина Шлегель пережила Кьеркегора на полвека. Она умерла 82 лет отроду. «Он пожертвовал мною богу»,— писала она незадолго до смерти (6, 35, 278).

Каких только домыслов ни высказывали кьеркегороведы для объяснения разрыва!

Одни объясняли его импотентностью Кьеркегора, другие сравнивали с жертвоприношением Авраамом своего единственного сына.

В литературных произведениях Кьеркегора мы находим некоторые раздумья о браке, которые проливают свет на его экстравагантный поступок. «Немало мужчин стали гениями благодаря девушке, немало мужчин стали героями благодаря девушке, немало мужчин стали поэтами благодаря девушке, немало мужчин стали святыми благодаря девушке; но кто в действительности сделался гением, героем, поэтом или святым благодаря девушке, ставшей его женой?.. Благодаря ей он стал лишь коммерческим советником... генералом... отцом семейства» (6, 15, 61). «Жениться, иметь детей, нажить геморрой, сдать экзамен по теологии, стать депутатом...» (4, 232). А вот и чистосердечное признание: если бы я женился на Регине, «я никогда не стал бы самим собой» (8, II, 381).

Таково крупнейшее событие в личной жизни Кьеркегора, биография которого сделалась предметом бесчисленных исследований!

Разрыв с Региной произошел спустя две недели после того, как Кьеркегор защитил свою магистерскую диссертацию «О понятии иронии, с особым вниманием к Сократу». «Магистром иронии» называл себя впоследствии Кьеркегор. В этой диссертации обнаруживается не только тщательное изучение сократических диалогов Платона, но и знания философии Гегеля, полученные от университетских преподавателей, датских гегельянцев Хейберга и Мартенсена. Но в этой диссер-

тации заметно сказывается влияние датских антигегельянцев Мёллера и Сибберна. Прав знаток литературного наследства Кьеркегора Нильс Тульstrup, утверждая, что уже и в то время Кьеркегор не был гегельянцем (см. 68, 315). Через две недели после разрыва он уезжает в Берлин слушать лекции Шеллинга. По возвращении домой после четырехмесячного пребывания в Пруссии начинается новый этап в его жизни — творческое затворничество.

В 1838 году умер отец Сёрена. Еще ранее умерли его мать, все сестры и два брата. Остался в живых лишь один старший брат, будущий епископ. Не случайно критическая статья Кьеркегора о романе Х. К. Андерсена озаглавлена «Из бумаг одного пока еще живого». В наследство от отца ему осталась крупная сумма, более 30 тысяч ригсдалеров в ценных бумагах, обеспечившая ему не только комфортабельное, расточительное существование до конца жизни, но и позволившая оплачивать издание всех его сочинений. Поселившись в просторном доме, обслуживаемый секретарем и слугой, Сёрен не отказывал себе ни в хороших сигарах, ни в изысканных винах. Он жил замкнутой жизнью, в полном одиночестве. «Я живу, — писал он в своем «Дневнике», — в своей комнате, как в осаде, не желая никого видеть и постоянно опасаясь нашествия противника, т. е. какого-нибудь визита, и не желая выходить» (8, 90). Но каждый день он выходил на прогулку по улицам Копенгагена, тощий, очкастый, со своим «верным другом» — зонтом под мышкой, с широким цилиндром на макушке и сигарой

в зубах, обмениваясь ироническими репликами со встречными знакомыми.

Вернувшись домой, в свою «осажденную крепость», он принимался за работу. За исключением нескольких месяцев преподавания латинского языка и кратковременных занятий в пасторской семинарии, Кьеркегор никогда нигде не состоял «на службе». Предназначенный отцом к пасторской деятельности, он не воспользовался окончанием теологического факультета. И хотя Кьеркегор на разных этапах своей жизни намеревался стать сельским священником, он так и не осуществил этого намерения. Не воспользовался он и возможностью университетской деятельности, открывшейся ему после получения ученой степени.

Но работоспособность его поистине поразительна! Его литературная плодовитость неимоверна. Стоя у пюльта, он писал и писал, денно и ночью, при свечах до рассвета. «Поэтому я люблю тебя, тишина духовного часа, здесь в моей комнате, где никакой шум и никакой человеческий голос не нарушают бесконечность раздумья и мыслей... Поэтому я люблю тебя, тишь одиночества» (6, 15, 353—354).

В 1843 году вышло в свет крупнейшее произведение Кьеркегора — двухтомная этико-эстетическая работа «Либо — либо» в 838 страниц. За последующие двенадцать лет (до его смерти) им опубликовано более шести тысяч печатных страниц (пятнадцать убористых томов Собрания сочинений), а его рукописное наследство составляет почти десять тысяч страниц (в том числе «Дневник», на-

чатый им с 1838 года и продолженный до конца жизни), заполнивших двадцать печатных томов. Это эстетические, этические, религиозные (88 «Назидательных речей»!), философские произведения. «Датский Сократ», как любят называть его почитатели, и в этом отношении радикально отличался от своего древнегреческого прообраза, не написавшего, как известно, ни одной страницы. Вся жизнь Кьеркегора — своеобразное опьянение литературным творчеством. Сам он сравнивал себя с Шехерезадой, спасавшей свою жизнь сказками, т. е. творчеством.

Однако покоя не было. «Либо — либо» имела успех (в 1849 году вышло второе издание), и Кьеркегор сделался местной знаменитостью, так как ни для кого не было секретом, кто кроется за псевдонимом Виктор Эремита и за другими псевдонимами быстро следовавших одна за другой его новых книг. Но разрыв с Региной Ольсен, в особенности после того как он получил литературное выражение в «Повторении», «Дневнике обольстителя», «Виновен? Не виновен?», вызвал негодование обывателей, нескончаемые кривотолки и вылился в городской скандал. Сатирический журнал «Корсар» (распространявшийся с большим для тогдашнего Копенгагена тиражом в три тысячи экземпляров) сделал Кьеркегора предметом непрерывных карикатур и издевательств. «Я — мученик насмешек», — записывает он в своем «Дневнике» (7, 360). На улицах в Копенгагене Кьеркегора преследовала брань прохожих. Мальчишки с криками «либо — либо» гонялись за ним и швыряли в него камнями. Его замк-

нутость и одиночество еще более усилились. «Если Копенгаген вообще когда-нибудь был единого мнения о ком-нибудь, то я должен сказать, что он был единодушен обо мне: я — тунеядец, праздношатающийся, бездельник, легковесная птичка... (6, 33, 56). «Для целого слоя населения я действительно существую как своего рода полупомешанный» (7, 591). Жалобами на то, что никто, ни один человек его не понимает, пестрят записи в дневниках Кьеркегора.

Всю жизнь Кьеркегор чувствовал себя несчастным человеком. Его одолевали меланхолия, ипохондрия, преодолеваемые пароксизмами творческого вдохновения. «Я — в глубочайшем смысле несчастная личность, которая с самых ранних времен была прикована так или иначе к граничающему с безумием страданию...» (7, 228). «Кто я есть? Как я явился на свет? Почему меня об этом ранее не спросили?..» (6, V—VI, 71). «Где-то в Англии, — писал Кьеркегор, — имеется надгробный памятник, на котором начертано одно только слово: «несчастнейший». Я могу предположить, что кто-нибудь это прочтет и подумает, что там никто не погребен и это предназначено для меня» (7, 133).

Множество статей, глав в монографиях и целых книг написано о психопатологии Кьеркегора. Этому посвящено немало исследований психиатров и психоаналитиков. При всех расхождениях в диагнозе все сходятся в том, что перед нами психически больной человек. Ведь сам он еще в юности жаловался врачу на «диспропорцию в его натуре между физическим и психическим».

Каких только аномальностей не нашли специалисты (в кавычках и без кавычек) у датского философа (см. 50): и шизофрению, и эпилепсию, и эдипов комплекс, и мазохизм, и нарциссизм, и бессознательный гомосексуализм, но чаще всего — маниакально-депрессивный психоз. Последнего диагноза придерживался и знаменитый датский психиатр Х. Хельвег. По всей вероятности, так и было. Уж очень странный, неуравновешенный, причудливый, эксцентричный человек был Сёрен Кьеркегор. «Все существующее меня пугает,— признавался он.— От мельчайшей мушки и до таинства воплощения; все для меня необъяснимо, в особенности я сам. Неимоверно мое страдание, безгранично» (8, 91). Это исповедь двадцатипятилетнего студента, предававшегося разгульной жизни. «Единство меланхолии, рефлексии, богобоязни, такое единство — это мое существо» (7, 467).

Нельзя, недопустимо отвлечься от этих фактов при изучении творчества Кьеркегора, нельзя не принимать во внимание его меланхолии, депрессии, мании, подвергнуть их гуссерлианскому эпохэ (вынесению за скобки). Но можно ли сводить к ним все идейное содержание его творчества, все его мировоззрение? Можно ли, не отрицая «интимную связь между его литературной деятельностью и его личной жизнью», безоговорочно согласиться, например, с Томпсоном в том, что, поскольку Кьеркегор «был глубоко больным человеком», «характер его заболевания определяет преимущественную перспективу для понимания его трудов» (93, стр. XIII), в том, что

маниакально-депрессивный психоз является ключом ко всему его мировоззрению? Или присоединиться к мнению Менарда об «абсолютной необходимости применения психоанализа ко всей философии существования» (79, 33)? М. Гримо права, полагая, что «попытки объяснить убеждения Кьеркегора исключительно комплексами и одержимостью... предприятие, обреченное на провал» (50, 119). Как бы нерасторжимы ни были связи всего творчества Кьеркегора с его личностью, идейно-теоретическое содержание его философии и ее практическое историческое влияние имеют несравненно большее значение и заслуживают более серьезного изучения, чем его индивидуальные причуды и болезненные эксцессы. Его религиозно-философская доктрина требует внимательного изучения ее существа и социальной функции, а не копания в интимных деталях его биографии, как бы занимательны они ни были.

При любом отношении к идейному содержанию и философской ценности воззрений Кьеркегора нельзя не признать, что это был человек большой умственной одаренности, владеющий необычайным литературным мастерством. Немного можно назвать философов, владевших таким стилистическим даром и изобретательностью. Художественные образы, метафоры, скрупулезный психологический анализ, ирония, то горькая, то язвительная и саркастическая, поэтическое воображение, взволнованность, мучительное раздумье, экзальтация, назидательный пафос проповедника и презрительное обличение — всем этим в совершенстве владело перо Кьеркегора, все

эти средства искусно использовались им для воздействия на читателя, для внушения ему своих убеждений и верований. Не только дневники, но и все литературные произведения Кьеркегора — эстетические, философские, религиозные — интровертированы, устремлены на самого себя, обращены внутрь, к собственным переживаниям, преломлены сквозь призму своего внутреннего мира. Это как бы вулканические извержения бурлящего и кипящего самоанализа и самобичевания. «Казалось бы, я пишу такие вещи, от которых должны рыдать камни, — писал Кьеркегор в своем «Дневнике» (7, 311), — но они лишь смешат моих современников». Уж очень чужды были его убеждения здравому смыслу и трезвому рассудку.

Весьма характерно для литературной манеры Кьеркегора, что все свои основные произведения (исключая религиозные проповеди «Назидательных речей») он публиковал под различными псевдонимами. Начиная с «Либо — либо», Кьеркегор выступал под десятком различных псевдонимов, притом даже антитетичных (Климакус * и Анти-Климакус). Это делалось вовсе не для того, чтобы скрыть свое авторство. В качестве «автора авторов» он, как бы поворачиваясь, показывал себя с разных сторон, в разных ролях, перевоплощаясь и моделируя различные аспекты и грани настроений и переживаний. Мало того, не довольствуясь авторскими псевдонимами, он

* Иоанн Климакус (от греческого *climax* — лестница) — живший в VI веке настоятель синайского монастыря, мистик, описавший тридцать ступеней лестницы на пути души к небу (6, 10, 190).

строил свои произведения порой как box into box (шкатулка в шкатулке), по выражению его биографа (58, 149), как бы в несколько слоев (наподобие матрешек, сказали бы мы). Так, в «Либо—либо» автором назван Виктор Эремита, публикующий бумаги А и бумаги Б ассессора Вильгельма, а А в свою очередь публикует обнаруженные им бумаги автора «Дневника оболъстителя». Очень метко эти литературные конструкции были названы «театром марионеток» (94, 18). За кулисами, дергая нити марионеток, стоит незримый «Единичный» — Сёрен Кьеркегор.

Действующих лиц в его кукольном театре много, а исполнитель один, он же и постановщик, и сценарист. А мизансцена определяется... ступенями лестницы, ведущей душу к небу. При всей многоликости персонажей и жанров, используемых Кьеркегором, неизменна основная тенденция его произведений — религиозный христианский фанатизм. При всем многообразии его литературных произведений, при всех свойственных им вариациях и модуляциях их устремление, направленность неизменны. «Часто кажется, будто Кьеркегор вообще не писал различных книг, а лишь на разные лады переписывал одну и ту же книгу» (93, 164).

Вопреки нескончаемым сомнениям, одолевшим Кьеркегора, у него не было сомнения в одном: в своей гениальности. «Я отлично знаю, — утверждал он уже в начале своей литературной карьеры, — что в данный момент я самая одаренная голова среди всей молодежи...» (7, 164). А через пять лет: «То, что я являюсь писателем, который безуслов-

но окажет честь Дании, это твердо установлено...» (7, 315). И еще год спустя: «О, после моей смерти одного «Страха и трепета» будет достаточно, чтобы сделать мое имя бессмертным» (7, 409). А в посмертно изданном произведении «Взгляды на мою литературную деятельность» мы читаем: «Если моему времени не суждено меня понять, ну что же, я принадлежу в таком случае истории...» (6, 33, 91).

Так оно и было. Современники отвергли его. Пренебрежение и даже презрение были его прижизненным уделом. «Премудрые кумушки * считают меня помешанным...» (цит. по: 89, 124). Его главное философское произведение — «Заключительное ненаучное послесловие» не вызвало ни малейшего интереса и разошлось тиражом в 50 экземпляров. А «Философские крохи», пространным комментарием к которым было это произведение, по собственному свидетельству Кьеркегора, «безо всякого препирательства, без кровопролития эта работа осталась незамеченной, нигде не обсуждалась, нигде не упоминалась...» (6, 16, I, 3). Какую роль сыграло учение Кьеркегора в последующей истории философии — к этому вопросу мы обратимся после того, как по существу познакомимся с этим учением.

Последние годы жизни ознаменовались неудержимым бунтом этого религиозного фанатика против современной ему протестантской церкви, против царящих в ней нравов и обычаев, религиозного лицемерия и формальной

* Дословно: куры (Hühner).

обрядности. На страницах предпринятого им на последние оставшиеся от отцовского наследства средства издания воинственного антиклерикального листка «Мгновение» Кьеркегор с негодованием обрушился на официальные церковные установления и их блюстителей, предавших заветы Иисуса Христа. Особенно резким нападкам подвергся глава датской церкви. Клерикалы пришли в бешенство. Последний (десятый) подготовленный Кьеркегором номер не вышел в свет. Огромное нервное возбуждение не прошло бесследно. Кьеркегор, потеряв сознание, упал на улице и через несколько дней, отказавшись от причастия, скончался в возрасте 42 лет. Это произошло 11 ноября 1855 года. Своей надгробной эпитафией он задолго до смерти избрал: «Тот Единичный (hiin Enkelte)» (6, 33, 113).

АНТИ-ГЕГЕЛЬ

В гегелевской «Науке логики» идеалистическая философия достигла своего апогея. Философский рационализм в его идеалистическом преломлении принял здесь свою завершенную форму панлогизма: «Бытие есть мышление» (16, 4, 29). То, что не является рациональным, лишено всякой истинности. При всем коренном отличии гегелевского рационализма от просветительской философии предреволюционной французской буржуазии их роднит культ разума. Для Гегеля «вера в могущество разума есть первое условие философских занятий... Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания...» (16, 1, 16). «Слова, начертанные на покрывале Изиды: «Я то, что было, есть и будет; никто из смертных не приподымал моего покрывала», исчезают перед могуществом мысли» (16, 2, 15). Познание есть самопознание бытия как мышления. Оно не может быть ничем иным, как логическим познанием. А последнее и есть единственное достоверное научное познание.

«...Самое лучшее в философии нашего времени само усматривает свою ценность в научности... оно фактически приобретает значение только благодаря научности» (16, 4, 39).

Великая историческая заслуга Гегеля, на которой основывается превосходство разработанного им «умного идеализма» над современной ему формой материализма, состоит в том, что его рационализм, будучи идеалистическим, является вместе с тем диалектическим рационализмом, новой исторической ступенью в развитии теоретического мышления, новой исторической формой логики — диалектической логикой.

Вместе с тем его объективная логика, логика вещей, логика саморазвития объективной действительности окутывает реальную действительность густым идеалистическим туманом. Покрывало Изиды заменяется покрывалом абсолютного идеализма. Диалектика приобретает бесплотный характер самодвижения понятий, тем самым лишая самодвижения природу как «инобытие духа».

Формула Гегеля «все действительное разумно» значит не только — доступно разуму, и только разуму, она гипостазирует разум, подставляет под объективную реальность «мировой дух», «абсолютную идею» — объективированную проекцию логического мышления, придающую всем диалектическим категориям мистифицированный характер.

В то же время формула о разумности действительного двусмысленна: несмотря на то что Гегель различает «действительность» и «существование» и тем самым эта формула допускает прогрессивное толкование, выводы

системы Гегеля обнаруживают непоследовательность его диалектики, ее консервативное ограничение, оправдание, апологию существующего. Система Гегеля вступает в противоречие с диалектическим методом, становится тормозом для дальнейшего развития, парализует перспективу движения вперед, придает диалектике ретроспективный характер, лишая ее революционного устремления. Гегелевская диалектика не ограничивается, как того требовал поздний Шеллинг, сферой возможности и не исключает рационального познания действительности, она, однако, препятствует пониманию реальной возможности беспредельного обновления и развития, таящейся в действительности на любой ее ступени.

Метаэмпирический метод гегелевской логики имел вместе с тем положительную сторону: стремление сквозь эмпирическое многообразие единичного и случайного проникнуть в логическую структуру всеобщей закономерности. Диалектический метод, подобно рентгеновским лучам, направлен на логический остов всякого становления.

В философии Гегеля философский идеализм дал все, что он может дать, и дал очень много. Вот почему критика учения Гегеля по-иному, но так же, как и критика основоположника немецкого классического идеализма, оказалась возможной и справа и слева — как критика «рационального зерна» этого учения и как критика того, что не позволяло «рациональному зерну» принести рациональные всходы.

Говоря о критике Гегеля справа и слева, я имею в виду в данном случае не столкно-

вения противостоящих друг другу право- и левогегельянских интерпретаций Гегеля, а антигегельянство: с одной стороны, Фейербаха, с материалистической позиции, и, с другой — Кьеркегора — внутри идеалистического лагеря, с позиции иной, радикально отличной от гегелевской, формы идеализма.

Для Кьеркегора Гегель — кульминационный пункт развития философии, в которой разум, этот «идол» западного умозрительного мышления, достиг своей вершины. Гегель для него — философ как таковой (Der Philosoph). «Все мышление С. Кьеркегора должно быть понято как восстание против мышления Гегеля...» (47, 91). Все его учение обращено против «культа» Гегеля, против тех, для кого «гегелевская философия, поддерживаемая всемогущим общественным мнением, — это философия, якобы стоящая на высоте всей возможной научности; философия, вне которой нет спасения, а только тьма и глупость» (6, 36, 108). Все учение Кьеркегора — антитеза рационализму, объективизму, научности, воплощенным в гегелевской философии. Гегелевский панлогизм — «духовный антипод» Кьеркегора (43, 109). Все его учение — это воинствующее антигегельянство, противоборство тенденциям, всесторонне развитым в классической немецкой философии и получившим завершение в «Науке логики» — в логике, понимаемой как наука наук.

«Гегель, — по словам Кьеркегора, — несмотря на его замечательные достоинства и колоссальную ученость, своими достижениями постоянно напоминает о том, что он был профессором философии высшего стиля в немец-

ком духе, ибо он любой ценой объясняет все что угодно» (6, 11—12, 17). «Гегель был профессором философии, а не мыслителем», — пишет он (7, 448). Гневную ненависть Кьеркегора вызывает «проклятая лживость, введенная Гегелем в философию» (7, 185). Весь строй гегелевской мысли, весь дух его учения нетерпим для копенгагенского антигегельянца. С презрением относится он к датским приверженцам Гегеля — Хейбергу и Мартенсену.

Кьеркегор обрушивается на систему Гегеля, отвергая саму идею построения философской системы как законченной, завершенной конструкции. Заявляя: «Система бытия невозможна... Система и завершенность соответствуют друг другу; бытие же как раз противоположно этому» (6, 16, I, 111) — и призывая «назад от системы» (6, 33, 50), он улавливает действительный порок философии Гегеля, в которой система сковывает последовательное проведение диалектического метода. Вместе с тем он осуждает гегелевскую диалектику за то, что она носит лишь ретроспективный характер и в состоянии «понять лишь то, что прошло, завершилось», вследствие чего «то, что у Гегеля говорится о процессе и становлении, становится иллюзорным» (6, 16, II, 7). Гегель для него — пророк, обращенный в прошлое. Мы, однако, имеем здесь дело вовсе не со стремлением превзойти непоследовательность гегелевской диалектики, а с наступлением на диалектическую логику как высшую форму объективного рационального познания. Кьеркегор отвергает гегельянство как умозрительную философию,

возвещая: «...я явился на свет и призван к тому, чтобы противодействовать спекуляции, и это является моей подлинной задачей...» (6, 16, I, 226). Система Гегеля подвергается критике со стороны Кьеркегора не ради укрепления и развития диалектического метода, а ради преодоления того нового и плодотворного, чем обогатил философскую мысль гениальный автор диалектической логики. Уязвимые места философии Гегеля используются для того, чтобы отвергнуть все то, что в ней было здравого и непреходящего.

Критика гегелевской философской системы как завершения философского развития, как ограничения его же диалектического метода перерастает у Кьеркегора в критику систематической философии вообще, философии как построения теоретической системы. Но разве сам он не противопоставляет Гегелю свою собственную систему взглядов и убеждений, как бы несистематично она ни была изложена в его экспрессионистских произведениях?

Горячий поклонник Кьеркегора Нильс Тульstrup прав, утверждая, что с самого начала своей творческой деятельности, уже в своей диссертации, Кьеркегор был антигегельянцем, всецело расхившимся с философским учением Гегеля. И даже в тех случаях, когда он применял метод косвенной критики Гегеля, в подтексте, он уподоблялся волку в овечьей шкуре (см. 68, 315—316). В самом деле критика системы Гегеля вовсе не была единственной мишенью его полемики. Он отвергал философию Гегеля целиком и

полностью. Все его учение, рассматриваемое в негативном плане, было фронтальной атакой на всю ту философскую традицию, начало которой положил Декарт и апофеозом которой был Гегель,— традицию философского рационализма. С этой точки зрения «полемика Кьеркегора против Гегеля является классической философской и идейной полемикой девятнадцатого века» (34, 7).

Воинствующее антигегельянство Кьеркегора не выходит за пределы борьбы внутри идеалистического лагеря. Он со всей категоричностью отвергает гегелевское тождество бытия и мышления вовсе не потому, что оно идеалистично, а потому, что идеалистическое понимание Гегелем бытия отождествляет при этом духовное начало с логическим мышлением, превращает логичность в имманентный бытию атрибут, рассматривает бытие как логическое по самому существу своему. Гегелевское основоположение, согласно Кьеркегору, не объясняет, что такое бытие, его формула тавтологична, поскольку у него «мышление и бытие означают одно и то же» (6, 16, I, 180). Когда Кьеркегор заявляет, что «тождество мышления и бытия — это химера абстракции» (6, 16, I, 187), он имеет в виду не опровержение идеализма, а опровержение рационализма. Бытие не перестает у него быть духовным, оно перестает быть рациональным, выразимым в логических определениях, допускающим логическое осмысление.

Пропастью, разделяющей идеалистическую философию Гегеля и идеалистическую философию (вернее, по выражению Сартра, анти-

философию) Кьеркегора, является понимание соотношения диалектики и логики. В то время как Гегель поднял логику на уровень диалектики, утвердив их единство, их тождество, ибо для него диалектика и есть логика, Кьеркегор поставил своей задачей и сделал своим призванием разрыв между ними. Все его философское учение проникнуто убеждением в несовместимости диалектики с логикой, в их антиномичности. Для Кьеркегора, то, что логично, не диалектично, а то, что диалектично, не логично.

Кьеркегор отвергает «столь превозносимое открытие Гегеля, вводящее движение в логику... открытие, которое как раз и означает запутывание логики. И весьма странно принимать движение за основу той сферы, где движение невысказуемо; или пытаться объяснить движение логикой, тогда как логика не в состоянии объяснить движение» (6, 16, I, 102). «В логике,— по словам Кьеркегора,— не может стать никакое движение, ибо логика есть и все логическое только есть...» (6, 11—12, 9). Из этого вовсе не следует, что Кьеркегор ставит своей задачей реабилитацию формально-метафизической логики как единственно приемлемого и надежного философского метода, «органона». Отнюдь нет. Его задачей является оправдание алогизма.

Может показаться, что у Кьеркегора звучат элейские мотивы негативной диалектики: невозможность выразить движение в логике понятий, фиксирующих преходящее, омертвляющих живое. На деле мы имеем здесь установку, диаметрально противоположную элейской: если для элейцев рациональное,

логическое — критерий истинного и влечет за собой отрицание объективной диалектики, то для Кьеркегора рациональное, логическое несостоятельно, «бессильно», неистинно именно потому, что никакая логика не в состоянии выразить движение. Он считает неосуществимым решение задачи, поставленной Гегелем: создать такую логику, которая была бы в состоянии сделать то, что было недоступно прежней логике, логику, способную выразить в движении своих понятий движение бытия. Он называет «очковтирательством» намерение «ввести в логику противоречие, движение, переход и т. п.» (6, 16, II, 5). Кьеркегор переворачивает апорию Зенона: вместо того чтобы отвергать движение на основании доказательства его противоречивости, он отвергает разум на основании доказательства внутренней противоречивости движения (см. 44, 16). Для Кьеркегора, как и для Зенона: либо логика, либо движение; но элеаты противопоставляли движению рациональное познание, Кьеркегор противопоставляет рациональному познанию движение. «Вечным выражением логики является то, что элеаты, по недоразумению, переносили на существование: ничего не становится, все есть» (6, 11—12, 9). Как мы увидим в дальнейшем, у Кьеркегора речь идет не о становлении, имманентном объективной действительности, и даже не о становлении самого мышления, другими словами, о движении не в смысле объективной и не в смысле субъективной диалектики.

Тем не менее Кьеркегор представляет себя ревнителем диалектики. «Я,— пишет он,— по природе своей врожденный диалектик» (6,

33, 150). Всю свою литературную деятельность он считает «от начала до конца диалектической» (6, 33, 29). Мы встречаем у него такое уверение: «...я весь состою из сплошной диалектики» (9, 2, 82). Но его «диалектика» непримирима не только с системой Гегеля, но и с гегелевским диалектическим методом. «Изобретенный Гегелем абсолютный метод,—по словам Кьеркегора,—уже в логике — сомнительная вещь, будучи по истине блистательной тавтологией; метод этот всяческими уловками и чудотворными выходками пришел на помощь научным пред-*рассудкам*» (6, 10, 74).

Подавляющее большинство кьеркегороведов (в том числе и не приверженцев экзистенциализма) признает Кьеркегора подлинным диалектиком. Анна Паульсен характеризует Кьеркегора как «диалектика в высокой степени» (85, 432). Для В. Анца «Кьеркегор и Гегель—оба диалектики» (29, 70). И. Боген уверяет, будто «Кьеркегор пользовался «диалектическим» в гегелевском смысле методом» (38, 383). Мало того, по его мнению, «Кьеркегор был рационалистом точно в том же смысле, что и Гегель» (38, 374). Фашиствующий ницшеанец Беймлер дошел даже до утверждения, что Кьеркегор превзошел Гегеля в последовательном применении диалектического метода. Надеемся, что последующее изложение убедит читателя, сколь далеки от объективной истины эти утверждения. Ключом для решения проблемы «диалектики» Кьеркегора служит нам ленинский принцип нерасторжимого единства логики и диалектики.

Кьеркегор претендует на развитие антигегелевской диалектики — диалектики, ведущей свое происхождение от Сократа. У нас бытует обозначение диалектики Гегеля как «второй исторической формы диалектики». Между тем даже элементарное знакомство с историей античной философии обнаруживает в ней не одну, а две различные формы диалектики (если отвлечься от учения элеатов, которое Гегель также характеризует не как антидиалектику, а как особого рода «субъективную диалектику»): объективную гераклитовскую стихийно-материалистическую диалектику бытия и субъективную идеалистическую сократическую диалектику познания. Диалектика Гегеля как вершина классического немецкого идеализма представляет собой поднятую на неизмеримо более высокий уровень третью историческую форму диалектики. Говоря, что «нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою Логик» (16, 12, 246), Гегель и прав, и неправ, ибо, освоив, развив и углубив диалектику Гераклита, он лишил ее материалистического существа. Вместе с тем субъективная логика Гегеля неразрывно связана с его объективной логикой и тем самым существенно отлична от сократической диалектики — богаче, разнообразнее и глубже ее. Идеалистически переработанная объективная диалектика синтезируется с объективно обоснованной субъективной диалектикой как методом и теорией познания. Кьеркегор справедливо назвал ее «абсолютной диалектикой». Вот почему высокая оценка гераклитовской диалектики — «Здесь перед нами открывается новая земля»

(16, 9, 246) — сочетается у Гегеля со столь же высокой оценкой сократической диалектики: «Сократ вообще является великим поворотным пунктом истории» (16, 10, 88).

Кьеркегор, отрицая диалектический метод Гегеля, противопоставляет ему сократическую диалектику: «...во всяком случае достоверно то, что у него (Гегеля) нет абсолютно ничего общего с Сократом» (6, 16, II, 63). Всячески принижая гегелевское учение и обрушиваясь на него, Кьеркегор восторженно отзывается о Сократе, называя его своим учителем (6, 33, 48). «Единственный, кто меня утешает, — это Сократ» (6, 16, I, 152). «О, величайший из всех людей, старый Сократ...» — восклицает он (7, 457). «Вне христианства Сократ — один-единственный — ты, благородный, прямодушный мудрец, ты был действительно реформатором» (7, 598). «...Ты единственный человек, которого я с восхищением признаю как мыслителя...» — писал он перед самой смертью (6, 34, 329).

Что же прельщает Кьеркегора в Сократе и отвращает его от Гегеля? Прежде всего, понимание самого предмета философии, разрыв со всей ионийской линией развития — от Фалеса до Демокрита, с философией, стремящейся к научному миропониманию. Порвав с философией как с познанием объективного мира, Сократ «не интересовался ни мировой историей, ни астрономией...» (6, 16, I, 75), он повернул философию от объекта к субъекту, извне вовнутрь, сведя ее не к миро-, а к самопониманию. Сократизм — это «субъективизм во второй степени» (7, 628), «для сократического образа мыслей каждый чело-

век сам для себя центр, и весь мир вращается центростремительно вокруг него...» (6, 10, 9).

Кьеркегора привлекает «майевтическая» диалектика Сократа — метод, уподобляемый Сократом искусству своей матери, акушерки, метод, способствующий рождению истины в диалогических поисках ее, в сомнении и споре, в вопросительном приближении к неведомому, словом, субъективная диалектика, искусство спрашивать самого себя о самом себе.

С первых шагов его деятельности, начиная с магистерской диссертации, Кьеркегора увлекает сократическая ирония, которую Гегель определял как «только субъективную форму диалектики», предназначение которой — «внушать людям недоверие к их собственным предпосылкам», в то время как «диалектика в собственном смысле имеет дело с основаниями рассматриваемого предмета» (16, 10, 45). Кьеркегор превозносил Сократа за то, что он «породил на свет иронию и дал это имя своему детищу» (6, 10, 136), широко используя в своих произведениях ироническую рефлексию как метод самопознания.

Однако кьеркегоровская «диалектика» в действительности не была воспроизведением сократической диалектики. И дело не только в том, что сам Кьеркегор отличал свою «диалектику» от сократической как новую, более совершенную ее форму — христианский сократизм. Свои «Философские крохи» он заключает противопоставлением своего метода сократическому, заканчивая иронической фразой: «Но когда хотят идти дальше Сократа и в то же время сказать то же, что и он, но

только далеко не так хорошо, то это по меньшей мере не сократично» (6, 10, 107).

Отличие христианского неосократизма Кьеркегора от исторического (вернее, от платонизированного) сократизма гораздо глубже, чем полагает Кьеркегор. Метод Кьеркегора отличается от сократического по существу своему. Водоразделом между тем и другим является логический рационализм Сократа, несовместимый с воззрениями Кьеркегора. Хотя «принцип Сократа состоит... в том, что человек должен находить как цель своих поступков, так и конечную цель мира, исходя только из себя, и достигнуть истины своими собственными силами», но, согласно Сократу, «истинное мышление мыслит так, что его содержание вместе с тем не субъективно, а объективно» (16, 10, 35). Сам Кьеркегор отдает себе в этом отчет, замечая в своем «Дневнике», что Сократ «относится с объективностью к своей собственной субъективности» (7, 628). Ведь сократовская этика, возводимая на основе его метода, рационалистична; не только ее критерий, но и ее гарант — разумное самопознание. Добродетель выступает в ней как функция разума. Этическое же построение Кьеркегора (а кьеркегорианство, как и сократизм, есть прежде всего этическое учение), базирующееся на его методе, — прямая противоположность этическому рационализму Сократа. Если для Сократа майевтика и ирония служат средством для установления объективной истины, Кьеркегор использует их для обретения истины субъективной, «истины для меня», поскольку никакой иной истины он не допускает: «...объективно нет

никакой истины...» (6, 16, I, 69). Кьеркегор решительно выступает против понимания истины как знания. «В наше время,— заявляет он,— верят, будто знание дает превосходство, и, если только достигают познания истины... это может помочь кому-либо» (6, 16, I, 294). Объективное познание не служит, по его убеждению, руководством к действию, наставлением к поведению. «В существовании господство мышления только вводит в заблуждение» (6, 16, II, 51). Вот почему так часто употребляемый в апологетической литературе о Кьеркегоре титул «датский Сократ» мало оправдан при сопоставлении с рационалистическим вдохновением афинского мудреца.

Стремление к объективному научному познанию, по выражению Кьеркегора, «несчастие нашего времени» (6, 16, I, 253), которое необходимо преодолеть во что бы то ни стало. Диалектическому единству субъективного и объективного он противопоставляет их разрыв: «Объективное мышление не имеет никакого отношения к существующей субъективности» (6, 16, I, 116). Отрывая субъективное от объективного, Кьеркегор обвиняет при этом умозрительную философию в том, что она, поглощенная объективным, игнорирует субъективное: «Спекулятивные (философы) в наше время так глупо объективны, что они совершенно забывают, что сам мыслящий является одновременно и тем музыкальным инструментом, той флейтой, на которой играют... Объективное мышление совершенно не заботится о мыслящем...» (7, 190—191). Путь к объективной истине уходит от субъекта, поворачивает к нему спиной,

ничего не дает ему, относясь к субъекту с гордым пренебрежением. Вот почему для субъекта, для существующего, чистое мышление — никчемная «химера» (6, 16, II, 11).

С порога отбрасывая объективное познание и отрицая его значимость и действительность, Кьеркегор призывает пойти по противоположному пути — по пути радикального субъективизма. «Я не требую ничего иного, кроме признания того, что в наше объективное время я являюсь единственным, кто не способен быть объективным» (6, 16, I, 278). Это абсолютное противопоставление субъективности и объективности является краеугольным камнем всей его философии, первая задача которой ниспровергнуть «ложное представление, которое имеют о познании и его результатах те, кто говорит об объективных результатах, не думая о том, что как раз настоящий философ является в высшей степени субъективным» (7, 50).

Обрушиваясь на гегелевский метод, Кьеркегор не допускает диалектики, претендующей на объективное научное познание. Объективную диалектику он считает недопустимой. С возмущением приводит он слова Гегеля из «Феноменологии духа» о том, что движение и развитие совершается «за спиной сознания». По существу своему отрицание объективной диалектики выходит за рамки критики метода идеалистической диалектики. Неустанная полемика Кьеркегора против объективной диалектики как метода, направленного на достижение рационального, объективного, научного познания, тем более исключает ее материалистическую переработку,

которая на деле является осуществлением такого познания. Когда Э. Гейсмар утверждает, что центральные аргументы Кьеркегора против Гегеля «обладают победоносной силой также и против современного натурализма» (45, 252), он принимает желанное ему за действительное, но он прав в том отношении, что аргументы эти направлены против всякой объективной диалектики, как идеалистической, так и «натуралистической».

Впрочем, обвинение Гегеля в одностороннем объективизме, игнорирующем субъективность, не соответствует подлинному учению Гегеля. Абсолютная идея, при всей своей объективности понимаемая как самодвижущееся, активное, динамичное первоначало, является для Гегеля также и субъектом развития. Вместе с тем дух как высшая ступень этого развития означает достижение абсолютной идеей субъективности в точном смысле этого термина — как самопознания.

Критика Кьеркегором объективного идеализма с позиции идеализма субъективного не дает, однако, основания отождествлять его учение с такими формами субъективного идеализма, как берклианство, а тем более фихтеанство. Это особая, специфическая форма субъективизма, порывающая с пониманием субъекта как познающего, мыслящего существа, берущая его «не в том абстрактном смысле, в котором брал это слово Фихте...» (6, 11—12, 140). *Sum cogitans* (я мыслю) — не кьеркегоровское основоположение. «Быть» для него — это также и не *regseri*, «быть в восприятии». Восприимчивость столь же неприемлемая основа для его философии, как

и мышление. «Чувственная достоверность — заблуждение... историческое познание—обман чувств... а спекулятивный результат — иллюзия» (6, 16, I, 73). «Быть» — это «существовать», что значит для Кьеркегора чувствовать, переживать, испытывать, страдать, стремиться. «Настоящая субъективность — это не познающая... а этически существующая субъективность» (6, 16, I, 17). «Моей главной мыслью,— пишет он в своем основном философском произведении «Заключительное ненаучное (!) послесловие»,— было, что в наше время из-за обильного знания забыли, что значит «существовать» и что означает интровертированность (Inderlighed, Innerlichkeit)...» (6, 16, I, 242)*. Объективному познанию противопоставляется субъективизм не как принцип познания, а как влечение, как страсть. «Страсть как раз и есть субъективность, а при объективном подходе ее вовсе нет» (6, 16, I, 120).

Эмоционально-волюнтаристически понимаемая субъективность—вот что для Кьеркегора является реальной действительностью, исключаяющей из сферы философии объективную реальность. «Субъективность есть действительность» (6, 16, II, 47). Для этой формы субъективного идеализма «дух есть интровертированность, интровертированность — субъективность, субъективность, по существу,—страсть...» (6, 16, I, 28). Причем для каждого субъекта собственное существование яв-

* Обращенность внутрь себя. «Самонаблюдение», «интроспекция» не воспроизводят смысл, вкладываемый Кьеркегором в это излюбленное его понятие, придают ему созерцательный характер.

ляется его действительностью. «Собственная этическая действительность личности — это единственная действительность» (6, 16, II, 29).

Здесь обнаруживается сокровенный смысл кьеркегоровской критики гегелевского тождества мышления и бытия. Оно отрицается не как идеалистическое, а как рационалистическое основоположение: действительность не может быть отождествлена с мышлением, поскольку она немыслима. «Единственное, в-себе, которое не допускает своего мышления, — это существование, с которым мышление не имеет ничего общего» (6, 16, II, 31). А иной действительности, иному в-себе-бытию нет места в философии Кьеркегора, для которого отождествление действительного с истинным лишь «гегелевская болтовня» (7, 630); «Ох уж этот Гегель!... Как боги смеялись! Этаким плюгавый профессор, вдоль и поперек прозревший необходимость всех вещей...» (7, 604).

Со всей решительностью отмежевавшись от гегелевской диалектики как логики бытия и мышления, Кьеркегор выдвигает в противовес ей свою субъективно-идеалистическую «диалектику», не связанную с логикой, — экзистенциальную «диалектику существования» в том эмоционально-волюнтаристическом смысле, который вкладывает в понятие «существование» Кьеркегор.

Никто из приверженцев Кьеркегора не сомневается в диалектическом характере его философии. Разве категория «становление» не является решающей для кьеркегорианского мышления? Разве движение, переход, скачок

для него не понятия первостепенной значимости? (см. 63, 35). Непримируемая борьба против гегелевского диалектического метода была якобы не чем иным, как созданием иной, новой формы диалектики, не только отличной, но и прямо противоположной гегелевской. «Диалектика Кьеркегора,— пишет, например, А. Кортезе,— была иной по сравнению с диалектикой Гегеля» (67, 5, 129). По словам Р. Хайса, «Кьеркегор хочет дать диалектическому мышлению совершенно иное направление и значение» (55, 201). В чем же коренное отличие «новой диалектики» Кьеркегора от преодолеваемой ею диалектики Гегеля? Прежде всего в том, что экзистенциальная диалектика недоступна логическому мышлению. Она не укладывается в прокрустово ложе *никакой* логики. Мыслимая диалектика для Кьеркегора — это бесстрастная, книжная, а не жизненная диалектика; субъективистская диалектика не знает законов, не поддается логической координации и схематизации. «Существовать» можно только «диалектически». «Субъективность... всегда имеет при себе диалектику...» (6, 16, I, 31). Становление, противоречия, скачки неотъемлемы от субъективности, не знающей покоя и невыразимой в устойчивых понятийных категориях. «Существование немислимо без движения» (6, 16, II, 9). «И если он существует, разве тогда он не находится в становлении?» (6, 16, II, 6). «...Всюду, где есть жизнь, есть и противоречие» (6, 16, II, 9). Но все эти диалектически звучащие категории претерпевают в субъективистской «диалектике» необычайные превращения.

Гегелевскую диалектику Кьеркегор трактует не только как объективную, но и как «количественную». Он постоянно противопоставляет ей свою диалектику как «качественную», в которой переход в иное, новое совершается скачкообразно. Насколько неоправданным является определение гегелевского закона перехода количества в качество как «количественной диалектики», ясно для всякого имеющего хотя бы элементарное представление об этом законе. Ведь суть его как раз и заключается в единстве этих категориальных противоположностей в процессе развития. Кьеркегор называет «суеверием, когда в логике полагают, будто путем продолжающейся количественной определенности возникает новое качество» (6, 11—12, 27). Он отрицает значение количественной стадии как предпосылки возникновения нового качества. «Высшая количественная определенность,— по его мнению,— так же мало объясняет скачок, как и низшая» (6, 11—12, 36). Утверждая, что «новое возникает скачкообразно» (6, 11—12, 86), Кьеркегор отрицает при этом элемент непрерывности, сохраняющейся при переходе в иное. Скачок, по Кьеркегору, не является необходимостью, даже если речь идет о логической необходимости. Гегель хочет объяснить скачок, говорит Кьеркегор, а объяснить его нельзя, он необъясним, исключает всякое «опосредствование». Новое качество появляется «со внезапностью загадочного» (6, 11—12, 28). Хотя Гегель и признает скачкообразность, но придает этому понятию логическое значение. «Беда Гегеля именно в том, что он желает придать значе-

ние скачку и вместе с тем не желает этого, поскольку он хочет сделать это в пределах логики» (6, 11—12, 28). Для Кьеркегора же скачок алогичен, недоступен рациональному пониманию, не вытекает с логической необходимостью из предшествующего состояния. Скачок внезапен, необъясним, иррационален. Допущение предварительных количественных изменений как предпосылки скачка вносит элемент необходимости в его происхождение, придает ему логичность и именно поэтому отвергается Кьеркегором. Снова и снова он повторяет, что качественный скачок по самому существу своему как скачок недоступен познанию. Скачок — это то, «чего никакая наука не объяснила и не может объяснить» (6, 11—12, 61). Ибо переход из одного качественного состояния в другое — не порождение необходимости, а порождение свободы. Скачкообразный переход в иное — не логический вывод, не умозаключение, а свободный выбор, решимость, решение, свершение. И осуществляется он не как логический синтез, не как «гегелевский процесс переваривания тремя желудками: сперва непосредственное, затем оно опять пережевывается, затем опять отрывается» (7, 61), а в беспокойстве, поисках, стремлении, надежде, страхе, отчаянии. Это не умозрительная, спекулятивная диалектика, а, как называет ее сам Кьеркегор, «диалектика патетическая».

Аналогичной трансформации подвергаются все важнейшие категории рациональной диалектики, диалектической логики в экзистенциальной, патетической «диалектике», постулатом которой является нелогичность дви-

жения. «Понятие движения...— говорит Кьеркегор,— не может иметь места в логике» (6, 11—12, 9).

Вслед за Гегелем Кьеркегор определяет становление как переход от небытия к бытию (6, 10, 69). Но у Гегеля, по его мнению, «отрицание, переход, опосредование — это три мумифицированных, сомнительных тайных агента, приводящих все в движение» (6, 11—12, 83), а вовсе не «беспокойные головы», не подвластные никакой логике. Становление есть изменение, становление иным, переход в иное, переход из возможности в действительность. Но, согласно Кьеркегору, между возможностью и действительностью существует коренное, качественное различие. «...Сколь бесконечно различие между пониманием чего-либо в возможности и пониманием того же самого в действительности»,— замечает он в «Дневнике» (7, 427). В отличие от возможности действительность, по его мнению, не может быть объектом логического понимания. «Мыслимая реальность — это возможность, и всякий вопрос о том, действительно ли нечто, мышление должно отклонить» (6, 16, II, 31).

Основным источником заблуждений в этом вопросе Кьеркегор считает превратное понимание отношения возможности и действительности к необходимости. Становление неподвластно необходимости и несовместимо с ней. «Все, что становится, доказывает уже своим становлением, что оно не является необходимым; ибо единственно, что не может стать,— это необходимое, так как необходимое есть» (6, 10, 238). В этом отношении

действительное так же чуждо необходимому, как и возможное: «Действительное не более необходимо, чем возможное, так как необходимое абсолютно отлично от обоих» (6, 10, 239). Учение Аристотеля о переходе возможности в действительность несостоятельно уже по одному тому, говорит Кьеркегор, что оно исходит из утверждения, будто все необходимое возможно, тогда как на самом деле ни возможное, ни действительное, ни становление как переход одного в другое непричастны к необходимости и несовместимы с ней. Поскольку переход возможности в действительность осуществляется не с необходимостью, а через свободу, «никакое становление не является необходимым» (6, 10, 239). «Становление есть изменение действительности, совершаемое при посредстве свободы» (6, 10, 241), ибо конечная причина — всегда свободно действующая причина. Сказанное относится Кьеркегором не только к сфере «существования», но и к законам природы, коль скоро речь идет о становлении. «Я думаю,— писал он В. Лунду в 1835 году,— что сама природа может быть рассматриваема со стороны, не требующей прибегать к секретам науки» (6, 35, 5). Весь кьеркегоровский анализ становления отрицает всякую объективную закономерность развития, доступную логическому, научному осмыслению. «Однако я,— уверяет Кьеркегор,— благодаря качественной диалектике легко убеждаюсь, что в качественном смысле Вселенная за сто тысяч лет просто не сделала ни единого шага вперед...» (6, 17, 135).

Упреки, адресованные Кьеркегором Геге-

лю, в том, что его диалектика исключает свободу, а вместе с ней случайность, лишены основания. Как раз в том и заключается диалектическое понимание этих категорий, что как необходимость и свобода, так и необходимость и случайность связаны единством противоположностей, а не исключают друг друга. Когда Кьеркегор ставит своей задачей «сокрушение понятия необходимости» (63, 35) во имя свободы и случайности, он, метафизически противопоставляя их, порывает с диалектикой. Столь же антидиалектическим является отрыв действительности от возможности, выдвигаемый Кьеркегором против диалектического понимания Гегелем их взаимопроникновения, которое явствует уже из различения формальной и реальной возможности.

Таким образом, Кьеркегор не обосновывает иную, отличную от гегелевской, форму диалектики, а порывает с диалектикой. Отношение количества и качества, как и отношение возможности и действительности, свободы и необходимости, необходимости и случайности, у него не диалектично, а дихотомично, эти категории для него взаимоисключающи. Столь же метафизичным становится у него и отношение непрерывности и прерывности как абсолютных, несочетаемых противоположностей. Если у Гегеля мы имеем диалектическое единство противоположностей — количества и качества, непрерывности и прерывности (перерыв постепенности), обновления и исторической преемственности, если у него сама связь сменяющихся качественных состояний осуществляется при посредстве скачко-

образных *перерывов* и линия развития является узловой линией мер, то у Кьеркегора этой диалектической логике противопоставляется метафизическая схема альтернатив, не только ничего общего не имеющих с диалектикой, но и стремящихся порвать с логикой вообще. Однако если разрыв с диалектикой осуществляется им, то разрыв с логикой оказывается неосуществимым, поскольку для самого оправдания этого разрыва Кьеркегор вынужден применять всяческие логические усилия и ухищрения. Ведь софистика — это все же своего рода логика, хотя и злоупотребление логикой.

Кьеркегоровская критика диалектического закона перехода количества в качество служит наглядной иллюстрацией его отношения к диалектике в целом, поскольку закон этот является одним из выражений всеобщего диалектического принципа — становления как единства противоположностей во всем многообразии его проявлений. Этому основоположению диалектики противостоит у Кьеркегора набор метафизических дихотомий по принципу: либо — либо. Сказанное относится ко всем рассматриваемым Кьеркегором категориям. Категория противоречия проходит сквозь все мировоззрение Кьеркегора: «Всюду, где есть жизнь, есть противоречие» (6, 16, II, 223). Однако неизменным атрибутом экзистенции является у него не логическое, а патетическое противоречие. Страсть — не что иное, как достигшее напряжения противоречие. Где нет жизни, нет страсти, там нет и противоречия. Вне экзистенции нет противоречия, а само экзистенциальное противоре-

чие не предполагает единства, оно вытесняет, устраняет его. При этом даже в экзистенциальном его толковании противоречие не выступает у Кьеркегора как движущая сила развития. «Слово «противоречие», — поясняет он, — следует здесь брать не в том проклятом смысле, который приписывает ему Гегель, воображая сам и уверяя других, будто оно имеет созидательную силу» (6, 10, 83).

Антидиалектический подход характерен для всей экзистенциальной «диалектики». Кьеркегор не только категорически исключает диалектику из логики, настаивая на том, что «при построении логической системы необходимо прежде всего обращать внимание, чтобы в нее не вошло ничто, подверженное диалектике бытия...» (6, 16, I, 101). Но и во внелогической экзистенции вся кьеркегоровская «диалектика» иллюзорна именно потому, что она предопределяется недиалектической логикой, основанной на доведении до *plus ultra* формальнологических антитез, не допускающих синтетического «снятия» ненавистного Кьеркегору «опосредствования» (Mediation). «...Опосредствование — это химера, которая у Гегеля должна все объяснить...» (6, 4, 42). Абсолютные противоположности, утверждает он, не могут быть опосредованы. Отрицание исключает у него утверждение, скачок — последовательность, противоречие — единство, становление — бытие, конкретное — абстрактное, время — вечность, преобразование — закономерность, обновление — преемственность, возможность — действительность, свобода — необходимость, необходимость — случайность, сущность —

существование... Вся его псевдодialeктика — это частокол дихотомий, абсолютных контрастов, несовместимых и непримиримых антагонизмов, «бессмертного либо — либо». «Если бы я, — признается Кьеркегор, — был лучшим диалектиком, чем я есть, у меня была бы все же одна граница; и, по сути дела, непоколебимая приверженность абсолютному и абсолютным различиям — вот что делает хорошим диалектиком» (6, 10, 105—106). Можно ли говорить после этого об «экзистенциальной диалектике» как новой исторической форме диалектики, выступившей на смену диалектической логики? Если называть вещи своими именами, «экзистенциальная диалектика», при всем ее бравировании становлением, противоречием, скачками и при всей ее приверженности сократической иронии и майевтике по существу своему знаменует разрыв с историческим развитием диалектической мысли, увод философии в тупик метафизического иррационализма.

Если апории Зенона и антиномии Канта, вплотную приводя к границе *рассудочной* логики, подводят философскую мысль к порогу высшей, *разумной*, диалектической логики, «качественная дизъюнкция» Кьеркегора (6, 16, II, 54) уводит в обратном направлении. Когда он упрекает Гегеля в отрицании противоречия, его критика ведется с антидиалектических позиций, не допускающих единства противоположностей. Ж. Валь удачно сказал по этому поводу, что «мысль Кьеркегора — это рассекающий меч: внутреннее не есть внешнее, разум — не история, субъективное — не объективное, культура — не ре-

лигия» (96, 131). Но это-то рассечение всего нагляднее демонстрирует диаметрально противоположность его метода диалектике.

Не менее выразительно сказывается антидиалектичность Кьеркегора в его постановке проблемы историзма, которой уделено особое внимание в «Философских крохах».

В исторических науках гегелевский метод принимает, по словам Кьеркегора, характер *idée fixe*, причем метод этот приобретает здесь якобы несвойственную вообще Гегелю конкретность, поскольку «история является конкретизацией Идей» (6, 10, 74). Это дает Гегелю возможность, признает Кьеркегор, «показать редкую ученость» в исторических познаниях, что не оправдывает все же его метода. Категория «историческое» требует иного подхода и иного понимания.

Наибольшим нападкам Кьеркегор подвергает гегелевскую диалектику исторического и логического, пропагандируя алогичность исторического, исключаяющего всякую необходимость.

Для Кьеркегора историческое — это прошедшее, ставшее, свершившееся и, как такое, неизменное, хотя эта неизменность — результат изменения. Но следует ли из того, что прошедшее не может стать иным, что оно является необходимым, т. е. не могло быть иным? На этот вопрос Кьеркегор отвечает отрицательно: «...прошлое не необходимо вследствие того, что оно стало; оно не стало необходимым благодаря своему становлению...» (6, 10, 76). Старания Кьеркегора направлены к тому, чтобы лишить историческое как свершившееся (а не только еще не

совершенное, совершающееся) необходимости. Это критика не фатализма, а детерминизма, исторической закономерности, открывающей возможность логического объяснения, приложения «метода», по выражению Кьеркегора.

Он разделяет мнение Гегеля, ограничивающее его диалектику, о том, что природа не имеет истории, так как «природа слишком абстрактна, чтобы в строгом смысле быть диалектической по отношению ко времени» (6, 10, 72). Абстрактность понимается при этом как отсутствие возможностей, которые открывает становлению свобода.

Отрицание исторической закономерности как раз и основывается Кьеркегором на том, что ставшее — результат свободного выбора. «Прошедшее уже стало; становление же — изменение действительности, совершившееся посредством свободы. Если бы прошлое стало по необходимости, оно не принадлежало бы больше свободе и, таким образом, не принадлежало бы тому, посредством чего оно стало» (6, 10, 74). Историческое становление есть для Кьеркегора функция «абсолютно свободно действующей причины» (6, 10, 72). Не будучи необходимым, оно тем самым и алогично.

Однако, как ни велико значение, придаваемое Кьеркегором отрицанию закономерности не только предстоящего, но и исторического прошлого, его трактовка исторического подчинена прежде всего имеющей первостепенное значение во всей его концепции дихотомии исторического как временного и вечного. Вечное для него — не бесконечное время, а вневременное, антивремя. «...Всякое

познание — это либо познание вечного, оставляющее в стороне временное и историческое как безразличное, либо это чисто историческое познание» (6, 10, 52). Перед нами очередная, столь характерная для Кьеркегора, альтернатива. «...Совершенство вечного в том, что оно не имеет никакой истории, и оно единственное, что есть, и тем не менее не имеет абсолютно никакой истории» (6, 10, 72). Таким образом, наряду с историческим и вопреки ему допускается неисторическое, и, разумеется, перед лицом вечного историческое теряет свое значение, отходит на задний план. Центр интереса переносится с переходящего исторического на вечное как постоянное, непреходящее, не знающее нового. «Бог не существует, он вечен» (6, 16, II, 35). Временная историческая бесконечность — только «пародия на вечность» (6, 11—12, 84), ибо единственное назначение времени — проходить. «Жизнь во времени и принадлежащая только времени лишена настоящего» (6, 11—12, 85). И если жизнь во времени — это цепь неразрешимых противоречий, то «в вечности, напротив, устраняется всякое противоречие» (6, 11—12, 155). Притом царство неизменного, вечного, непротиворечивого — это не небытие, а подлинное, полноценное, совершенное бытие. Вечное, абсолютное — первично; временное, историческое, относительное — вторично.

Приоритет вечного над историческим находит у Кьеркегора широкое применение в его бесчисленных богословских рассуждениях. Он бьется над «парадоксом» сочетания божественности и историчности Христа. По-

сколько эта тема не представляет для нас интереса, ограничимся приведением одного лишь, типичного для Кьеркегора, высказывания по этому поводу: «Историческим является то, что бог, вечный, в определенный момент времени предстал как единичный человек». И как бы в оправдание бога, снизошедшего до историчности, он добавляет: «Это не нечто просто историческое, а такое историческое, которое могло быть лишь вопреки своей сущности...» (6, 16, II, 291).

Казалось бы, «вечное» как философская категория несовместимо ни с какой диалектикой. Тем не менее со свойственными ему пренебрежением к логике и склонностью к парадоксам Кьеркегор упорно утверждает о недоступной никакому мышлению «диалектике вечного» (6, 16, II, 285). «...Абсолютное,— говорит он,— можно опознать как абсолютное благодаря «диалектике» (6, 16, II, 285). Кровное родство такого понимания «диалектики» с иррационализмом очевидно.

Есть, однако, у Кьеркегора одна категория, играющая первостепенную роль в его учении, которая вопреки всей его неприязни к «опосредствованию» предназначена для опосредствования временного и вечного. Эта категория — «мгновение», «миг», «øjeblikket» «momentum», «der Augenblick»: «То, вокруг чего все вращается» (6, 10, 48).

В «Понятии страха» Кьеркегор устанавливает двузначность, двуединство категории «мгновение», в которой «взаимно соприкасаются время и вечность» (6, 11—12, 90). С одной стороны, «лишь с мгновения начинается история», с другой — оно есть настоящее,

вечное «теперь». Кьеркегор подвергает при этом критике «диалектику мгновения», как она изложена в платоновском диалоге «Парменид», который Гегель назвал «знаменитейшим шедевром платоновской диалектики» (16, 10, 171). Он отвергает эту доктрину как «диалектическое колдовство» (6, 11—12, 85), отождествляющее вечность с «мгновением» как временной категорией, тогда как, по его мнению, мгновение — это по сути дела «не атом времени, а атом вечности» (6, 11—12, 90). При всей своей мимолетности он «наполнен вечностью» (6, 10, 16).

Категория «мгновение» играет у Кьеркегора решающую роль в его понимании перехода в иное качество, скачкообразного возникновения нового. Толкование этого перехода как мгновения, определяемого свободным выбором, решением, с одной стороны, предотвращает рационально-логическое понимание скачка как перехода количественного изменения в качественное, а с другой — приобщает временное в человеке к вечному, ибо осуществляемый мгновенно свободный выбор есть, по убеждению Кьеркегора, дар божий: «Мгновение есть именно то, что не вытекает из обстоятельств, оно есть новое, вторжение вечности... Мгновение есть дар неба верующему...» (6, 34, 327). Эти слова взяты из последнего, десятого номера кьеркегоровского журнала «Мгновение», опубликованию которого воспрепятствовала смерть Кьеркегора.

В анализе «мгновения» патетическая «диалектика» Кьеркегора достигает своего предельного напряжения. Кьеркегору глубоко чужды душевный покой, инерция, равноду-

шие. Его стихия — беспокойство, волнение, страх и трепет, неудовлетворенность. Эта рефлексия беспокойного самосознания и есть то, что он называет «экзистенциальной диалектикой» и что многочисленные кьеркегороведы принимают за подлинную диалектику — за новую, противогегелевскую ее форму, разработанную Кьеркегором. Но так же, как и покой, «экзистенциальной диалектике» чужды историческое развитие, прогресс, возможность понятийного, логического выражения закономерности становления и единства противоположностей. «Экзистенциальная диалектика» не диалогична, а монологична, рефлексивна, интровертирована, интроспективна. «Экзистенциальная диалектика» по самому замыслу своему не логична, а алогична, паралогична. Это даже не самопознание, не психология, поскольку она не терпит обобщений, научной абстракции, объективности, понятийной фиксации. Покою она противопоставляет не движение как развитие, как историю, а беспокойство, сосредоточенное в мгновении, мимолетном и решающем.

Гегель предвосхитил эту форму сознания, описав ее в «Феноменологии духа»: «Это несчастное, раздвоенное внутри себя сознание... Здесь налицо внутреннее движение чистого настроения, которое чувствует себя само, но мучительно чувствует как раздвоенное движение бесконечной тоски...» Это мышление, по словам великого диалектика, «остается диссонирующим перезвоном колоколов или теплыми клубами тумана, музыкальным мышлением, не доходящим до понятия...» (16, 4, 112 и 116).

Уже само словосочетание «понятие страха» в заглавии одной из работ Кьеркегора, которое Ж. Валь называет «провокационным», звучит горькой иронией над его собственной философией.

Некоторые исследователи дают уклончивый, компромиссный ответ на вопрос об отношении Кьеркегора к гегелевской диалектике. Так, Валь считает, что, «несмотря на его оппозицию к гегелевской диалектике, у Кьеркегора есть признание диалектики, экзистенциальной диалектики, и признание противоречия» (98, 29). По мнению Гердеса, «нельзя отрицать, что Кьеркегор свой взгляд на преобразование жизненного смысла всех экзистенциальных высказываний диалектическим движением всецело заимствовал у Гегеля», хотя и лишил его объективно-логического содержания (46, 24). Р. Хайс утверждает, что «великое соперничество Кьеркегора с Гегелем — это соперничество враждующих братьев» (55, 299). На самом же деле изучение Кьеркегором гегелевской диалектики ничему так не способствовало, как его всевозрастающему отчуждению от нее, дошедшему до нескрываемой ненависти к науке логики вообще, к диалектической логике в особенности. Тот же Валь отчетливо сформулировал не то, чему научился, а то, чему разучился Кьеркегор в своем противоборстве с Гегелем: «И несомненно, — пишет он, — кьеркегоровская диалектика отличается от гегелевской диалектики, поскольку она не признает снятия, поскольку она прерывна, состоит из скачков и разрывов, поскольку она лирична и тесно связана с субъективностью,

наконец как ее начало, так и ее конец не в ней самой, а получают свою движущую силу от чуждого диалектике начала, которое и есть бог...» (96, 165). Но что же в таком случае остается от диалектики как логического саморазвития на основе единства противоположностей? И вправе ли эта антидиалектика присвоить себе наименование столь противного ей метода? Не будет ли это таким расширительным понятием «диалектики», которое стирает противоположность несовместимых философских принципов, взаимоисключающее понимание законов и категорий диалектики? Но Кьеркегор вообще не допускает в своей псевдиалектике никаких законов и понятийных логических категорий. Что общего между диалектическим методом и философией, которая осуждает всякий метод? «Парадоксальный иррационализм» Кьеркегора — не иной вид диалектики, он несоизмерим с диалектикой во всех ее видах, это философия совершенно иного рода.

Вопреки диалектике, как объективной, так и субъективной, как идеалистической, так и материалистической, для Кьеркегора основные законы логики принципиально не допускают возможности ни уловить, ни выразить движение, развитие, противоречие. Причем речь идет не об элементарных законах, не о законах формальной логики на аристотелевском уровне, а о всякой возможной логике, включая диалектическую. Для Кьеркегора ввести противоречие, движение, переход в логику — это притворство, лицемерие, очковтирательство. Всякое существование иррационально, стало быть, по отношению к нему

всякое познание бессильно, и все попытки выразить его в каких бы то ни было понятиях неминуемо обречены на провал.

Еще при жизни Кьеркегора Александр Герцен писал в «Былом и думах»: «Я думаю даже, что человек, не переживший «Феноменологии» Гегеля... не перешедший через этот горн и этот закал, не полон, не современен» (20, 347). Кьеркегор пережил гегельянство, прошел через этот горн, но не получил этого закала, а, вырвавшись из этого горна, сделал все, что было в его силах, чтобы погасить огонь новой, диалектической логики.

Послегегелевская философия оказалась на перекрестке. Один из открывавшихся путей, путь философского прогресса, был путем преодоления ограничения диалектической мысли замкнутой, завершенной, абсолютной системой, путь коренного преобразования идеалистической диалектики в материалистическую. Это был путь через Фейербаха к Марксу и Ленину. Другой путь, на который свернула идеалистическая философия, был отходом от традиции, начатой Декартом и завершенной Гегелем, через Кьеркегора к современному экзистенциализму.

В первоначальном наброске предисловия к «Понятию страха» были следующие (взятые в скобки) слова: «Моей заслугой (так же как и Фейербаха) является серьезное отношение к делу разрыва (с Гегелем.— Б. Б.)» (6, 11—12, 272). Но Фейербах порвал с диалектикой Гегеля, отмежевываясь от всякого философского идеализма, в том числе диалектического. Кьеркегор же отвергал и систему, и метод Гегеля, отмежевываясь

от всякого рационализма, в том числе идеалистического *

Очень далек от истины Хайс, когда он утверждает, что «сравнение Гегеля с Марксом, а также с Кьеркегором доказывает таким образом, что существует не одна, а многие формы диалектического понимания...» (55, 405). Если сравнение Гегеля с Марксом действительно доказывает это, то сравнение с Кьеркегором доказывает другое — что не всякий называющий себя диалектиком является таковым. Лишний раз оправдывается, что о философах следует судить не по тому, что они сами о себе думают... и уж во всяком случае не по тому, что думает о них, например, Хайс, для которого Кьеркегор наряду с Гегелем и Марксом — один из «великих диалектиков» (см. 55).

Прав Коллинз, когда он пишет, что, «хотя оба они (Кьеркегор и Маркс.— Б. Б.) подвергли гегелевскую диалектику острой критике, они далеко разошлись в своих методах и результатах» (41, 49). Совершенно разошлись они и в своих побуждениях. «Оба они.— пишет по этому поводу Э. Родэ,— выступили против господствующей философии своего времени, гегельянства, но совершенно различным образом... Маркс хотел сделать пригодным гегелевский идеализм (!) тем,

* В этом отношении Кьеркегор ближе к другому пророку иррационализма, своему старшему современнику Шопенгауэру, который со свойственным ему «глубокомыслием» называл Гегеля «бездушным, отвратительным шарлатаном», а его диалектику — «абсолютной галиматъей» («Parerga und Paralipomena», Bd. I. Leipzig, s. d., S. 42—43).

что он ...поставил на ноги то, что Гегель поставил на голову; стремление Кьеркегора было гораздо более радикальным — он хотел до основания торпедировать всю гегелевскую систему...» (89, 7). Полное непонимание Родэ отношения Маркса к идеализму Гегеля совершенно обесмысливает приводимую им формулу Маркса, который стремился, конечно, сделать пригодным не гегелевский идеализм, а диалектику, раскрепощенную им от идеализма. Уместно будет в этой связи привести забавное замечание Коллинза, сравнивающего отношение Кьеркегора к Гегелю с отношением Маркса к Гегелю: «Предложенная Кьеркегором реформа не имеет ничего общего с тем, надлежит ли что поставить на голову или на ноги, по той простой причине, что диалектический процесс не имеет ни головы, ни ног, ни дна, ни крыши (top nor bottom)» (41, 49). И это, пожалуй, не лишено справедливости. Но вовсе не потому, как полагает Коллинз, что Кьеркегор стоит по ту сторону основного вопроса философии, а потому, что его учение не стоит ни на ногах как метафорическом обозначении объективной реальности, ни на голове как символе разума.

ПАТЕТИЧЕСКИЙ ЭГОЦЕНТРИЗМ

Со всей свойственной ему решительностью Кьеркегор оспаривал гегелевское основоположение о тождестве бытия и мышления, правильно усматривая в нем сведение бытия к мышлению. Для него бытие вообще, а тем более человеческое существование, не есть мышление. Кьеркегор примыкал здесь к шеллингианскому противопоставлению возможности и действительности, ограничивая мышление сферой возможности и не распространяя его на действительность. Для многих кьеркегороведов это послужило поводом, чтобы не только отрицать идеалистический характер его философии, но представить его как непримиримого борца против философского идеализма. Так, например, Анц пишет о Кьеркегоре как о «решительном критике идеализма» (29, 14). А Иогансен полагает, что хотя Кьеркегор и исходит из идеалистической предпосылки о духовности человеческой природы, но его понимание духа таково, что оно подрывает идеалистическую концепцию (63, 25—26). Правильное решение этого вопроса определяет место учения Кьеркегора как в

борьбе двух лагерей в философии, так и в междоусобной борьбе течений внутри идеалистического лагеря.

Полемика Кьеркегора против гегельянства проникнута неприязнью к объективному идеализму, кульминационным выражением которого является абсолютный идеализм. Оппозиция Кьеркегора объективному идеализму нераздельно связана с его нетерпимостью к объективному познанию вообще, тесно связанному с рационализмом, панлогизмом в особенности. Не отрицание примата духовного начала, а объективно-логический подход к его познанию, наука о духе — вот что отталкивало Кьеркегора от господствовавшей в его время формы идеализма.

Для Кьеркегора всякое научное миропонимание есть зло, даже если оно базируется на естествознании. «Большая часть того, что в настоящее время с наибольшей силой процветает под именем науки (в особенности естествознание), вовсе не наука, а любопытство. Всяческая погибель придет в конце концов от естественных наук» (7, 241). «Если бы,— гласит другая его запись в дневнике,— естественные науки во времена Сократа были развиты так, как теперь, все софисты стали бы естествоиспытателями» (7, 246). Словом, наука — не только бесполезное, но и вредное любопытство, лишь потворствующее софистическому очковитирательству. Однако самое губительное — когда объективное научное познание вторгается в духовную сферу. «Но наиболее опасной и зловердной всякая такая научность становится, когда она пытается проникнуть также в область духа. Пусть уж

она по-своему занимается растениями, животными и минералами, но трактовать подобным образом человеческий дух — это уж кощунство...» (7, 243).

Человек для Кьеркегора не только не может быть объектом научного познания, он не может рассматриваться и как субъект-объект, каким его представляют Фейербах и различные психофизиологические школы. «Тот, кто существует, не может быть также сразу в двух местах, не может быть субъект-объектом» (6, 16, I, 190). «Материалистическая физиология комична... а новейшая, более одухотворенная физиология (речь идет об учении Каруса.—Б. Б.) софистична» (7, 243). Проблема души и тела не вызывает у Кьеркегора никаких трудностей: душа первична, тело вторично. «Тело есть орган души и тем самым также и духа» (6, 11—12, 141). Излюбленная формула Кьеркегора: человек есть синтез души и тела, управляемых духом. В конечном счете «человек есть дух» (6, 24—25, 8). Идеалистический характер решения Кьеркегором психофизической проблемы очевиден.

Но психофизическая проблема лишь одна из граней основного вопроса философии — вопроса о понимании бытия в его отношении к мышлению. Когда вопреки Гегелю Кьеркегор утверждает, что бытие не есть мышление, это вовсе не отмежевание от идеалистического решения основного вопроса философии, а отмежевание от объективно-идеалистического рационализма, ибо суть разногласий — в утверждении или отрицании *объективной* реальности, даже понимаемой идеалистически, как

абсолютная идея, логика мирового разума. Гегелевское тождество бытия и мышления отвергается вовсе не потому, что оно утверждает вторичность материального как инобытия духовного первоначала, а потому, что дух отождествляется при этом с объективностью, с мышлением, с разумом, с логикой. Для Кьеркегора бытие не есть мышление, так как дух не есть мышление, не только допускающее, но и требующее логического измерения, логического подхода. Вот в чем подлинный смысл его язвительного замечания о том, что над утверждением, будто бытие и мышление одно и то же, приходится «сразу и смеяться и плакать». Если бы вместо «бытия» речь шла о «существовании» (в том специфическом значении, которое вкладывает в этот термин Кьеркегор), а вместо «мышления» — о «духе» (опять же в кьеркегоровском понимании), то принцип тождества духа и существования адекватно формулировал бы основоположение экзистенциализма как кьеркегорианской формы субъективного идеализма.

Сказанному нисколько не противоречит полемика Кьеркегора против картезианского «я мыслю, следовательно существую». Полагая, что заключение от мышления к бытию является противоречием (6, 16, II, 18), он выдвигает против формулы Декарта обратное взаимоотношение между мышлением и бытием: «Так как я существую и являюсь мыслящим, поэтому я мыслю» (6, 16, II, 33). Картезианство расчленяет мышление и бытие, добавляет он, между ними нет «идеального тождества». При этом чистое мышление очень далеко от существования, продолжает Кьер-

кегор, более того, «чистое мышление... не имеет ничего, ничего общего с существованием» (6, 16, II, 34). «Бытие, тождественное с мышлением,— вовсе не человеческое бытие» (6, 16, II, 3). Poleмика направлена против «чистого мышления», «идеального тождества», сведения духовности к мышлению. Мишень этой полемики не идеализм, а рационализм.

Идеализм Кьеркегора отличен не только от всякого объективного идеализма, но и от субъективного идеализма берклианского и даже фихтеанского типа — от созерцательного или логизированного субъективизма, для которого субъект — первоначальный объект, первоисточник бытия и познания. Несмотря на постоянные апелляции Кьеркегора к сократовскому «познай самого себя», как ариадниной нити философии, всякое объективное познание, даже как самопознание, отбрасывается им с порога. И уж ни в коем случае самопознание не перерастает у него в миропонимание. В отличие от Декарта или Фихте он не допускает мысли о переходе от субъективистской антропологии к онтологии, к бытию как таковому, к не-Я, даже к другому Я.

Объективная реальность выбрасывается за борт философской ладьи Кьеркегора, отчаливающей от Я и плывущей к богу, который также является не объектом, а субъектом. Вся его философия с начала до конца не экстравертирована, а интровертирована, обращена не вовне, а внутрь себя. «Бытие» вытесняется «экзистенцией», «существованием», обозначающим мое, человеческое существование, самосознание, внутренний мир. Кьеркегоровское «существование» — это, по

выражению Ясперса, «освобождение от привязанности к объектам» (60, 253). Совершая прыжок в «чистую духовность» (7, 273), он решает основной вопрос философии в духе последовательного субъективного идеализма: «Бытие и небытие имеют, как говорит Гамлет, лишь субъективное значение» (6, V, 141).

«Моей основной мыслью,— пишет Кьеркегор, характеризуя всю свою литературную деятельность, — было, что в наше время из-за обилия знания забыли, что значит существовать и какое значение имеет обращенность внутрь (Innerlichkeit)...» (6, 16, I, 242). «Рыцарь субъективности» погружен в себя, поглощен самим собой, своими переживаниями, настроениями, устремлениями. Его неудержимо влечет «вовнутрь, в бездну внутреннего мира» (6, 16, I, 26).

«Некоторые естествоиспытатели, — писал Кьеркегор В. Лунду, — нашли, или старались найти, Архимедову точку, существующую где-то в мире, и с этой точки рассматривать Вселенную...» (6, 35, 4). Он же находит ее в себе самом.

«Существование» в таком специфическом понимании для Кьеркегора — единственная «действительность», ограничивающая понятие «бытие» и противопоставляемая «мышлению». «Есть ли действительность внешний мир?» — вопрошает он и отвечает на этот вопрос отрицательно: «Действительность есть внутренний мир (Innerlichkeit)» (6, 16, II, 26—27), самоотношение своего Я к своему Я.

Хотя, по мнению Кьеркегора, только то знание, которое находится в существенном отношении к существованию, является суще-

ственным знанием, самосознание не есть для него самопознание, объективирующее субъективность. Внутренний мир, не будучи объектом, не может быть и объектом познания, тем более научного познания. О себе нельзя ни думать, ни говорить в третьем лице. Я недоступно отражению ни при посредстве чувственных образов, ни при посредстве понятий. Оно непосредственно, причем непосредственность эта не созерцательна, а рефлексивна.

Чрезвычайно характерно для Кьеркегора, что существование он признает «единственной непознаваемой вещью в себе, с которой мышление не имеет совершенно ничего общего» (6, 16, II, 31). Поскольку существование для него—единственный достойный предмет философии, философия в целом, как и подобает иррационализму, ничего общего с мышлением иметь не желает (вопреки тому, что она все время только и делает). Как произведения, так и дневники Кьеркегора пестрят утверждениями об алогичности существования, его невыразимости в понятиях, в которых оно неминуемо растворяется. Для того чтобы соотноситься с экзистенциальной действительностью как таковой, к ней следует относиться не мысленно, а «парадоксально». А так как существование не представляет собой нечто, что есть как данное, а непрестанно становится, оно тем самым с точки зрения экзистенциальной «диалектики» недостижимо для логического понимания, для мыслящего разума.

После всего сказанного, после настойчивых убеждений в том, что существование не может быть познано, понято, объяснено, а

лишь пережито, неожиданно звучит заявление Кьеркегора: «Я изо всех сил заставляю себя охватить свою жизнь категориями» (6, 4, 275). Но разве категориальное мышление не вершина понятийности, которую Кьеркегор считает несовместимой с экзистенциализмом? Сопоставляя учение Кьеркегора с немецкой классической философией, В. Анц приходит к заключению, что «немецкий идеализм является той величиной, в столкновении с которой Кьеркегор обрел свои категории», причем «большое достижение Кьеркегора в том, что он разработал категорию существования, отмежевывающую его от Гегеля...» (29, 10 и 49). При этом речь идет не о категории существования в единственном числе, а о целом комплексе категорий существования. Сам Анц их перечисляет: «существование», «парадокс», «страх», «мгновение», «переход», «скачок», «решение», «конечность» — «бесконечность», «возможность» — «действительность», «Я», «личность», «история» и др.» (29, 10). Э. Тильш добавляет к этому перечню: «рефлексия», «страдание», «повторение», «отчаяние», «раскаяние», «возрождение», «вина», «грех» (цит. по: 67, VI, 154). Но ведь все они — общие понятия, без которых, разумеется, не может обойтись ни Кьеркегор, ни какой другой философ, но которые подрубают под корень всю его экзистенциалистскую установку. Когда Сартр замечает, что «эти категории не являются ни принципами, ни понятиями, ни содержанием понятий» (цит. по: 68, 54), он улавливает внутреннюю противоречивость этих «псевдопонятий» — антипонятийных понятий, антикатегориальных кате-

горий. Недаром экзистенциалисты наших дней предпочли «категориям» «экзистенциалии» для размежевания с историко-философской традицией, что, впрочем, не избавляет их иррационалистические эрзацпонятия от отвергаемой ими понятийности.

«Категория» существования для ее изобретателя — синоним духовной единичности, личных переживаний. «Существование — это всегда единичное, абстрактное не существует» (6, 16, II, 33). Когда Кьеркегор говорит о субъективности, он делает оговорку, что имеет в виду не абстрактное понятие субъекта, «не чистую человечность, чистую субъективность и тому подобное...» (6, 16, II, 58), а конкретного, данного субъекта для себя, мое существование, Я. Это вполне оправдывает гегелевскую характеристику «несчастливого сознания», которое, «стремясь... достичь самого себя», «не может уловить «иное» как единичное или как действительное» (16, 4, 117).

Другая существенная особенность «существования» — его эмоционально-волевой характер. Определение человека как мыслящего существа не удовлетворяет Кьеркегора: не в этом сущность человека и не это главное в его существовании. Декарт, Спиноза, Гегель шли по ложному пути. «Собственно человеческое — это страсть» (6, 4, 140). «Без страсти нельзя существовать» (6, 16, II, 12). «Все проблемы существования причастны к страсти» (6, 16, II, 55). В ней альфа и омега существования. Страсть — прежде всего. Это и движущая сила существования, и «вершина субъективности». Эгоцентрическая рефлексия экзистенциализма не самосозерцательна, а па-

тетична. «И это, по словам Кьеркегора, аспект принципа субъективности, который, — пишет он, — насколько я знаю, никогда раньше не был проведен или разработан» (7, 434).

Итак, согласно датскому теологу, человек не может быть определен как мыслящая субстанция, или как естественное существо, или вообще как некоего рода «объект». По сути дела человек вообще не может быть определен. Будучи единичной индивидуальностью, чисто субъективным существом, он делает себя тем, что он есть. При всем своем мнимом отречении от идеализма Кьеркегор не оставляет ни малейших сомнений в принадлежности к субъективному идеализму. «Существование», как его толкует Кьеркегор, не что иное, как субъективно-идеалистическое решение основного вопроса философии. Когда Прайс приводит формулу Кьеркегора: «Человек есть дух. Но что такое дух? Дух — это Я», а затем уверяет, что взгляд Кьеркегора «не следует смешивать... с субъективизмом в идеалистическом смысле...» (86, 37 и 119), он неправоммерно подменяет принадлежность к идеалистическому лагерю в философии дезориентирующим ограничением идеализма определенными его разновидностями — созерцательным интуитивизмом и феноменализмом, от которых действительно отличается специфическая форма субъективного идеализма, проповедуемая датским теософом. Для Кьеркегора субъективно-идеалистически трактуемое «существование» — не только философский фундамент его идеализма, но вместе с тем и трамплин для прыжка от идеализ-

ма к религии. «Что субъективность, интровертированность есть истина и что существование является решающим на пути, ведущем к христианству... такова была моя идея» (6, 16, I, 278) — этим признанием сам Кьеркегор недвусмысленно определяет ориентир своего экзистенциализма. Связующим звеном между субъективным идеализмом и религиозным фанатизмом является его этика, дающая ответ Кьеркегора на вопрос: «Что значит быть человеком?» (6, 16, II, 3), к которому сводится им основной вопрос философии: что значит быть?

РАСПЯТИЕ РАЗУМА

При всем разнообразии литературных жанров и манеры изложения все произведения Кьеркегора, будь то лирические излияния или яростные памфлеты, по существу своему (не в тексте, так в подтексте) глубоко религиозны, даже и в тех случаях, когда они направлены против церкви. Все его учение есть вероучение, и он по праву считает себя «рыцарем веры». «Нерв всей моей литературной деятельности, — пишет он, — собственно говоря, в том, что в сущности я был религиозным человеком» (7, 316). По его собственному признанию, его «литературная работа, рассматриваемая в целом, религиозна от начала до конца» (6, 33, 5).

Величайшим злом, царящим на земле и уродующим все человеческое существование, Кьеркегор считал все возрастающее безбожие и неверие. «Чего не хватает нашему времени? Религиозности» (6, 16, II, 187). Как выразился Г. Ибсен, находившийся под влиянием датского философа, «волк хитроумия воет, лает на солнце ученья Христа» (21, 3, 508). Неустанной охотой на этого волка и было все

творчество Кьеркегора, вся его жизнедеятельность. Придя к убеждению, что прежние, господствующие, средства защиты и внушения религиозной веры несостоятельны и бессильны, он стремился выковать новое оружие борьбы, создать новые методы преодоления неверия, найти новые средства исцеления «гибельного недуга», «растлевающего» человеческую душу. Христианство нуждается не в оборонительном, а в наступательном оружии (см. 7, 290).

Философским фундаментом вероучения Кьеркегора служит понимание им «истины», его ответ на риторический вопрос Понтия Пилата: «Что есть истина?» «Новое время, — иронизирует при этом Кьеркегор, — модернизировавшее христианство, модернизировало также и вопрос Пилата», заменив его вопросом: «Что есть сумасшествие?» (6, 16, 1, 186).

Кьеркегор со всей решительностью отвергает объективность истины и ее критерия. Научное понимание истины для него совершенно неприемлемо ни в его эмпирическом, ни в его рационалистическом толковании; ни как соответствие с бытием, ни как соответствие с мышлением. Истина не есть нечто объективное, относящееся к объекту познания. К истине нельзя прийти, если подходить к ней объективно, как к некоему познаваемому предмету.

Вместе с тем Кьеркегор ополчается против диалектического понимания исторической относительности истины, характерной для философии Гегеля. «По Гегелю истина есть последовательный всемирно-исторический процесс. Каждое общество, каждая стадия имеет

свое право и является лишь моментом истинного» (6, 16, I, 29). Искажая гегелевскую диалектику относительного и объективного, Кьеркегор ложно приписывает Гегелю релятивизм, отождествляя исторический процесс познания с софизмом Протагора.

«Ведь объективность... это либо гипотеза, либо приближение» (6, 16, I, 184), но отнюдь не вечная истина, не истина с большой буквы. Относительной истине он противопоставляет абсолютную истину как единственную достойную признания и отвечающую понятию «истина». Как далека от диалектики его «теория познания», видно уже из того, с каким пренебрежением он отзывается об историческом прогрессе познания, о той «бессмысленной быстроте, с какой одно открытие аннулирует другое. Какой черт может это выдержать!» (6, 17, 138—139).

В противовес объективному понятию истины и ее критерия Кьеркегор выдвигает субъективное понятие истины. «Я должен найти истину, являющуюся истиной для меня...» (8, 1, 31). Если объективная истина уводит прочь от субъекта, то путь к истине, как ее понимает Кьеркегор, направляет к субъекту. Что есть истина, решает субъект, и это решение является единственным критерием истины. «Моим тезисом было, — заключает свои рассуждения Кьеркегор, — что субъективность, внутреннее устремление (Innerlichkeit) есть истина» (6, 16, I, 296). Убеждение при этом не результат объективного наблюдения, экспериментального исследования, логического доказательства, беспристрастной достоверности. Нет, пишет Кьеркегор, «определение

истины таково: объективная неуверенность (Ungewißheit), сохраняющаяся в усвоении страстного внутреннего устремления, есть истина, притом высшая истина, которая доступна существующему» (6, 16, I, 194). Утверждая, что решение об истинности «коренится в субъективности» (6, 16, I, 29), он порывает с объективным и тем самым со всяким рациональным решением вопроса, стирая грань между aletheia (достоверность) и doxa (мнение), превращая «истину» в «верование», сводя объективную достоверность к субъективной вере. Соответствие объективной реальности для него обратно пропорционально истинности. «Чем больше объективной достоверности, тем меньше внутренней направленности (ибо внутренняя направленность и есть субъективность); чем меньше объективной достоверности, тем более становится возможной внутренняя направленность» (6, 16, I, 201).

Но если критерий истины субъективен, если истина — порождение *моей* воли, *моего* решения, свободного выбора, будучи «истиной для меня», она лишается тем самым права на универсальность, общезначимость, однозначность. Здесь открывается путь к гносеологическому плюрализму, признанию множественности истин, путь, ведущий к гносеологическому нигилизму, допускающему равноправие взаимоисключающих «истин». Обвинение в релятивизме, предъявленное Кьеркегором гегелевской диалектике, обращается против него самого. Кьеркегор не делает этих выводов, вытекающих из его посылок, поскольку *его* «истина для меня» есть единствен-

ная истина, Истина с большой буквы, несовместимая с истинами не для него и отвергающая их как не отвечающих субъективному критерию истины, для которого «субъективность» не общее понятие, обозначающее всякое Я, а только мое Я как единичное и единственное.

Но не аннулируется ли тем самым противоположность истинного и ложного, истины и заблуждения? Что с этой позиции есть заблуждение? Сам Кьеркегор ставит этот вопрос. «В чем критерий различия между истинной и безумием, если оба равным образом внутренне обоснованы?» — спрашивает он (6, 4, 269). Но вопрос этот не смущает Кьеркегора, не колеблет его убеждения в истине, его понимания истины. «С большей внутренней уверенностью (inperlicher) не может быть сказано, что субъективность есть истина, чем тогда, когда субъективность первично является неистинной и, несмотря на это, субъективность есть истина (6, 16, I, 205). «...Таким образом, — заключает Кьеркегор, — личность обладает истиной даже тогда, когда она придерживается неистины» (6, 16, I, 190). На этот раз перед нами вполне последовательный вывод из субъективистской концепции гносеологического произвола.

Эта концепция истины служит фундаментом кьеркегоровской апологии религии. С полным правом он утверждает, что теология со всеми ее многовековыми стараниями доказать — эмпирически, исторически, логически — истину религии потерпела фиаско, обанкротилась, пришла в упадок. «Удручающее зрелище представляет собой в наше время

ортодоксальная теология...» (7, 290). А все потому, что ортодоксы хотят опереться на рациональные, умозрительные рассуждения и объективные доказательства, делают ставку на спекулятивную теологию.

Кьеркегор ставит своей задачей обнаружить, в чем заключается несоответствие теологии своему назначению. Корень зла в том, что ортодоксальные теологи подходят к христианству как к учению. «Ложное понимание христианства всегда сразу обнаруживается, когда последнее превращается в учение и вовлекается в сферу интеллектуальности» (6, 16, II, 29). Теологи рассматривают религию как предмет познания, претендуют на рациональное доказательство церковных догматов, исходя из объективного понятия истины. Но «христианство, — говорит Кьеркегор, — не является делом познания» (6, 16, I, 206), оно недоказуемо по самому существу своему, оно не терпит доказательства. «...Объективное познание истинности христианства... как раз не истинно...» (6, 16, I, 215), ибо оно недоступно объективному познанию. «Христианство протестует против всякой объективности» (6, 16, I, 119).

Сама постановка вопроса о необходимости доказательства, оправдания христианства, по Кьеркегору, недопустима, поскольку оно не нуждается в доказательстве и оправдании. Как можно доказывать то, что основано на вере? Вера не терпит доказательства, она должна рассматривать его как своего врага (см. 6, 16, I, 26). Если истина субъективна, то все рассуждения об объективной истинности христианства бессмысленны. Веру нельзя до-

казывать без того, чтобы она перестала быть верой, коренящейся в субъективности, рожденной изнутри. «Что требуется, — утверждает Кьеркегор, — это субъективность, лишь в ней истина христианства, коль скоро она вообще есть; объективно ее вообще не существует» (6, 16, I, 119). «Ибо вера не является результатом прямолинейного научного исследования... Напротив, при подобной объективности теряют бесконечную личную заинтересованность в страсти, являющейся условием веры... Если устранить страсть, не останется больше и веры, ибо достоверность и страсть нельзя сочетать в одной упряжке» (6, 16, I, 25).

Вера не может и не должна рассчитывать на помощь разума. Философия не способна служить оружием религии. Весь исторический опыт теологии свидетельствует о ее бессилии, невозможности рационального обоснования религиозной веры. «Верующему его рассудок не приносит никакой пользы» (6, 16, I, 217). Рассудок не друг религии, а ее противник, источник всех сомнений в истинности верований, стимул неверия. И сомнения эти нельзя одолеть, полагаясь на разумные доводы. «Какие только чрезвычайные метафизические и логические усилия, — говорит Кьеркегор, — ни предпринимались в наше время, чтобы привести новое, исчерпывающее, абсолютно достоверное, скомбинированное из всех прежних попыток доказательство бессмертия души; и поразительно, что в то же самое время уверенность в этом уменьшается» (6, 11—12, 143). Рассудок не может быть судьей в делах веры. Это обоюдоострое оружие, на которое

нельзя полагаться. Теология превращается в удобную мишень для безбожников. До чего теология довела религию! «Как низко пало христианство, каким оно стало убогим и бессильным! Рассудок — вот кто вышел победителем...» (7, 420). Необходимо перевооружение христианства для нового наступления на все растущее неверие.

Нельзя, однако, не признать, что в иррационалистической концепции Кьеркегора заключено рациональное зерно. Оно состоит в утверждении антагонизма религиозной веры и основанной на разуме уверенности в непримиримости веры и знания, в неосуществимости рационального доказательства религиозных мифов. Но из этого правильного и обоснованного утверждения Кьеркегор делает вывод: тем хуже для разума! Его следует устранить как преграду на пути к вере! Характерно при этом, что Кьеркегор, как, впрочем, и все другие иррационалисты, для доказательства иррационализма прилагает все свои умственные способности, все мыслимые логические, рациональные доводы и аргументы. Для опровержения рационализма он обращает против него его же собственное оружие, полагаясь на ту самую логику, сокрушение которой как раз и является его задачей. Кьеркегор, по словам Сартра, «крадет язык познания для того, чтобы использовать его против познания» (цит. по: 68, 36). Он бросает вызов ортодоксальной теологии, сделавшей философию служанкой богословия. Но делает он это вопреки его заверениям при помощи своей философской служанки — иррационалистической философии. Правда, из

«любомудрия» философия превращается при этом в антифилософию.

Концентрированным выражением антитеологизма является отказ Кьеркегора от всякого доказательства бытия божьего. «С каким только усердием, не покладая рук, с какой тратой времени, прилежанием и писучестью спекулянты наших дней ни старались дать веское доказательство бытия божьего. Но в той же степени, в какой возрастает совершенство доказательства, в такой же степени мы видим, как уменьшается его достоверность» (6, 11—12, 143). Кьеркегор неоднократно возвращается к этой мысли о неосуществимости, бесплодности и ненужности какого бы то ни было доказательства этого рода. Бытие бога недоступно никакому доказательству, не терпит его. В конце концов «доказывать бытие кого-нибудь, кто есть перед вами, — говорит он, — это бесстыднейшее оскорбление, ибо это попытка выставить его на смех» (6, 16, II, 256). Специальной критике — как типично спекулятивное — подвергает Кьеркегор предложенное Ансельмом Кентерберийским онтологическое доказательство, пользующееся у теологов особым успехом. Следуя кантовскому опровержению онтологического доказательства, Кьеркегор резонно утверждает, что бытие подменяется здесь понятием бытия. Фактическое существование независимо от всякого определения сущности. Сама постановка задачи доказать бытие бога порочна; «Если уж богу не присуще бытие, то невозможно и доказать его бытие; если же ему присуще бытие, то глупо хотеть это доказать». Ибо в тот момент, когда я начинаю

доказательство, я тем самым не только подвергаю его бытие сомнению, но исхожу из допущения его небытия (6, 10, 36).

Притом бог — не объект среди объектов, бытие которых может быть предметом объективного познания. Бог — субъект и, как таковой, доступен лишь субъективному постижению. К тому же, остроумно замечает Кьеркегор, «бог никак не мог бы доказать свое существование иначе, как побожившись в этом; но для него нет ничего высшего, чем он мог бы поклясться» (5, 2, А394).

Какому бы то ни было доказательству Кьеркегор противопоставляет веру в бога. Его бытие невозможно доказать, в него надо верить. «...Вера не есть знание, а акт свободы, выражение воли» (6, 10, 80). Задача заключается в том, чтобы уверовать, а не убедиться при помощи логических доводов. Каковым бы ни было понимание вопроса, там, где нет веры, нет ни бога, ни его бытия. Бог есть только для того, кто преданно, беспрекословно, безрассудно в него верит. Бытие бога устанавливается не доказательством, а покорностью, преклонением. Неверие — не результат непонимания, а следствие непокорности, мятежности, непослушания. И борьба против него должна вестись не рациональными доводами, а назиданиями, усмирением. «...Бытие бога утверждают не доказательствами, а обожанием» (6, 16, II, 256). Не объективность, а субъективность веры в бога, идущая изнутри, — единственный путь к нему. Такая субъективность не исключает трансцендентности, а требует, утверждает ее. Божественная трансцендентность является

«следствием принципа субъективности» (7, 2, 123). Эмоционально-волевое, а не рациональное начало служит для Кьеркегора как первоисточником, так и гарантом религиозной веры.

К пренебрежению традиционной теологией Кьеркегора привело глубокое разочарование в ней. Основой этого разочарования была неоспоримая истина о невозможности рационального оправдания религии, о непримиримом антагонизме между верой и знанием. Вера требовала не доверия к разуму, а его дискредитации, умаления, принижения. Приходилось выбирать по излюбленной формуле Кьеркегора: либо — либо. И он без колебаний устраняет разум как помеху, преграду на пути к безраздельной, фанатической вере. Необходимость утверждения религии во что бы то ни стало довела его до воинствующего иррационализма. «Я стремился теперь показать, почему же христианство и философия не допускают сочетания» — гласит основной принцип его антифилософии (7, 1, 52). Кьеркегор поставил своей задачей «предельную иррационализацию христианства» (96, 133). Христианство совершенно непричастно к сфере рационального познания. Вера не имеет ничего общего со знанием. Вторжение интеллекта в духовную область неуместно и недопустимо. Здесь он бессилен. «В то время как разум, подобно отчаявшемуся пассажиру, тщетно протягивает руки к берегу, вера со всей присущей ей энергией действует в глубине души, радостно и победоносно душа спасает вопреки разуму» (6, 16, I, 216). Вторжение разума в дела веры не только бес-

полезно, но и вредно: ведь вкушение плода с древа познания было первородным грехом, со времен Адама и поныне тяготеющим над всем человечеством. Кьеркегор прямо пишет о «грехе разума» (см. 7, 551).

Стремление к размежеванию с интеллектуальным подходом ставит Кьеркегора в резкую оппозицию к просветительной философии, к «просветительной или искусственной глупости», как он выражается в своем «Дневнике» (7, 638). И не только к философии Просвещения, но к просвещению, как таковому, ибо, «чем больше образования и знания, тем труднее становиться христианином» (6, 16, II, 88). С горькой иронией сетует он на возрастающую рассудочность: «Если бы составлялись статистические таблицы роста потребления рассудка из поколения в поколение, подобно тому как составляются таблицы потребления алкоголя, то мы пришли бы в изумление, как возросло его потребление в наше время...» (6, 17, 72).

Объективный, естественнонаучный образ мысли, перерастая в научное мировоззрение, губителен для религии. «В том как раз и состоит обман, когда твердят, будто естествознание ведет к богу» (7, 242). Оно лишь мешает пониманию Священного писания. В познании природы бога не найти. «...Вся эта научная лавочка, — как именует естествознание Кьеркегор, — является особенно опасной и разлагающей, когда через нее хотят проникнуть на территорию духа», заменив религию наукой (цит. по: 58, 284). Пусть наука знает свое место, не выходит за положенные ей границы объективного познания

вещей и не вторгается в чуждую ей духовную сферу. Она претендует на познание всего на свете, а между тем «высшей мерой понимания, о которой может быть речь, было бы понимание того, что оно не может быть понято» (6, 16, I, 205).

«Я докажу,— заверял Иммануил Кант,— что разум ничего не может достигнуть ни на одном (эмпирическом), ни на другом (трансцендентальном) пути и что он напрасно расправляет свои крылья, чтобы одной лишь силой спекуляции выйти за пределы чувственно воспринимаемого мира» (22, 3, 516), подвергая критике «всякую теологию, основанную на спекулятивных принципах разума» (22, 3, 544), Кант считал необходимым потеснить знание, чтобы дать место вере. Восприняв это как исходную позицию, Кьеркегор направил свою критику в совершенно иную сторону и в отличие от Канта ни в коем случае не допускал религии в пределах только разума и христианской веры как «ученой веры» (23, 172), несмотря на то, что у Канта речь идет не о теоретическом, а о практическом разуме, якобы убеждающем нас в том, что «мораль неизбежно ведет к религии» (23, 6). И это последнее утверждение, как мы увидим в дальнейшем, отвергается Кьеркегором, согласно взглядам которого, наоборот, религия ведет к морали (вернее, к тому, что он называет моралью).

Тем более нетерпима для него гегелевская философия религии, служащая одним из основных мотивов его непримиримости к гегельянству. «Для меня,— пишет Кьеркегор,— вообще невозможно обойтись без смеха, когда

я думаю о гегелевском понимании христианства» (7, 448). Другая его запись в дневнике гласит: «...По сути дела, Гегель делает человека язычником, обладающим разумом родом животных» (7, 446). А между тем сам Гегель претендует на то, что «именно его философия представляет собой высшее развитие христианства» (6, 36, 109).

В решительном осуждении Кьеркегором философии религии Гегеля, как и всей его философии в целом, нет ничего неожиданного. Оба они избирают диаметрально противоположные методы апологии христианства и охраны его от просветительства. В то время как Кьеркегор отмежевывает веру от разума, религию — от философии, для Гегеля философия служит единственной надежной опорой религии, разум — оплотом веры. «Разум, — по словам Гегеля, — это та почва, на которой религия только и может быть как у себя дома» (52, 126).

В своих «Лекциях по философии религии» Гегель преследовал цель «прямо и открыто развивать религию из разума» (52, 20). Он полагал при этом, что тяготеющей к атеизму философии Просвещения необходимо противопоставить разумное богопознание, и в этом усматривал насущную потребность своей эпохи. «Выражение, согласно которому бог правит миром как *Разум*, было бы *неразумным*, если мы не признали бы, что оно относится равным образом и к религии...» (52, 25). Следовательно, «разум вправе доказать, что такое религиозное учение является его делом» (52, 26). И как бы предвосхищая религиозную позицию Кьеркегора, Гегель выступает про-

тив утверждения, что «познание бога следует основывать не на понятиях разума, а осознание бога вытекает только из чувства». Нет, возражает Гегель, «бог не продукт слабости, надежды, страха, радости и т. п.; то, что коренится лишь в моем чувстве, существует только для меня... Бог коренится не в одном лишь чувстве, не является только моим богом... Перед философией религии встает таким образом требование доказать бога» (52, 27). «Чувство же только субъективно, принадлежащее мне как данному единичному» (52, 30). Можно подумать, что это сказано Гегелем по прочтении Кьеркегора, а ведь это — запись лекций, в последний раз прочитанных в год смерти Гегеля, когда восемнадцатилетний Кьеркегор только начинал свои студенческие занятия, вернее, еще пренебрегал ими.

Нет, протестовал Кьеркегор, читая впоследствии Гегеля, вера и разум чужеродны, «гетерогенны», вера требует отсечь от нее чуждый ей разум. Бессмысленно искать в философии веру. Невозможно одолеть Просвещение оружием логики, для борьбы с ним необходимо выкорчевать из человеческого сознания всякий рационализм. «Назад от системы, от спекулятивного и т. п. к тому, чтобы стать христианином», — призывает Кьеркегор (6, 33, 50).

Дело не только в том, что «если бы мы могли создать систему бытия, то тем самым мы объяснили бы жизнь и вера стала бы излишней» (59, 50), но и в том, что на каждом шагу своей жизни верующий наталкивается на колючую проволоку разума, уязв-

ляющую его верования. Вот почему Кьеркегор был убежден, и не без оснований, в губительности для религии внедрения в нее разума, разъедающего ее изнутри. Рационализованное христианство влечет за собой спекулятивную деформацию всех религиозных догматов. По словам тюбингенского теолога Анца, Гегель рассуждает как мыслящий, а «не как верующий, не полагается на веру... а интерпретирует религиозные представления, понимаемые в идеалистическом смысле, в их онтологической структуре» (29, 51). А понимаемая таким образом религия — не подлинная религия, религия откровения, а секуляризированная, обмирщенная псевдорелигия.

Известный датский исследователь Кьеркегора Э. Гейсмар совершенно точно формулирует отношение Кьеркегора к Гегелю, говоря, что для Кьеркегора Гегель — злейший враг христианства, так как, «по видимости защищая христианство всеми средствами мышления, он в действительности его предает» (45, 251). «...Гегелевская философия... стоит на перепутье: она должна либо безоговорочно порвать с христианством, либо отказаться от обозначения «христианская философия». А между тем гегелевская философия не делает ни того, ни другого...» (6, 33, 137). Крайности сходятся: суждение Кьеркегора об отношении гегельянства к христианству перекликается со взглядами левогегельянцев, убежденных в том, что учение Гегеля таит в себе атеизм. Не случайно такой воинствующий атеист, как Фейербах, был в этом убежден уже до своего разрыва с идеализмом.

И если утверждение переводчика, комментатора и приверженца Кьеркегора Шремпа: «Гегель ведет прямо к Фейербаху» (цит. по: 96, 128) и тем более утверждение Анца: «Критика Кьеркегором Гегеля оправдала себя. Гегель не христианский философ» (29, 55) являются односторонними преувеличениями, они все же заключают в себе долю потенциальной истины. Нельзя забывать, что для Гегеля религия — низшая, переходящая ступень развития духа по сравнению с философией, что понятия философии «снимают» в высшем синтезе образы искусства и представления религии. Для него *верить* на дофилософском и антифилософском уровне «означает не что иное, как не быть в состоянии продвинутого к определенному представлению, не желать входить в дальнейшее рассмотрение содержания. Что отдельные люди и сословия, не обладающие культурой ума, удовлетворяются неопределенными представлениями, — это вполне понятно. Но если развитый ум и интерес к размышляющему рассмотрению того, что признается обладающим более высоким и даже высшим интересом, готовы удовлетвориться неопределенными представлениями, то трудно бывает решить, *серьезно ли в действительности относится дух к этому содержанию*» (16, 3, 363).

При всем неизмеримом превосходстве «культуры ума» Гегеля, в данном вопросе — о гармонии или дисгармонии («гетерогенности») веры и разума, религии и науки — прав был здесь не Гегель, а Кьеркегор. Рациональная, интеллектуальная, разумная религия есть *contradictio in adjecto*, самообман

философа. Другое дело, какой отсюда следует сделать вывод. Но выбор — «либо — либо» — абсолютно неизбежен.

Сёрен Кьеркегор — едва ли не наиболее яркий представитель фидеизма в европейской философии первой половины XIX века. Вся его философия — апология фидеизма, притом не оборона его, а агрессивный поход против антифидеизма.

Для Кьеркегора, как уже отмечалось, вера требует от человека отказа от разума. Она «начинается именно там, где кончается разум» (6, 4, 56). Разум должен очистить место для веры. Вера ведь либо *предрассудок* («Лучшим доказательством бессмертия души или бытия божьего и т. д. является, собственно говоря, соответствующее впечатление, приобретаемое об этом в детстве, иными словами, доказательство это, по контрасту с многочисленными учеными и красноречивыми доказательствами, можно сформулировать так: это совершенно достоверно, ибо это сказал мне мой отец») (7, 313—314), либо вера есть *сверхрассудок* (*Ueberzeugung*), превосходящий всякие доказательства (см. 7, 251). На философском знамени Кьеркегора начертано: «Надо верить» (7, 451), безоговорочно, бездумно, во что бы то ни стало!

Перед нами не «датский Сократ», а датский Тертуллиан. Прав Э. Бруннер, говоря, что «если кто-либо когда-нибудь использовал лозунг *credo quia absurdum* (верую, ибо это нелепо), то это был Кьеркегор» (40, 310). «Едва ли какой-либо отец церкви, — писал Кьеркегор в своем «Дневнике», — так веско, как Тертуллиан, представил хри-

стианство в интересах бога» (7, 516). Речь идет о беспощадном преследователе философствующих еретиков, который восклицал в «De prescriptione hereticorum» (§ 7): «Несчастнейший Аристотель!.. Прочь со всеми попытками состряпать разношерстное христианство, разбавленное стоицизмом, платонизмом и диалектикой! После Иисуса Христа нам не нужны никакие любопытные диспуты, после благодатного Евангелия — никакие изыскания». С таким же негодованием относился и Кьеркегор к «ереси» гегельянствующих теологов.

Можно ли усомниться в том, что рассуждения Кьеркегора о вере и разуме — это не что иное, как бездонный фидеизм? Можно ли усомниться в фидеизме философа, изрекшего: «Задача не в том, чтобы понять христианство, а в том, чтобы понять, что понять его невозможно. В этом священное дело веры...» (7, 326). А между тем немало религиозных философов не только сомневаются в этом, но даже решается это отрицать. Так, например, неотомист Коллинз утверждает, будто точка зрения Кьеркегора «не антилогична и иррациональна, а скорее настаивает на различии между логикой и метафизикой... Логика непричастна и индифферентна к реальному существованию...» (41, 121). Не более того! Однако неотомистский философ Жоливэ (как известно, католическая церковь формально осудила фидеизм, хотя по существу своему и католическая теология, ставящая веру выше знания, также является фидеистической) безоговорочно признает «глубоко фидеистический» характер лютеранской

по духу своему мысли Кьеркегора (64, 101). А воинственный католик Гарелик, решительно осуждая протестантский фидеизм Кьеркегора, даже назвал свою книгу «Антихристианство Кьеркегора». Зато более покладистый неотомист Коллинз на вопрос: «Является ли это примером фидеизма?» — отвечает: «Пожалуй, ответ должен быть отрицательным» (41, 147). Что касается протестантских theologов, то они, как мы увидим в дальнейшем, обычно стараются рассудку вопреки доказать недоказуемое — возможность сочетать фидеизм Кьеркегора с рациональным познанием.

Вера для Кьеркегора — чисто субъективное, идущее изнутри эмоционально-волевое отношение к «истине». «Вера — это высшая страсть субъективности» (6, 16, I, 121). Верующий человек — это не мыслящий человек. Картезианское *cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, я существую) оттесняется *credo ergo sum* (я верю, следовательно, я существую). В таком понимании истинность тождественна верованию. И это понимание вопреки уверению Кьеркегора радикально отличается от сократовского. По его убеждению, объективное постижение бога лишь свидетельствовало бы о неверии в него, ибо верить в бога следует именно потому, что познать его невозможно. Вера, крайняя субъективность, становится «абсолютной объективностью». И тем не менее Кьеркегор своими действиями опровергает свои собственные взгляды: тем, как он доказывает, он опровергает то, что он доказывает. Его метод — наглядная иллюстрация самоопровержения иррационализма. «Здесь, по-видимому, имеет

место коренное и даже фатальное несоответствие между (1) доводом Кьеркегора, что, поскольку вера выше разума, она не допускает и не требует рационального обоснования, и (2) тем фактом, что два его главных философских произведения, особенно «Заключительное ненаучное послесловие», представляют собой рациональное обоснование веры» (47, 93).

Основная категория, образующая ядро всей философии Кьеркегора, — «вера». Основной вопрос философии приобретает у него форму вопроса о соотношении «истины веры» и объективной истины знания. Субъективно-идеалистическая концепция «истины» позволяет ему не только распространить на субъективно-мотивированную религиозную веру понятие «истины», но и растворить «истину» в «вере», той оси, вокруг которой вращается все его мировоззрение. «Ясно, — читаем мы запись в «Дневнике», — что я дал в своих произведениях более широкое определение веры, которого до сих пор не было» (7, 488). Да и некоторые современные буржуазные философы полагают, «что философская новизна Кьеркегора состоит в его понятии веры» (68, 286). Причем исходным пунктом определения этого понятия служит для него противопоставление веры знанию, подход к вере как к анти-знанию. Можно поэтому сказать, что гносеология, или эпистемология, теория познания, перерождается у Кьеркегора в фидеологию, или пистеологию (от греч. pistis — вера), в теорию верования.

По словам Кьеркегора, «вера, специфически определенная, отлична от всякого иного

освоения и имманентности (Innerlichkeit)», причем страсть, характеризующая веру, и рефлексия, характеризующая знание, в том числе и самопознание, «взаимоисключают друг друга» (6, 16, II, 325). Вера есть акт воли, свободного выбора, страстного влечения.

Воля к вере имеет для Кьеркегора решающее значение, обуславливая решение при свободном выборе. «Вера не умозаключение (Schluß), а решение (Entschluß), исключающее всякие сомнения» (6, 10, 81). А всякое решение коренится в субъекте, зависит всецело от него самого. Впрочем, для Кьеркегора решение субъекта, стоящего перед таким выбором, предрешено, он не может не выбрать веру. Он должен избрать, не может не избрать «выбор, истина которого: здесь и речи быть не может о выборе» (7, 447).

Такое решение есть «качественный скачок», «мгновение», переход в иное душевное состояние, отличительная черта которого преданность. «...Hic Rhodus hic salta», — восклицает Кьеркегор (7, 248). В это мгновение «человек становится новым сосудом и новым творением».

Решение требует решимости. Оно связано с риском. «Без риска нет веры, чем больше риск, тем больше веры» (6, 16, I, 201). Как не вспомнить, читая все эти страстные, вдохновенные фидеистические излияния Кьеркегора, слова Герцена о самовыражении чувств и стремлений, поглощающих личность: там, где нет понимания, «может быть искренность, но не может быть истины» (19, 5). Датский богоискатель мог бы сказать: «Тьмы низких истин мне дороже нас возвышающий об-

ман» — фанатический религиозный самообман.

Однако в субъективистском фидеизме Кьеркегора есть глубокая трещина, через которую «рыцарь субъективности» тщетно старается проложить мост. Это трещина между свободным волевым самоопределением верующего и божественным откровением. Но конечно, для верующего нет ничего невероятного. Ему доступно недоступное, для него досягаемо недосыгаемое. «Сама вера есть чудо...» (6, 10, 62).

Здесь обнаруживается еще одно коренное отличие кьеркегорианства от сократизма, отмеченное самим Кьеркегором. Истина веры приобретается прямо «из рук бога», и подлинным учителем и наставником человека является не кто иной, как сам бог (6, 10, 13). Божественное откровение, стало быть, а не субъективное побуждение само по себе — первоисточник веры. «...По христианскому пониманию, истина лежит все же не в субъекте, а является откровением, которое должно быть возвещено» (7, 325). За имманентностью веры кроется, таким образом, трансцендентный генезис истины... Фидеизм не безбрежен, он омывает догматические берега.

При всем своем отчуждении от разума фидеистический идеализм — не просто глупость. Он улавливает и абсолютизирует, гиперболизирует психологию религиозной веры, религиозного самочувствия и дает его проникновенное описание, своего рода феноменологию религиозной интенциональности, размежевывая и контрастируя веру и разум, таинство и познание. Но описание, сколь на-

глядным и выразительным оно ни было бы, отнюдь не есть понимание, объяснение описываемого явления. Понимание психологического процесса, порождающего и закрепляющего религиозное чувство, недоступно Кьеркегору, а его объяснение фальшиво и ложно. Социальные и социально-психологические детерминанты религиозной веры для Кьеркегора — *terra incognita*.

Если «вера» — центральная категория идеологии Кьеркегора, то «парадокс» — категориальный ключ к его пониманию «веры». «Отличительный признак христианства — это парадокс, абсолютный парадокс» (6, 16, II, 250), и Кьеркегор с большим рвением старается убедить в необходимости парадокса. В конце концов «истина есть парадокс» — высшая истина. «Высшее, к чему может стремиться человеческая мысль, — это выйти за свои собственные пределы, придя к парадоксу» (6, 16, I, 97). Будучи объективной достоверностью, парадокс вместе с тем объективно является истиной (6, 16, I, 196), ибо «об абсолютном парадоксе можно понять только то, что его нельзя понять» (6, 16, I, 209): если бы парадокс стал понятным, он перестал бы быть парадоксом. И наиболее парадоксальным для мышления является его парадоксальное отношение к парадоксу: оно ничего так не хочет, как осмыслить то, что невозможно мыслить. Немыслимое, парадокс, для мышления — неутолимая страсть, и, как всякая страсть, она есть страдание мысли. «Когда парадокс и рассудок сталкиваются во взаимопонимании своего различия, их взаимоотношение счастливо, подобно пониманию в

любви, во влечении, которому мы еще не дали названия и дадим его лишь впоследствии» (6, 10, 46).

Как всякая страсть, парадокс связан с риском. А риск велик, ибо парадокс как истина есть абсурд. Да, абсурд. Кьеркегор подхватывает вызов, брошенный Тертуллианом разуму. Он не останавливается перед тем, чтобы назвать вещи своими именами: осознанный, призванный, освоенный парадокс — это не что иное, как абсурд. На нем держится вера, и он требует презрения к разуму, «порабощения разума». «Абсурдное как раз и есть предмет веры и единственное, во что можно верить», и «именно благодаря отталкиванию объективного абсурдное является силой, мерилom веры...» (6, 16, 1, 202). Чтобы совершить акт веры, говорит Кьеркегор, я должен «закрыть глаза и с полным доверием погрузиться в абсурд» (6, 4, 31). И погрузившись в него, уверовав, я убеждаюсь, что вера моя не абсурд, вовсе нет, она остается абсурдом лишь для того, кто не верит. Вот он, во всей наглядности и неприглядности, «качественный скачок», вот она, «диалектика» Кьеркегора.

А если объект веры — абсурд, то для верующего нет ничего проще и естественнее чудес: «Что удивительного (was Wunder) в том, что парадокс — это удивительное (das Wunder)?» (6, 10, 50); «чудо есть чудо и не может быть понято» (6, 4, 73).

Ничего нового по этому «вопросу» Кьеркегор не сказал по сравнению с тем, что было сказано за 1700 лет до него Тертуллианом. «Сын божий был рожден, как всякое

дитя; и нет позора в этом, хоть самый факт постыден. Сын божий умер, как и всякий человек; и этот факт вполне правдоподобен, хотя он и абсурд. И он восстал из мертвых; факт этот несомненен лишь потому как раз, что невозможен» («De carne Christi», § 5). Вслед за Тертуллианом Кьеркегор многократно возвращается к абсурду богочеловека, становлению вечного бога во времени, росту Иисуса от детства к зрелому возрасту, воплощению святого духа, его смерти и воскресению. Чудо непознаваемо и недоказуемо. На то оно и чудо, что непостижимо и непонятно для разума. Только гегельянец не допускает никаких чудес (6, 16, I, 174). В «Школе христианства» мы находим типично тертуллианскую тираду: «Счастливы тот, кого не возмущает, но кто верит, что Иисус Христос накормил пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбками... кто верит, что Иисус Христос утихомирил волны и наступил полный покой... кто верит, что Иисус Христос сказал паралитику: «Твои грехи прощены... встань, возьми свое ложе и иди...»» (6, 26, 71). Не только никчемно, но и недопустимо, по Кьеркегору, историческое исследование, были ли Иисус, даже попытки доказательства его исторической реальности, предпринимаемые Штраусом и Бауэром. «О Христе мы не можем ничего «знать», так как, будучи парадоксом, предметом веры, он существует только для верующего. Всякое же историческое повествование является лишь осведомлением познания...» (6, 26, 23).

Таков фидеизм Кьеркегора, краеугольный камень всего его вероучения и всей его фило-

софии в целом — *reductio ad absurdum* философии, доказательство своего собственного учения путем приведения его к нелепости. Доказательство недоказуемости веры не ведет Кьеркегора к неверию, а, напротив, неудержимо влечет к неразумию, к безрассудной вере.

Противопоставляя учение Кьеркегора панлогизму Гегеля, Аллисон удачно назвал его учение «мизологизмом», логиконенавистничеством. Если следовать, по Кьеркегору, разумным суждениям, то религия неизбежно предстанет перед нами в виде иллюзии. И никакой высший разум, превосходящий обычный рассудок, делу не поможет, так как и высший разум все же только разум. Единственная достойная функция разума — негативная. Верующий «пользуется разумом постольку, поскольку он с его помощью замечает непознаваемое, к которому он относится с верой против разума» (6, 16, II, 280). Произведения Кьеркегора — наглядная иллюстрация того, как порой человеческий разум прилагает все свои силы и возможности, всю свою находчивость и изобретательность к тому, чтобы убедить себя и других в своей бессилии, в собственной необедительности.

Занимательное зрелище представляет собой разыгрываемая кьеркегороведами дискуссия о том, является ли фидеизм датского философа противоразумным или только сверхразумным. Как известно, последняя формула — традиционное средство маскировки фидеизма в той его форме, которая полностью не отвергает разум, а устанавливает теологические границы его применения, сферу его

приложения, «ее же не преjdeши». Конечно, разум в границах веры, с постоянной оглядкой на церковные догмы — это изувеченный разум, закрепощенный фидеизмом. Но «безбрежный» фидеизм Кьеркегора вообще отрицает философию. Подобный фидеизм вовсе не по вкусу католическому неотомизму, а также и тем протестантским теологам, которые заботятся о модернизации лютеранства в соответствии с запросами современного культурного человека.

Но как бы ни старались кьеркегорианцы убедить своих читателей в том, что у их вдохновителя речь идет не о противоразумной, а о сверхразумной вере, вступающей в силу лишь на высотах, недоступных конечному человеческому разуму, недвусмысленные высказывания самого Кьеркегора решительно опровергают их фидеистический оппортунизм. Прав Аллисон, говоря, что «вопреки протестам многих современных комментаторов эта позиция должна рассматриваться как радикально иррационалистическая» (цит. по: 47, 135).

Неотомисты, преподносящие свой фидеизм в философской оболочке, отмежевываются от откровенного, неприкрытого фидеизма Кьеркегора, разграничивая сверхразумное и противоразумное, являющиеся на самом деле лишь двумя версиями фидеизма. Но это позволяет им в отличие от протестантских иррационалистов представить фидеизм Кьеркегора таким, каков он есть. «Вера, согласно Кьеркегору... — пишет по этому поводу Жюльен, — *против* разума, а не только сверх него. Она есть смерть разума...» (65, 80).

В этом Жюливе усматривает отличие Кьеркегора от католического иррационализма Паскаля.

Самого Кьеркегора можно обвинить в чем угодно, но только не в отсутствии откровенности и прямолинейности при защите фидеизма, проникнутого стремлением «верить вопреки разуму» (6, 16, II, 278). Человеку следует «открыть, что есть нечто, что прямо противостоит его мысли и его разуму» (6, 16, II, 377—378). Он призывает к «распятию разума на кресте веры» (6, 16, II, 276). И прав, пожалуй, Х. Гарелик, когда на вопрос: «Сверх или против разума?» — отвечает: и то, и другое» (44).

Учение Кьеркегора об истоках и сущности религиозной веры невольно наводит на мысль о Фейербахе. Это своего рода фейербахизм с отрицательным знаком. В этом учении наглядно демонстрируются характерные черты религии, уловленные и осмысленные в познавательном аспекте в «Сущности христианства».

Кьеркегор был знаком с работами своего старшего современника, великого немецкого атеиста, он не раз упоминает о людях, которые «хотят быть Фейербахом и самовластно упразднить всякую религию» (6, 36, 6). Для Кьеркегора Фейербах — «коварный демон», постигший тайну религии, поэтому он «видел в Фейербахе одновременно и невольного союзника, и отъявленного противника» (39, 36), врага, с мнением которого следовало считаться: «Ab hoste consilium» (8, 3, 249). Демоническую пронизательность фейербаховской критики религии Кьеркегор усматривал

в понимании Фейербахом того, что тайна теологии есть антропология. Он одобрительно цитирует соответствующую формулу из «Сущности христианства». Их *concordia discors* (взаимопротиворечивое согласие) состоит в том, что оба они — справа или слева — противники гегелевской трактовки религии и оба считают, что упразднение теологии является правомерным выводом из гегелевских основоположений. Кьеркегор ссылается на Фейербаха, указывая на то, что даже такой непримиримый противник религии находит корни ее в субъективности, чувстве, страсти, страдании. Отношение Кьеркегора к взглядам своего антипода — убедительное свидетельство прицельной меткости фейербаховской критики религии и вдумчивости его анализа психологии веры.

Комментаторы Кьеркегора часто заявляют, что при всей своей неприязни к философии Гегеля его датский хулигатель широко использовал диалектический метод, тогда как Фейербах, порвав с идеализмом, отверг вместе с тем и диалектический образ мысли. Ознакомление с фидеистической концепцией Кьеркегора дает вполне ясное и отчетливое понимание того, что представляет собой в самом деле широко рекламируемая самим Кьеркегором его экзистенциальная, «двойная», «патетическая» диалектика — «сверхдиалектика».

Всесторонне разработанный Гегелем диалектический метод при всей своей ограниченности системой абсолютного идеализма направлен против рассудочной ограниченности, сверхрассудочен. Уже в самом немецком тер-

мине Verstand звучит *verstehen* — ограниченность, застой, остановка мышления, и Гегель противопоставляет этому застою разум (*Vernunft*), открывающую безграничные перспективы диалектическую логику. Преодоление метафизики не выводит из сферы логики, а расширяет ее орбиту. Линия Кьеркегора ведет в диаметрально противоположном направлении. Она не только замыкает логическое мышление, но и оттесняет разум, противопоставляя формальнологическому рассудку не диалектический разум, а абсурд, парадокс, «скандальную» веру. Гегель приводит логическое мышление к диалектике, «парадоксальная диалектика» Кьеркегора уводит от логического мышления. «Говоря о том, чем может, должен и хочет быть абсолютный парадокс, абсурд, непознаваемое, мы приходим к страсти для того, чтобы установить диалектически отличие непознаваемости» (6, 16, II, 273). Речь идет о «диалектически сокровенной религиозной страсти» (6, 16, II, 215). Кьеркегор отвергает «претензию» науки на диалектику (6, 16, II, 267), которая на самом деле, по его утверждению, причастна не к науке, а к религии, диалектической во всех ее формах и парадоксально-диалектической в христианстве (там же). Противоречие как парадокс, парадоксальная трактовка «качественного скачка», признание «диалектики» вечного, неизменного, непостижимого, божественного, абсолютная альтернатива в противовес единству противоположностей как основному закону диалектики — все это как небо от земли далеко от диалектической логики и по существу своему ничего общего

с ней не имеет. В своей работе «Сокрушение разума» венгерский философ Дьердь Лукач убедительно раскрывает подлинную историко-философскую роль «диалектики» Кьеркегора как алогической реакции на диалектическую логику, как иррационалистического перерождения диалектики (см. 78, 78).

Псевдодиалектика Кьеркегора такая же служанка религии, как и схоластика. Она и есть его «новое теологическое боевое учение» (9, 2, 192). Старое монастырское вино перелито в новые мехи. «В своей истине,— пишет Кьеркегор о своей «диалектике»,— она есть дружелюбно служащая сила, помогающая открыть и найти, где есть абсолютный объект веры... там именно, где знание сталкивается в своем различии с незнанием и преклоняется в абсолютном благоговении перед невежеством...» (6, 16, II, 199).

«Парадоксальная диалектика» — не что иное, как вырождение диалектики в мистику, «диалектика веры» (см. 6, 4, 34), «парадоксальная мистика» (см. 34, 86). Она «утверждает его идеализм как историческую форму мистического» (27, 219). Это отрицают некоторые интерпретаторы. Прайс, например, на вопрос: «Был ли Кьеркегор мистиком?» — отвечает: «Нет» (86, 188), мотивируя тем, что мистик отрицает непостижимость бога, что личность мистика растворяется в божественном, тогда как Кьеркегор эгоцентричен, а бог остается у него непостижимым для верующего. Но Прайс сужает при этом понятие мистицизма, не усматривая в нем вариаций. Конечно, парадоксальная мистика Кьеркегора отлична от абстрактно-созерцательного ми-

стицизма, например, Якова Бёме. В этом вопросе ближе к истине Жюливэ, говоря, «что, если брать термин «мистика» в более широком смысле... ничто не мешает, а, напротив, все побуждает говорить о мистике Кьеркегора.. У Кьеркегора мистицизм переносится из познавательной плоскости в волевую плоскость» (64, 210—211). Но разве тем самым воля к вере не окутывает непроницаемым мистическим туманом и «познавательную плоскость»?

Парадоксальная мистика Кьеркегора не избежала удела всякого иррационализма — имманентного самоопровержения. Прилагая все свои незаурядные умственные способности для логического доказательства несостоятельности логического мышления, он ставит под сомнение доказательную силу своего алогизма. «Его философия завершается отвержением тех самых логических принципов, которыми он оперирует как философ», всех его «следовательно», «если — то» и т. д.» (36, 15). Ведь «любая попытка отрицать разум вынуждена пользоваться разумом и законами логики...» (44, 17). Призывая к распытию разума, Кьеркегор не в состоянии обойтись без него. Покушение разума на самоубийство неосуществимо.

НАРКОТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

Основополагающая категория всей философии Кьеркегора — «существование» — при ближайшем рассмотрении обнаруживает всецело свое этическое содержание. «Только этическое и этически-религиозное познание в сущности относятся к экзистенции и существованию» (6, 16, I, 188). Кьеркегор прямо говорит о своем экзистенциализме как об «этическом мировоззрении» (6, 16, I, 114). «Существование» обладает векториальным характером, направленностью, устремлением. «Этическое является и остается высшей задачей, поставленной перед каждым человеком» (16, I, 141). Нет вопросов более важных, более значительных, чем вопрос о том: как жить? чем быть? к чему стремиться? «Существование» — не что иное, как поиски ответа на этот вопрос, *выбор* ответа и его осуществление, проведение его в жизнь, формирование жизни в соответствии с этим выбором. «Что мне, собственно, нужно, так это уяснить самому себе, что я должен делать! Вопрос для меня не в том, что́ я должен познать... речь,

скорее, идет для меня о понимании моего назначения...» (7, 43).

Отождествление «существования» с «действительностью» раскрывается при этом во всей его интровертированности. «...Собственная этическая действительность личности — единственная действительность...» (6, 16, II, 287). Она не может быть предметом объективного познания, а только содержанием самосознания единичного Я, поглощенного самим собой. «...Личность этически бесконечно заинтересована единственно и исключительно своею собственной действительностью» (6, 16, II, 25). Этический субъективизм, эгоцентризм — основной принцип всей кьеркегоровской философии существования. Этическое как внутреннее недоступно никакому рассмотрению извне, никакому объективному пониманию. Собственная действительность не поддается и внешнему выражению. Нет ничего более пагубного для этики, чем насилие над ней научного познания: «Этическое — враг познания» (6, 17, 129). Физика подавляет этику подобно тому, как метафизика вытесняет теологию. «Весь современный статистический подход к нравственности потворствует этому» (7, 202), поскольку он обобщает, тогда как истинная этика требует индивидуализации.

Вопреки статистике, вопреки науке назначение этики — превратить человека в личность, сделать его самим собой. «Для Кьеркегора, — замечает И. Боген, — не быть самим собой является правилом для большинства людей... Кьеркегор убежден, что большинство людей еще не стали, но только могут стать

личностями» (38, 376—397). Ведь в обыденной речи: «человек должен стать самим собой» — бессмысленное выражение. И никто, и ничто не делает и не может сделать человека самим собой. Это может и должен сделать только он сам путем свободного выбора себя, самоопределения. «Быть человеком» в онтологическом смысле отнюдь не равнозначно «быть человеком» в этическом смысле, который вкладывает в эти слова Кьеркегор: быть самим собой*.

При таком субъективистском подходе к проблемам нравственности резко негативное отношение Кьеркегора к этическим воззрениям Гегеля совершенно неизбежно. Он не довольствуется тем, что отвергает эти воззрения, но отрицает вообще наличие у Гегеля этики, для которой якобы нет места в логической системе. «Гегелевская философия не имеет никакой этики» (6, 36, 145). У Кьеркегора нет с Гегелем общего языка для спора в этической плоскости, их позиции не только несовместимы, но и несоизмеримы. Ведь, согласно Гегелю, «никакого морального самосознания не существует...» (16, 4, 330), поскольку «нравственность есть завершение объективного (курсив мой. — Б. Б.) духа...» (16, 3, 305). Своей задачей Гегель ставит историческое познание нравственности как

* Вот как Х. К. Андерсен, первый роман которого Кьеркегор подверг резкой критике, в «Калошах счастья» изобразил Кьеркегора: «Попугай мог внятно выговаривать только одну фразу, нередко звучащую очень комично: «Нет, будем людьми!», а все остальное получалось у него столь же невразумительным, как щебет канарейки» (13, 1, 229).

логической необходимости, тогда как для Кьеркегора этическое и не исторично, и не логично. «Гегелевская философия рассматривает прошлое, шесть тысяч лет всемирной истории... Но блаженный профессор Гегель, когда он жил, как и всякий живой человек, имел или должен же был иметь этическое отношение к будущей жизни. Но об этом гегелевской философии ничего не известно. Отсюда весьма просто следует, что всякий живой человек, который захочет разобраться в своей собственной личной жизни с помощью гегелевской философии, попадет в глупейшую путаницу» (6, 36, 145).

Кьеркегор использует то обстоятельство, что гегелевская этика, как и вся его идеалистическая диалектика, обращена в прошлое, а не устремлена в будущее, для того чтобы оторвать всю этическую проблематику от исторической закономерности, чтобы изъять мораль из сферы социально-исторической обусловленности, поскольку «этическая действительность не есть внешнее историческое проявление личности» (6, 16, II, 287) и не во всемирно-историческом процессе осуществляется ее конкретизация. Этическое — дело личное, а не историческое. Не общественное бытие и не общественное сознание — ключ к этическому, а свободный личный выбор. И не человеческая сущность — неизменная или исторически преобразующаяся — определяет этическое «существование», а последнее, формируя личность, определяет индивидуальную сущность каждого отдельного человека, делает его тем, что он есть, таким, каков он есть. «Отчаянные попытки несчастной гегелевской

этики (оказывается, она все же существует! — Б. Б.) сделать государство конечной инстанцией этического представляют собой в высшей степени неэтическую попытку ограничить личность, неэтическую перебежку от категории личности к категории рода» (6, 16, II, 212). Рассматривая нравственность во всемирно-исторической перспективе, Гегель, по словам Кьеркегора, из-за леса не видит отдельных деревьев (6, 16, I, 149). Что сам он, впад в другую крайность, из-за отдельного дерева не видит леса — не приходит в его поглощенную только собой голову. Но, заводя в тупик субъективности, он сбивает с пути, ведущего к пониманию нравственности, поскольку не только человеческий род, но и личность — общественно-исторические явления. Как то, так и другое непостижимы вне их закономерного взаимодействия и взаимозависимости.

При всех своих настоятельных претензиях на свою диалектичность этика Кьеркегора с начала до конца антиисторична и тем самым недиалектична. Она устремлена на поиски не исторически обусловленной, и стало быть относительной, морали, а абсолютной этики, не обусловленной исторически и не имеющей исторической значимости, не играющей роли в ходе истории человечества. Конкретность этического, требуемая Кьеркегором в противовес этическим абстракциям, заключается не в исторически-эволюционной конкретности, а в субъективно-личностном многообразии. Подход к этике, полагающий, «будто этическое находит свою конкретизацию лишь во всемирно-историческом», Кьер-

кегор считает заблуждением (6, 16, I, 132). Этическое, по его убеждению, не только не находится в нераздельной связи с историческим, но оно по существу своему антиисторично. Нравственное совершенствование не только не причастно к историческому развитию, но ведет к возрастающему отчуждению от исторического. Человеческая личность, «чем больше она этически развивается, тем меньше она заботится о всемирно-историческом» (6, 16, I, 147). Одно и другое — процессы, совершающиеся в совершенно различных измерениях, в несоприкасающихся плоскостях. Учение Кьеркегора об этических стадиях не имеет ничего общего с историей этики, преобразующейся в ходе общественного бытия. Устанавливаемые им три этические стадии — не ступени развития одной из форм общественного сознания, а три взаимоисключающих один другого нравственных облика самосознания личности как таковой, взятой вне исторической реальности. Конкретизация этического, провозглашаемая Кьеркегором, на деле оказывается абстрагированием индивидуалистической субъективности, *Я*, притом даже не *Я* вообще, а *моего, единичного Я*.

Три этические стадии, три этических облика, противопоставляемые Кьеркегором один другому, — это три этические альтернативы: эстетическая, этическая и религиозная. Каждая из них получила в его работах яркое художественное изображение и тщательный философский анализ и оценку. Первым двум стадиям, двум образам жизни, двум «сферам существования» посвящено его первое

крупное этическое произведение — двухтомное «Либо — либо» («Enten — Ellen», 1843). Перед нами не цепь логических аргументов и доказательств, а «фейерверк ситуаций и назидательных, вдохновенных тирад» (89, 88).

Первичная, эстетическая, стадия основана на непосредственном, чувственном образе жизни. Термин «эстетический» употребляется здесь в том широком смысле, в каком применял его Кант, — в смысле «сенсуализма», всего того, что в отличие от рассудка, рассудочности относится к чувственным восприятиям и чувствам, ко всякой «чувственности вообще». Эстетическое восприятие в том смысле, в каком мы обычно пользуемся этим понятием, и связанное с ним эстетическое наслаждение принадлежат к сфере «эстетического» в этом более широком значении.

В этическом плане, в котором применяет этот термин Кьеркегор, сохраняется эта связь этического с «эстетическим» в узком смысле слова ввиду того, что последнее является формой непосредственного чувственного восприятия и наслаждения. Но этическое существо «эстетического мировоззрения» — это владеющее человеком стремление к удовольствиям, погоня за чувственными наслаждениями, одержимость игрой страстей. Ориентиром поведения на этой стадии, которая, по мнению Кьеркегора, преобладает в жизни большинства людей (6, 33, 6), служит: *saagre diem, saagre nogat* (лови день, лови час) — живи сегодняшним днем, бери от данного мгновения все, что можешь взять. Разгульные студенческие годы самого Кьеркегора явились прообразом этой стадии.

То, что Кьеркегор называет эстетической стадией, в истории этики известно как гедонистическая этика. И сам Кьеркегор, и многие его комментаторы ошибочно отождествляют ее с эвдемонизмом и, следуя фальшивой реакционной традиции, с эпикуреизмом. На самом же деле эвдемонистическая этика — это этика, кладущая в основу морали стремление человека к счастью и убеждающая в том, что правильно понятая нравственность не только не противоречит стремлению к счастью, но и способствует его достижению. В отличие от гедонизма эвдемонизм (классическим выражением которого была этика Эпикура, оклеветанная и искаженная церковными мракобесами на протяжении многих столетий) вовсе не отождествляет обретение счастья с погоней за чувственными, физическими наслаждениями. Напротив, не будучи аскетичным, эпикуреизм в то же время уясняет превосходство духовных наслаждений, играющих решающую роль в обретении высшего блага и счастливой жизни.

Эстетическая стадия, какой ее рисует Кьеркегор, не является выражением эвдемонизма в его лучших проявлениях, она типична для вульгарного гедонизма. Кульминационным выражением этой стадии является, согласно Кьеркегору, погоня за сексуальными наслаждениями. Эстетическая стадия концентрируется как эротическая стадия. Причем речь идет не о вдохновенном эросе, воспеваемом Платоном, а об эротике, символом которой служит для Кьеркегора Дон-Жуан, перенесенный им из музыкальной сферы из-

любленной им в годы молодости оперы Моцарта в сферу философии.

Характерная черта эстетического мировоззрения—специфическое отношение ко времени. Для такого мировоззрения конечное, преходящее мгновение — все. Смена наслаждений, их разнообразие, изменчивость, пестрота — неперенное условие чувственного удовлетворения. Повторяемость, однообразие губительны для наслаждения, в них источник неудовлетворенности. В эротике привычка — профанация, дегенерация любви.

В роли персонажа, представляющего «ультра» эстетической стадии, Кьеркегор выводит Иоанна Соблазнителя, которым в отличие от Дон-Жуана движет не жадная погоня за новыми эротическими победами, а изощренная, рафинированная чувственность, эстетическое гурманство.

Как раз эта, характерная для эстетической стадии, нетерпимость к привычному, повторяемому, этот культ неповторимого мгновения и разлагает изнутри эстетическое мироощущение. По удачному выражению Томпсона (см. 93, 219), донжуанство неизбежно вырождается в гегелевскую «дурную бесконечность». Неповторимость повторяется, и наслаждение все более притупляется, стирается, обесцвечивается, неся в себе пресыщение, неудовлетворенность, разочарование. Эта неудовлетворенность приобретает постоянство, влечет за собой горечь разочарования. Ведь на эстетической стадии человек не владеет собой, неодолимые страсти владеют им. «Эстетическая личность у Кьеркегора запутана в сети страстей, и вместе с тем она

недостаточно волевая, чтобы стать хозяином собственной жизни» (41, 262). По словам Кьеркегора, «эпикуреизм зависим от условий, не подчиненных его контролю» (6, 2—3, 28)*.

Сомнение, рефлексия, скепсис — неизбежные плоды, вырастающие по мере созревания эстетической стадии. «...Счастье, несчастье, судьба, непосредственное воодушевление, разочарование — таков удел эстетического мировоззрения» (6, 16, II, 141). Символом этого, разъедающего эстетическую стадию, сомнения выступает у Кьеркегора искушаемый Мефистофелем доктор Фауст, перед которым во всей остроте встает проблема конечного, преходящего, временного и бесконечного, непреходящего, вечного.

Но преодолевающее Фауста сомнение не есть еще завершающая фаза эстетической стадии. Ее неминуемое завершение — тоска, безнадежность, беспредельное отчаяние. «Всякое эстетическое жизнепонимание есть отчаяние, и каждый живущий эстетически находится в отчаянии, знает ли он об этом или нет» (6, 2—3, 197). Отчаяние — «смертельная болезнь», преодолевающая всякого, живущего на эстетической стадии, неумолимо поражающая и разъедающая его сознание. Символическим образом человека, томимого этой смертельной болезнью, выступает у Кьеркегора Агасфер — «вечный жид», обреченный неумолимой судьбой на нескончаемые скитания, заботы и беспокорство безвыходного существования.

* Исторический эпикуреизм видит несостоятельность гедонизма именно в том, что чувственные удовольствия в отличие от духовных ставят нас в зависимость от условий, не подвластных нашему контролю.

Полный контраст эстетической стадии, приводящей к самоотрицанию, представляет этическая стадия, воплощением которой является у Кьеркегора ассессор Вильгельм. Если эстетический путь — это путь наслаждения, то этический — путь добродетели, критерием которой служит выполнение долга. Гедонистической этике противопоставляется этический ригоризм, образ жизни, управляемой сознанием ответственности, чувством долга. Нормой поведения является здесь не непосредственное влечение, а выбор, опосредствованный сознанием долга. Человек действует при этом по отношению к самому себе как отец и наставник. «Когда лежащая в основе личность используется для того, чтобы преодолеть и утвердить самое себя, — перед нами этическое воззрение» (6, 16, II, 283). Из самоцели Я превращается в средство к цели. Этический человек в отличие от эстетического становится задачей для себя самого. Этическое существование не есть, подобно эстетическому, самоудовлетворение единичного, но реализация общего. «Этическое, как таковое, есть всеобщее» (6, 4, 91), оно требует устранения индивидуального.

Этическая стадия, как она представлена во второй части «Либо — либо» и в «Стадиях на жизненном пути», созвучна этике Канта, которую можно рассматривать как классическое теоретическое выражение этой стадии, получившей в произведениях Кьеркегора свое наглядное, образное выражение. «Кьеркегор берет кантовскую концепцию нравственности как высшее возможное выражение» того, что он называет этической ста-

дней» (91, 689). Его ассессор Вильгельм отстаивает в борьбе против «эстетизма» упрощенную версию категорического императива. В соответствии с требованием Канта он убеждает, что «наша чувственная жизнь должна подчиняться рациональным канонам», направляющим и контролирующим наши чувственные влечения, и сама по себе «не в состоянии породить нравственные обязанности» (91, 693).

Как и в характеристике эстетической стадии, этическая стадия демонстрируется на эротическом фоне. Та и другая сопоставляются на примере сексуальных отношений. Если для первой стадии нормой является разнообразие, перемена, непостоянство, то для второй его стадии характерно постоянство, привычка, повторение. Парадигма этического существования — узы брака, супружеская верность. «Брак, — заявляет представитель этой стадии, — я рассматриваю как высшую цель индивидуального человеческого существования» (6, 15, 107). Если для «эстета» Дон-Жуана нет ничего более чуждого, чем основанные на выполнении долга брачные отношения, то концентрированным выражением этического идеала может служить обычай парагвайских иезуитов, которые трезвонили в полночь в колокол, призывая мужей к исполнению супружеского долга (см. 41, 34).

Такова этическая альтернатива. Таковы два противоположных, несовместимых, взаимоисключающих пути: либо — либо. Человек поставлен перед выбором, определяющим все его мировоззрение, весь образ жизни. Он

должен выбрать, не может не выбирать. Хочет он того или нет, он всегда избирает свой жизненный путь. Решает и поступает так или иначе.

Однако не спешите с выбором. Убежденные ассессором Вильгельмом в гибельности эстетического пути, не спешите повернуть на этический путь. Это — не единственная альтернатива, и этическая стадия — не высшая, завершающая стадия на жизненном пути. Остановитесь на перекрестке. Перед вами не две, а три дороги. Этическая стадия так же несовершенна, как и эстетическая. Это лишь переходная стадия. Кьеркегор не останавливается на формуле: либо — либо, третьего не дано. Если оно и не дано, оно задано. Он призывает пойти по иному, третьему пути.

Отвергая эвдемонизм*, Кьеркегор отклоняет также и кантианскую этику, как этику Гегеля.

Книга «Либо — либо» еще не дает полного представления об этических воззрениях ее автора. В ней Кьеркегор «идет еще не дальше этического» (6, 33, 31). «Это только два акта... драмы существования, а не конец» (51, 254). Подобно тому как вторая часть этой книги является категорическим отрицанием эстетической стадии, последующие произведения, и прежде всего «Страх и трепет», подвергают аналогичному отрицанию этическую стадию во имя завершающей восхождение по ступеням этической лестницы третьей,

* Критика эвдемонистической этики на основании критики примитивной гедонистической версии столь же нелепа, как осуждение учения Эпикура по обвинениям, предъявляемым... киренаику Аристиппу.

религиозной, стадии. «Этическая сфера — только переходная сфера... завершающая сфера — религиозная...» (6, 15, 291).

Выбор между эстетической и этической стадиями не дает решения проблемы существования. Настоящим ответом является не «либо — либо», а «ни — ни». Кьеркегор прокладывает путь между «Сциллой эстетического существования и Харибдой этического» (48, 77), пробиваясь к религиозной этике. Причем соотношение этих трех стадий вопреки видимости не воспроизводит диалектическую схему гегелевской триады. Если о первых двух из них еще можно говорить как о тезисе и антитезисе, то третья отнюдь не является диалектическим синтезом, реализующим «снятие». Она представляет собой не диалектическое «отрицание отрицания», а такое же недialeктическое отрицание обеих предшествующих стадий, каким было и отрицание этикой морального долга этики склонности, влечения. К тому же, как правильно отмечает Прайс, переход к последующей стадии не есть движение, носящее характер эволюции, а скачок, основанный на свободном выборе (86, 159). Предшествующая стадия отвергается, отбрасывается. Отношение последующего к предыдущему не есть здесь диалектическое отношение «нового» к «старому», вбирающего в себя положительные достижения преодолеваемого. Это альтернативы, а не последовательные ступени развития. Кьеркегоровская третья стадия не включает в себя эстетические элементы, отвергнутые на второй, а еще радикальнее подавляет, искореняет их. Ибо религиозно-эти-

ческая стадия есть не что иное, как апология страдания.

Олицетворением третьей стадии выступает библейский Авраам, приносящий в жертву богу своего возлюбленного, единственного родного сына Исаака. Этот образ, выведенный в книге «Страх и трепет», наглядно демонстрирует контраст между религиозно-этической и этической стадиями. С позиции последней поступок Авраама требует решительного осуждения как аморальный, порывающий с семейным и общечеловеческим долгом, а не только с естественными склонностями. С этической точки зрения мы имеем здесь дело даже не с аморализмом, с грубым нарушением морального долга, но с чудовищным преступлением. Побуждение Авраама лишено всякого морального и рационального основания. Его единственный мотив — слепая покорность повелению бога. То, что, прилагая человеческий критерий, является преступным убийством, в религиозной оценке выступает как богоугодный акт — жертвоприношение. Долг перед человечеством уступает место долгу перед богом. Критерий добра и зла превращается в свою противоположность. Если на этической стадии семейные узы — образец нравственности, на религиозной они становятся препятствием, требующим преодоления. Религиозно-этическая стадия служит, таким образом, для Кьеркегора оправданием и его собственного нарушения обета верности, данного Регине: его отречение от нее уподобляется жертвоприношению во имя религиозного долга, осуществлению которого посвятил свою жизнь автор «Страх и трепета».

Религиозная стадия знаменует «телеологическое отрешение от нравственного» (4, 57), она по сути дела антиэтична. Сам Кьеркегор называет ее «необычайно парадоксальной». Ведь для того чтобы стать религиозным, приходится порвать с моралью. Нельзя не согласиться с Бленшардом, когда он утверждает, что, подобно тому как кьеркегоровская фидеистическая сверхистина подрывает истину, его религиозная этика отрицает моральные ценности (см. 36, 13—14). Приводимый Кьеркегором пример Авраама — убедительное свидетельство того, как «гуманное бытие и морально-ответственное существование (как его понимает Кьеркегор.— Б. Б.) взаимно исключают друг друга» (63, 53). «Христианство в Новом завете означает: любить бога в ненависти к человеку, в ненависти к себе самому, а тем самым и к другим людям, в ненависти к отцу и матери, к собственному детищу, к жене и т. д...» (6, 34, 182). Диаметральная противоположность религиозно-этической стадии кантовскому категорическому императиву очевидна: ни для принципа всеобщего законодательства, ни для ответственности по отношению к каждому человеку как к цели Кьеркегор не оставляет места, перенося моральные нормы в сферу иррационального (см. 91, 689 и 700). Под углом зрения религиозной стадии этика, как таковая, претендуя на автономность, секуляризацию, представляет опасность для религии, сдерживая и ограничивая ее абсолютные, непререкаемые притязания, вступая с ней в непримиримый конфликт.

Речь идет не только и не столько о тради-

ционной, обывательской морали, о той морали, которую имел в виду Кьеркегор, иронизируя: «Имел ли апостол Павел должность?» Нет, у Павла не было никакой должности. «Зарабатывал ли он в таком случае большие деньги каким-либо другим образом?» Нет, он никак не зарабатывал денег. «Но был ли он, по крайней мере, женат?» Нет, он не был женат. «Но в таком случае Павел не серьезный человек!» Нет, конечно, Павел не серьезный человек» (6, 34, 202). Речь идет не только о подобных критериях, а об этическом понятии долга, о земном, человеческом, нравственном критерии вообще.

Как и на этической стадии, критерий нравственности и на религиозной стадии носит формальный характер, определяющий не содержание и функцию деяния, а его обусловленность, мотивацию. Но если у Канта этим формальным критерием является обусловленность априорным категорическим императивом («ты должен потому, что должен»), то у Кьеркегора им является свободный выбор: не что выбрано, а как выбрано, не на что решиться, а «решимость решиться». Пример Авраама показывает, как такой выбор определяется вопреки моральному долгу.

В отличие от ригористической этики, требующей однозначного повиновения долгу, мораль, основанная на свободном выборе, предполагает альтернативность — соперничество различных мотивов и побуждений. При этом «добро вообще недоступно определению. Добро есть свобода. Лишь для свободы или в свободе состоит различие между добром и злом...» (6, 11—12, 114). «...Нет различия

между добром и злом до того, как оно реализуется благодаря свободе» (6, 11—12, 52). Добро, таким образом, конституируется моим выбором, не определяемым ничем иным, кроме моей свободы. Причем «свобода эта бесконечна и возникает из ничего» (6, 11—12, 115). Она не терпит необходимости и есть не что иное, как стремление «быть самим собой» (6, 10, 13). Выбирая, человек выбирает себя, становится личностью. Сократический лозунг «Познай самого себя!» уступает место кьеркегоровскому волевому — «Выбери себя!» И этот выбор, это решение предопределяет, что́ есть добро, подобно тому как мое убеждение предопределяет, что́ есть истина. Не приводит ли это Кьеркегора к этическому нигилизму, как полагает Бленшард (36, 10), подобно тому как ««истина для меня» неизбежно приводит к фидеизму? И не является ли популярность его религиозной этики в наших (американских.— Б. Б.) школах богословия настоящей аномалией?» (35, 12). Отложим решение этого вопроса до дальнейшего ознакомления со взглядами Кьеркегора.

Каков бы ни был формальный критерий, устанавливаемый Кьеркегором, он не может обойти вопрос о содержании выбора. Выбор предполагает альтернативу. Между чем и чем? Альтернатива, поставленная в «Либо—либо», как мы видели, ставит перед выбором между гедонизмом и ригоризмом, этикой влечения и долга. Но за этой альтернативой кроется выбор между эгоизмом и альтруизмом, самолюбием и человеколюбием, единичным и общим. Религиозно-этическая стадия выводит из исходной альтернативы, но в состоянии ли

она увести от кроющейся за ней дилеммы? Если выбор налагает ответственность, является ли она ответственностью только перед самим собой или перед людьми, семьей, народом, обществом, человечеством?

Кое-где мы встретим у Кьеркегора ответ на этот вопрос, «снимающий» дилемму: «Ни одна личность так же не безразлична по отношению к истории рода, как и род по отношению к какой-либо личности». «...Весь род соучаствует в личности, а личность во всем роде» (6, 11—12, 26).

Но подобные отдельные высказывания, встречающиеся у Кьеркегора, утопают и растворяются в поглощающем их эгоцентризме, наводняющем его произведения. «То, чем я при этом интересуюсь,— пишет он о своих этических интересах,— это я сам» (6, 11—12, 164). Кьеркегор призывает к «бесконечной концентрации на себе самом», видя в этом «высшую задачу», стоящую перед каждым человеком. «Быть единичной личностью... есть единственное истинное и высшее предназначение человека и тем самым превыше всякого другого предназначения...» (6, 16, I, 739). «Для сократического рассмотрения каждый отдельный человек является для себя средоточием, а весь мир становится средоточием лишь по отношению к нему» (6, 10, 9). «...Каждый должен спасти самого себя и довольствоваться этим...» (6, 16, 41). Таков лейтмотив, в различных вариациях нескончаемо повторяющийся в религиозно-этической фуге Кьеркегора.

Что же находит в себе интровертированная, поглощенная собой личность, что обна-

руживает она в недрах своего Я, какой раскрывается перед ней сущность существования?

Философия существования проникнута глубоким пессимизмом. Человек обречен на страдание. Жизнь есть юдоль скорби. Жить — значит страдать. Как слепы, в каком непроницаемом заблуждении находятся люди, одержимые оптимизмом, «эти тысячи и тысячи, живущие в блаженной иллюзии, что жизнь — отрада... (7, 599). Другими глазами смотрит на жизнь Кьеркгор. Человек заброшен, как в бездну, в чуждый и мрачный мир. «Все бытие страшит меня,— пишет он 12 мая 1839 года в своем «Дневнике»,— все в нем мне непонятно, и больше всего я сам; для меня все бытие отравлено, и больше всего я сам. Велико мое страдание, безгранично...» (7, 118—119).

Если основная категория эстетического существования — «наслаждение», а этического — «долг», то на религиозной стадии основная категория существования — «страдание». Хотя и на первых двух стадиях существование не свободно от страдания, все же «в эстетическом и этическом страдание есть нечто случайное, то, чего может и не быть. Иначе обстоит дело в религиозной сфере...» (6, 16, I, 283). Достигнув этой сферы, человек погружается в овладевающее им страдание. Религиозный человек — это страдающий человек. «С прекращением страдания прекращается и религиозная жизнь» (6, 16, II, 155).

Отличительная особенность этого учения, однако, не в том, что страдание рассматривается как всеобщая форма существования, как бы его атрибут, а в самом отношении

к страданию. Страдание — не только сущее, неизбежное, но и должное, необходимое. Его следует не только терпеть, но и желать. «Да будет благословенно страдание!..» — восклицает Кьеркегор (цит. по: 50, 59). Здесь обнаруживается коренная противоположность религиозно-этической стадии и эстетической, нетерпимой к страданию, непримиримо борющейся с ним и побеждаемой им.

Кьеркегор утверждает, что, не только смирившись перед страданием, но и возлюбив его, мы достигаем такого уровня существования, которое возносится над всяким несчастьем и превосходит всякое счастье (см. 6, 16, II, 152). В таком случае, заключает он, задача состоит не в том, чтобы избегать страдания, облегчать жизнь, а в том, чтобы усложнять, затруднять жизнь, всячески мешать своему и чужому счастью (см. 16, I, 177), побуждая жить, «дыша страданием» (6, 16, II, 144). Превращая страдание в благо, мы преодолеваем антиномию несчастья и счастья. Выбор, определяющий моральную норму, направлен здесь на отношение к страданию. Негативному отношению, характерному для эстетической стадии, противопоставляется позитивное отношение.

Апология страдания ставит Кьеркегора вне рядов теологов, на протяжении столетий прилагавших все старания для обоснования теодицеи — для оправдания бога за царящие в мире зло, несправедливость, страдания. В отличие от тех авторов теодицей, которые отрицали реальность зла в мире, ссылаясь на несовершенство человеческого разума, и уверяли, что мы живем в лучшем из воз-

можных миров, всячески стремясь реабилитировать бесконечные божественные всемогущество, мудрость и благость, Кьеркегор вовсе не отрицает, что мир полон зла и страдания. Бог не нуждается в оправдании его человеком, и вера в него не допускает критической оценки его воли. Она требует преклонения перед творцом всего, что есть, таким, каково оно есть. Вера в бога не допускает сомнения, ее ничто не в состоянии поколебать. И «если даже взорвется весь мир и расплавятся все элементы, ты должен верить» (6, 17, 139).

Законченный фидеизм несовместим с теодицеей. Наш разум не может быть ни прокурором, ни защитником, ни тем более судьей всевышнего. Любовь к богу должна быть безусловной. Никакие страдания, лишения и невзгоды, никакие испытания и муки не могут ее поколебать или умалить. Библейский миф о многострадальном Иове для Кьеркегора — парадигма такой любви. Разве, предоставив человеку свободу выбора (и тем самым выбора своего отношения к страданию), бог не одарил его высшим даром? «Весь вопрос об отношении божественной благодати и всемогущества ко злу может быть, пожалуй... разрешен очень просто: высшее, что вообще может быть сделано для всякого существа, — это сделать его свободным» (7, 239). А коль скоро это существо свободно, т. е. вольно жить как ему самому угодно, никакие претензии к его создателю недопустимы. Ведь само страдание при правильном выборе становится источником добра и блага.

Но последуем дальше по сумрачному ла-

биринту кьеркегоровских раздумий. Человек, одаренный творцом свободой, сделал свой выбор, злоупотребив свободой. Адам совершил первородный грех, используя свободу для грехопадения. Этот «скачок» от невинности к греховности тяжким бременем лег на плечи всего человечества. С тех пор все мы грешники. Над всем человеческим родом, над каждым из нас, потомками Адама, тяготеет грех. Почему это так — не доступно рациональному познанию, «никакая наука не может дать объяснения греха» (6, 11—12, 78). Тем не менее «грех является решающим выражением религиозного существования... решающим исходным пунктом...» (6, 16, 1, 262). Всякое существование проходит под знаком вины. Чувство вины, обусловленное греховностью человека, непреходяще, неустранимо, непреодолимо, оно углубляет человеческое страдание. Только с осознанием вины существующий ввергается в подлинное страдание и горечь. Вина, по словам Кьеркегора, есть «*решающее* выражение экзистенциального пафоса» (6, 16, II, 235).

Перед кем виновен человек? Против кого он согрешил? Не против других людей. Грех — не антиобщественный проступок, не нарушение норм социального поведения. Человек виновен перед богом. Вкусив запретный плод, Адам использовал дарованную ему свободу для нарушения божественной заповеди. Первородный грех и жертвоприношение Исаака — два полюса религиозной морали: зло и добро. Долг понимается здесь исходя из совершенно иного критерия, чем на этической стадии. Грех — не этическая, а рели-

гиозная категория. Единичный противостоит здесь не общему, а абсолютному. Грех определяется не отношением между людьми, каким является этическое отношение, а отношением человека к богу, непричастному к межчеловеческим отношениям. Мы подошли здесь вплотную к уяснению того, что по сути дела является главным, решающим для понимания принципиального отличия религиозной стадии существования, проповедуемой Кьеркегором, от вытесняемой и отвергаемой им этической стадии. С этой точки зрения формула антропологического гуманизма, выдвинутая Фейербахом, согласно которой «человек в своем отношении к другому человеку становится богом», представляется Кьеркегору не чем иным, как «пустой болтовней» (6, 10, 99), а вовсе не религиозной этикой.

Наряду со свободой, страданием, грехом и виной одной из основных экзистенциалистских категорий является страх — это также одна из неотъемлемых всеобщих форм, атрибутов, человеческого существования. Страх находится в нераздельном единстве с грехом, страданием и свободой. Кьеркегор специально оговаривает, что «страх» в его понимании не следует отождествлять с «боязнью». Это не боязнь чего-либо определенного, грозящей человеку опасности. Страх — беспредметное чувство, владеющее человеком, страх перед «ничто», тревога, беспокойство. «Страх — по определению Кьеркегора, — есть отношение свободы к вине» (6, 11—12, 109). Подлинный страх — это страх грешника перед богом. Это не низменное чувство, не животный инстинкт, а признак совершенства человеческой приро-

ды: «Тот, кто... научился страшиться настоящего, тот научился наивысшему» (6, 11—12, 161). Как и страдание, страх — движущая сила религиозного сознания. Он вытекает из веры и обучает вере. Без страха божьего нет веры, нет религии. «Уничтожьте страшящееся сознание, — говорит Кьеркегор, — и вы можете закрыть церкви и сделать из них танцевальные залы» (6, 4, 221). Поразительно, как совпадает здесь кьеркегоровское понимание психологии религиозного сознания с фейербаховским анализом эмоциональных корней религиозной веры! Поистине, крайности сходятся. Фанатический апологет религии подтверждает здесь диагноз, поставленный атеистом.

Средоточием страха является страх смерти. «Чего больше всего страшится человеческое существо? По всей вероятности, смерти...» (5, X12, A422). Страх смерти, как тень, сопровождает человека на всем его жизненном пути. Смерть — это не то, чем завершается жизнь, а то, что висит над ним, со дня рождения приговоренным к смерти. Жизнь человеческая — это «жизнь к смерти». «Мне представляется, — гласит запись в «Дневнике» за 1837 год, — будто я раб на галере, прикованный к смерти; каждый раз, с каждым движением жизни, звенит цепь, и все блекнет перед лицом смерти — и это происходит каждую минуту» (7, 85). Испокон веков страх смерти является излюбленной религиозной темой и влиятельнейшим средством воздействия в устах церковных проповедников. Кьеркегор продолжает эту традицию, стараясь достичь максимального

психологического эффекта увещеваниями о том, «что́ есть смерть и что́ она есть для живущего, как представление о ней должно преобразовать всю жизнь каждого человека...» (6, 16, I, 159). Все люди смертны, я человек, следовательно, я смертен, неминуемо обречен на смерть — как эхо звучит в его сознании на каждом шагу жизненного пути. Причем смерть для него не отдаленная перспектива. «...В каждое мгновение существует возможность смерти» (6, 16, I, 74). Неминуемость ее сочетается с неопределенностью смертного часа. Она скрывается за каждым углом, непрестанно угрожает своей внезапностью. Это сочетание еще более обостряет страх смерти, делает его постоянным спутником жизни.

Следуя за Кьеркегором, мы подошли к поворотному пункту его пессимистических раздумий. Если жизнь есть не что иное, как страдание, страх, вина, то есть ли в ней смысл? Оправдана ли привязанность к жизни? Не бессмысленно ли человеческое существование? Не является ли все время, проведенное человеком на земле, тратой времени? Ведь время — это «злейший враг человека». Не лучше ли «убить время»? Ведь, кончая самоубийством, «я этим выстрелом убиваю время» (7, 199). Не является ли в конце концов вся жизнь пустой и никчемной «детской игрой?» (6, 11—12, 95). Ответ Кьеркегора на эти вопросы основан не на воле к жизни, не на любви и привязанности к существованию, а на отчуждении от жизни и презрении к существованию. Если жизнь лишена ценностей, то не все ли равно, как

жить? С горькой иронией безнадежности Кьеркегор замечает: «Женись, ты об этом пожалеешь; не женись, ты и об этом пожалеешь: женишься ли ты или не женишься, ты пожалеешь в том и другом случае... Повесься, ты пожалеешь об этом; не повесься, ты и об этом пожалеешь, в том и другом случае ты пожалеешь об этом. Таково, милостивые государи, резюме всей жизненной мудрости...» (6, 1, 41—42). «Величие, познание, слава, дружба, наслаждение и добро — все это лишь ветер и дым, а вернее говоря, все это ничто», — приводит он стихи Пеллисона как эпиграф к первой части «Либо — либо». «Телесное здоровье, непосредственное хорошее самочувствие — гораздо бóльшая опасность, чем богатство, власть, слава» (7, 404).

Отчуждение от земных благ, пренебрежение ко всем конечным, земным интересам — это не безразличие, не равнодушие, а выбор, решение, принятое и проповедуемое Кьеркегором. «Первое истинное выражение отношения к абсолютной цели есть отречение от всего...» (6, 16, II, 111). Монашество, аскетизм для этого недостаточны: решающим является не внешнее проявление, а внутреннее отношение. Слова апостола Иоанна: «Царство мое не от мира сего» — начертаны на экзистенциалистском знамени Кьеркегора (6, 34, 27). «Христианское учение возвещает, что страдание есть благо, что благом является самоотрицание, что отречение от мира есть благо. И в этом нерв этого учения» (5, XV, А666). К вопросу о том, как уживается эта проповедь самоотрицания с кьеркегоровским эгоцентризмом, мы еще вернемся. Как бы то

ни было, пафос, вдохновляющий все его отношение к жизни, с предельной выразительностью звучит в словах его последней записи в «Дневнике» (25.IX. 1855): «Назначение этой жизни—довести себя до высшей степени презрения к жизни (*tedium vitae*)». Таков окончательный приговор, вынесенный Кьеркегором человеческому существованию. Тем не менее отчаяние — не последнее его слово.

Пробираясь на страницах своих сочинений тернистым путем безысходного страдания, страха, грозной свободы, ни в чем не повинной вины и презрения к жизни, Кьеркегор приходит к краю пропасти. Приходит и останавливается перед ней. Нет, не впадать в отчаяние! Не покончить с жизнью. Отчаяние — не только слабость, но и грех. Сама по себе жизнь бесцельна и бессмысленна. «Страдать, переносить страдания, идти к смерти. Но страдание не цель» (6, 16, II, 311). Жизненному страданию следует придать смысл, сделав его средством к цели. Достигнув презрения к жизни, надо жить во искупление вины, обретая в жизни возмездие за грех. Из нужды Кьеркегор делает добродетель. «Христианин не мазохист... поскольку страдание есть средство и трамплин скорее, чем самоцель» (41, 222).

Признавая отчаяние конечным результатом мысли, Кьеркегор противопоставляет мысли веру. Его окончательная альтернатива: либо вера, либо отчаяние. Он отвергает отчаяние как неверие, неверие в спасение. Как и в сфере познания, фидеизм утверждает свои права в сфере морали. Жизнь, полная страдания, приобретает смысл и оправдание

как путь к спасению через искупление. Страдание — дорогая цена, за которую всемогущий бог продает человеку грядущее спасение.

Если разум приводит к отчаянию, вера спасает от него — таково основоположение религиозного экзистенциализма. Если разум убеждает в безнадежности, вера дает надежду, служит утешением. Вера — единственное утешение, «единственное средство против слабонервного нетерпения» (6, 36, 190). Эта надежда иррациональна. Она не основана на разумных доводах. Она недоказуема. Надежда у Кьеркегора, сказали бы мы, дочь Веры, а не Софии. В эту надежду надо верить, даже если она безнадежна, — таков очередной парадокс религиозной стадии. «Когда бедный рабочий влюбляется в принцессу и верит в ее любовь к нему, каким будет тогда самый смиренный способ убедиться в этом?» (6, 16, II, 202). Он не может предъявлять никаких претензий. Его согревает его вера.

Надежда на что? На бессмертие души. Жизни как преходящему, временному страданию противостоит вечное блаженство. Человек стоит на перекрестке. Перед ним два пути. Одно из двух: либо временная, земная жизнь, страх и страдание, «либо презрение к земному, жертвенностью и страданием возвещающая христианство» (6, 27—29, 166) как путь к потустороннему вечному блаженству. Вера претворяет страдание в подвиг искупления, освобождает от страха смерти. Смерть превращается в избавление, становится надеждой. И если, «по-человечески говоря, смерть есть самое последнее и, по-человечески говоря, надежда есть лишь до тех пор,

пока есть жизнь, то, по христианскому пониманию, смерть отнюдь не самое последнее... и, по христианскому пониманию, в смерти бесконечно больше надежды, чем, по-человечески говоря, есть не только в жизни, но в жизни в полном здравии и силе» (цит. по: 42, 66). Так пессимизм «преодолевается» апологией смерти. Страх смерти уступает место ее ожиданию как упойтельной надежды, как избавления. «...Смерть есть всеобщее счастье всех людей...» (6, 1, 200). Скачок от морали к религии, проповедуемый Кьеркегором, есть в буквальном смысле слова *salto mortale*, смертельный прыжок, избавляющий от отчаяния, страха и страдания. Страх смерти устраняется не презрением к смерти, а презрением к жизни, волей к смерти, преклонением перед ней. Таков патологический финал патетического фидеизма.

За этим следует безудержная мистика бессмертия души и загробного блаженства. Но пощадим читателя, ограничившись лишь приведением нескольких его высказываний, говорящих сами за себя и не нуждающихся в комментариях. «...Вполне ли надежно,— задает он вопрос,— что нас ждет вечное блаженство?» Ответ на этот вопрос ставит нас перед «пропастью, через которую рассудок не может перейти...». Но это не меняет дела, «ибо я,— признается Кьеркегор,— вовсе не намеревался доказывать, что есть вечное блаженство...» (6, 16, II, 129—132). Дело в том, что «вопрос о бессмертии по существу своему вовсе не научный вопрос... Объективно вопрос этот вообще не поддается ответу... Бессмертие — самая страстная потребность, в ко-

торой заинтересована субъективность, и в этой заинтересованности как раз и состоит доказательство» (6, 16, I, 164). Чем не убедительна такая реклама? Вот где Кьеркегору изменила его прославленная ирония. «...Чисто метафизически ни один человек не бессмертен и нет уверенности в его бессмертии» (6, 11—12, 160). «Эта проблема вовсе не логическая проблема; что общего у логического мышления с ультрапатетическим (вопросом о вечном блаженстве)?» (6, 16, II, 66). А то, что не может быть доказано, не может быть и опровергнуто, не так ли? Но «я, Иоанн Климакус (псевдоним Кьеркегора в «Философских крохах». — Б. Б.) ...заверяю, что меня ждет высшее блаженство, вечное счастье... И я слышал, что христианство рекомендует себя как условие для достижения этого блаженства!..»

Такова «абсолютно единственная надежда», предлагаемая человеку Кьеркегором, «безнадежная надежда» (см. 6, 11, 69). «...Если к правде святой мир дороги найти не сумеет, честь безумцу, который навеет человечеству сон золотой!» — могли бы воскликнуть его последователи *

Каково на этой стадии соотношение эгоцентризма, теоцентризма и антропоцентризма? Что является, как спрашивает сам Кьеркегор, «архимедовой точкой» человеческого

* Это «самая ужасная, самая несносная книга из всех когда-либо напечатанных, — писал И. С. Тургенев Полине Виардо (20. VI. 1859) по прочтении «Мыслей» Паскаля. — Он растаптывает все, что есть дорогого у человека, и бросает вас на землю, в грязь, а затем, чтобы вас утешить, предлагает вам рели-

существования: любовь к себе, к богу или к людям? Ответственность перед кем определяет нравственные оценки и нормы?

Родэ полагает, что «Кьеркегор был индивидуалистом до крайних выводов...» (89, 158). Тильш и Боген не считают его индивидуалистом (см. 67, 6, 160; 38, 375). Сам Кьеркегор делает достаточно заявлений, свидетельствующих о его крайнем индивидуализме. «Если личность,— пишет он,— является абсолютной, то сама она и есть та архимедова точка, с которой можно двигать миром» (6, 2, 287). «Так много говорят о том, что христианство не предполагает ничего человеческого,— читаем мы в его «Дневнике».— Нечто оно все же явно предполагает, а именно самолюбие...» (7, 122). «Личность — вот решающая христианская категория» (6, 10, 95),— непрестанно повторяет Кьеркегор.

Однако эгоцентризм и крайний индивидуализм «Единичного» Кьеркегора весьма существенно отличается от атеистического эгоцентризма «Единственного» Штирнера. Отличается настолько, что дает повод многим кьеркегороведам говорить о его теоцентризме, несмотря на то что сам Кьеркегор пренебрежительно говорит о «теоцентрическом девятнадцатом столетии» (6, 16, II, 101).

Каково его отношение к достоинству и свободе человека, воспеваемой и всячески пре-

гну, которую разум (разум самого Паскаля) не может не отвергнуть, но которую сердце должно смиренно принять».

Приведенная характеристика в полной мере относится и к кьеркегорианской концепции религиозно-этической стадии.

возносимой им человеческой личности? Вопреки тому что человек, как известно, создан по образу и подобию бога, между ними существует абсолютное качественное различие, на которое Кьеркегор обращает внимание при каждом подходящем случае. «Вся путаница новейших времен основана на том факте, что захотели устранить качественную пропасть, разделяющую бога и человека» (7, 285), которые несоизмеримы и несопоставимы. По одну сторону этой пропасти совершенное, всемогущее существо, по другую — «бесконечно малое, исчезающий неприметный атом» (6, 16, II, 336), существо ничтожное, ни на что не способное (см. 6, 16, II, 88).

Как же совместить культ Я с презрением к человеческому ничтожеству? Я, оказывается, обладает достоинством и является самоцелью лишь по милости божьей и в своей преданности всевышнему. Интровертированная, поглощенная собой личность на поверку должна найти себя не в себе, а в боге. Отношение к богу делает человека человеком. Мерой Я есть всегда то, что Я есть перед богом. «Ибо величие человека зависит единственно и исключительно от энергии отношения к богу в нем самом...» (6, 11—12, 113). «Интровертированность (Innerlichkeit), — гласит фундаментальная формула Кьеркегора, — есть отношение личности к себе самому перед богом» (6, 16, II, 144). При этом «отношение личности к вечному определяет, каково его существование, а не наоборот» (6, 16, II, 286). Без своего отношения к богу, без преклонения перед ним, без смирения, покорности ему личность — не личность.

С одной стороны, абстрактная личность, отчужденная от истории, от природы, от общества, с другой — возносящийся над историей, над природой, над обществом бог — таково кьеркегорианское двуединство. Эгоцентризм ли это? Да, «Единичный — вот категория, на которой стоит и с которой падает дело христианства... Единичный один, один во всем мире, один перед богом» (6, 33, 117). Человек, для которого нет ничего, кроме себя и бога, — это человек, для которого нет ничего, кроме себя самого. Он существует для бога, поскольку бог существует для него. «Я избрал Абсолют. А что такое Абсолют? Это я сам в своей вечной ценности» (7, 2, 231). Из-за густой религиозной окраски эгоцентризм не перестает быть тем, что он есть: облаченным в мистику эгоцентризмом. Движущей силой религиозной веры является «бесконечно страстная заинтересованность (личности) в своем вечном блаженстве» (6, 16, I, 49). Кьеркегоровская любовь к богу — не что иное, как маниакальная любовь к самому себе, купленная ценой презрения к жизни и к людям.

Тульstrup назвал концепцию Кьеркегора «теантропической» (богочеловеческой) (68, 316). Скорее ее следовало бы назвать «теэготической», поскольку не человечество, а Я, отчужденное от других людей, является для Кьеркегора другим концом оси «Я — бог». Ведь, согласно Кьеркегору, «каждый субъект становится для себя самого как раз противоположностью чего бы то ни было общего» (6, 16, I, 158). То, что Кьеркегор называет «религиозной этикой», обращая Я лицом к

богу, поворачивает его спиной к людям. «Все твои стремления не должны иметь совершенно никакого значения для какого-либо другого человека» (6, 16, I, 127). Ибо «высшее требование христианской этики — жить лицом к лицу с самим собой пред взором бога, никогда не заботясь о других...» (50, 171). Даже некоторых христианских исследователей его учения (Патон, Гарелик) покорила эгоистичность его «любви к богу» как «несовместимой с христианством» и «настоящей анти-тезой религии». А не раскрывает ли этот доведенный до крайних пределов фидеизм глубоко скрытую тенденцию, таящуюся в недрах каждой религии? Ведь даже религиозная проповедь любви к ближнему предусматривает любовь к самому себе, замечает по этому поводу Кьеркегор (см. 7, 122).

Но не является ли христианская этика, проповедуемая Кьеркегором, самоопровержением? Не отрицают ли в ней выводы ее собственные посылки? Ведь краеугольным камнем всего этого этического построения была дарованная богом свобода воли, а нравственным критерием — свобода выбора, нравственное самоопределение. Но свобода эта, оказывается, осуществляется под строгим, неослабным надзором, под непрестанным присмотром господина бога. Много ли остается от этого самоопределения, когда «этической категории выбора самого себя... дана религиозная окраска...» (6, 16, I, 262), когда «каждая личность находит собственно и по существу этическое лишь в самом себе, поскольку оно есть ее согласие с богом» (6, 16, I, 145)? «И что такое тогда долг? Долг — это просто выражение

воли бога» (6, 4, 64). Не парадоксальна ли свобода человека, определяющая нравственность, если она прямо пропорциональна его зависимости от бога, соответствует воле провидения? Кто же в таком случае является моральным законодателем? Я для себя, как следовало бы ожидать исходя из посылок кьеркегорианской этики? Ничуть не бывало, утверждают его *выводы*: «Здесь нет ни одного закона, который я устанавливаю себе как максимум; здесь есть лишь закон, данный мне свыше» (7, 443). В конечном счете Архимедовой точкой, с которой можно перевернуть весь мир, оказывается не Я, а то, что «должно находиться вне мира, вне границ пространства и времени» (8, 1, 21). Вот где парадокс (равнозначный абсурду, по терминологии Кьеркегора, а потому истина) «теоцентрического эгоцентризма»: быть самим собой — значит быть покорным воле божьей, а воля божья именно такова, какой ты ее выбрал по своей воле перед лицом незримого и непознаваемого бога... Таков по сути дела кьеркегорианский «категорический императив».

Учение Кьеркегора представляет собой этический нигилизм. То, что Кьеркегор называет «христианской этикой» *, на самом деле является антиэтикой, точно так же как его «диалектика», как мы видели, является антидиалектикой.

Создал ли Кьеркегор «совершенно новую этику, определяемую не отношением личности

* В отличие от других, низших, религий («религия А») Кьеркегор называет христианство, как высшую религию, «религией Б». Последней соответствует его религиозно-этическое учение.

к общей судьбе, а его отношением к парадоксу веры?» (56, 148). Этика есть система норм и оценок человека как общественного существа, а то, что предлагает Кьеркегор, не является этикой. Этическая ступень жизненного пути отрицается им столь же метафизически, абсолютно, как и эстетическая. Если Кант допускает веру в бога во имя морали как практического разума, «парадокс веры» Кьеркегора порывает с этикой, которая, по его словам, «игнорируя грех, становится «совершенно никчемной» наукой» (6, 4, 112). Его утверждение, будто, «когда мы забываем, что значит религиозно существовать, тогда мы забываем также и то, что значит человечно существовать» (6, 16, I, 244), находится в полном противоречии с действительным содержанием его заповедей. Парадигма Авраама — наглядная иллюстрация господствующей в его учении антитезы религии и морали. Если, как утверждает Кьеркегор, «этическим кульминационным пунктом всего является бессмертие, без чего этическое — лишь нравы и обычаи» (6, 16, I, 166), если человеческая жизнь на земле — только «жизнь рыбы на суше» (57, 120), то вся этическая проблематика теряет всякий смысл и значение. Старания, приложенные Кьеркегором поглотить этику религией, растворить нравственность в безнадежной надежде на вечное блаженство, невольно вскрывают то, что так тщательно скрывает религиозное мировоззрение, выступающее «оплотом морали».

Основная задача всей жизнедеятельности Кьеркегора — апология христианства, как он его понимает. «Без религии, — восклицает

он, — не может выдержать никакая эпоха» (6, 36, 5). «Его намерение с начала до конца было религиозным, т. е. рекомендация религиозного как единственного ответа на человеческую ситуацию...» (86, 24). Не религия как мораль, а религия вместо морали — такова сущность того, что он называет религиозно-этической стадией на жизненном пути. Эта стадия претендует на то, чтобы *увести* человека «по ту сторону добра и зла». Куда она его *приводит* на самом деле, мы увидим в следующей главе.

Обоснованную Юмом в «Диалогах о естественной религии» и направленную против религии мысль о том, что источником веры являются страх и страдание, Кьеркегор использовал для оправдания религии. Он солидаризируется с убеждением Фейербаха, что «христианская религия есть религия страдания» (24, 2, 94). Ссылаясь на «Сущность христианства», он обращает внимание на то, что и такой противник христианства, как Фейербах, «говорит, что религиозное (и прежде всего христианское) существование является непрерывной историей страданий» (6, 15, 490). Но Людвиг Фейербах не был знаком с литературным творчеством Кьеркегора, дающим столь яркое и убедительное подтверждение его анализа эмоциональных корней и психологической природы религиозного сознания. Религиозный фанатизм Кьеркегора с предельной выразительностью демонстрирует психологический механизм религиозной веры, безраздельно овладевшей человеческим умом и чувством. Однако острие эмоционального понимания религии направлено Кьеркегором

в сторону, противоположную той, в какую оно направлено Юмом и Фейербахом. По его словам, «Бёрне, Гейне, Фейербах... обычно очень хорошо разбираются в религии, т. е. со всей определенностью знают, что не хотят с ней иметь ничего общего» (6, 15, 482). Кьеркегор же, всю свою страсть, все литературное мастерство посвятивший доказательству того, что «быть потрясенным... это всеобщая основа всякой религиозности» (6, 36, 129), обращает доводы противников религии в ее защиту. Если человек осужден на страдание, от которого лишь смерть несет избавление, если вся жизнь — беспросветное покаяние и искупление греха, то нет у него другой надежды, иного утешения, кроме неразумной веры в бессмертие души и вечное блаженство. Психология религиозной веры используется для ее апологии. Для этого требуется не только презрение к жизни, но и презрение к *разумной* жизни, презрение к разуму, отмежевание, ограждение веры от разума. Вера во что бы то ни стало.

Наркотическая, галлюциногенная функция религиозной веры обнаруживается Кьеркегором с такой непревзойденной образностью, выразительностью и впечатляемостью, как, пожалуй, ни у одного теолога до него. О лучшем последователе, чем Кьеркегор, не мог мечтать даже Тертуллиан.

ШПИОН НА СЛУЖБЕ ГОСПОДНЕЙ

Так определил свою историческую миссию сам Кьеркегор.

Если в первой половине прошлого века Дания в теоретической области была «философской провинцией» Пруссии, то в сфере международной политики в годы наполеоновских войн она была обособлена от всей антифранцузской коалиции. Молодость Кьеркегора проходила в мрачный период царствования Фредерика VI. В стране господствовала феодальная реакция. Семилетняя война привела к сокрушительным английским нападениям на Копенгаген, превратившим столицу Дании в руины, уничтожившим весь датский флот и повлекшим за собой государственное банкротство. По Кильскому мирному договору 1814 года от Дании была отторгнута Норвегия. Капиталистическая индустриализация страны, до того еще не совершившей промышленного переворота, только началась в 20-х годах (первая железная дорога была сооружена лишь в 1847 году). В 30-х годах под влиянием революционных событий во Франции появляются зачаточные движения либе-

ральной буржуазии. Созывается совещательное сословное собрание. Вступивший на престол в 1839 году Кристиан VIII потворствовал распространению буржуазно-либеральных иллюзий. Началась разработка проекта конституционной монархии. В 1848 году вспыхнуло национально-освободительное восстание в Шлезвиг-Гольштейне, приведшее к трехлетней войне с Пруссией. Еще до заключения берлинского мирного договора новым датским королем Фредериком VII была утверждена конституция 1849 года, превратившая абсолютную монархию в конституционную. Политическое влияние Германии на Данию после революционных событий 1848 года усилилось. «Датчане, — писал Энгельс в «Новой рейнской газете» в статье «Датско-прусское перемирие», — это народ, находящийся в самой неограниченной торговой, промышленной, политической и литературной зависимости от Германии. Известно, что фактической столицей Дании является не Копенгаген, а Гамбург...» (2, 5, 420). А в письме Марксу он так характеризовал тогдашнее положение Дании: «Такой степени нравственного убожества, цеховой и сословной узости больше нигде не существует» (2, 27, 70).

Такова безотрадная историческая картина, на фоне которой родился, жил, творил и умер «единичный» философ. Поводов для горькой иронии у Кьеркегора было более чем достаточно.

«...Безо всякого сомнения, — говорит Сартр, — имеет место коренная обусловленность Кьеркегора исторической средой — его презрение к массам и его аристократизм не

оставляет никаких сомнений... в его социальном происхождении и политических позициях (например, его симпатия к абсолютной монархии), но также, хотя и замаскированно, эта обусловленность обнаруживается повсюду и явно обосновывает его этические и религиозные позиции...» Но, оговаривает Сартр, эту общую социально-историческую обусловленность «нельзя принимать за основу...» (68, 52—53). По нашему мнению, именно ее и следует принимать за основу, хотя и только за основу. Социально-исторические условия являются необходимым, хотя и недостаточным сами по себе, основанием для уяснения как происхождения, так и исторической роли его философии. Общее, конечно, не существует без особенного и единичного, но и единичное вопреки убеждению самого Кьеркегора также не существует без общего, которое служит основой, преломляющейся сквозь призму творческой индивидуальности, в данном случае — сквозь крайне изломанную психологическую призму.

Решающее значение для понимания социально-политической функции всей философии Кьеркегора имеет основная тенденция его религиозно-этической проповеди презрения к миру, пренебрежения к земной жизни, противопоставление временному страданию вечного блаженства. Кьеркегор приводит своего читателя на грань отчаяния, ставя его перед альтернативным выбором: либо безграничное страдание, либо бездумная вера; либо мирская обреченность, либо потустороннее воздаяние, третьего не дано. А такой альтернативой предопределяется не только

безразличие, но и отвращение к мирской сфере и тем самым прежде всего к социально-политической деятельности. «Неспособный постигнуть такие задачи, как будущее всего человечества, или какие бы еще ни были требования времени, я всячески сосредоточился на самом себе» (6, 15, 367). Общественное переустройство, революции, политические преобразования — нет, не сюда направлены его помыслы, не сюда устремлены его надежды и упования. «Царство мое не от мира сего»... Семилетняя война, трехлетняя война со всеми их тяготами и бедствиями — ну и что же? «Мне кажется, что даже в ужасах кровавой войны есть нечто человеческое по сравнению с этим дипломатическим покоем...» (6, 16, II, 48). Революционные движения 1830 и 1848 годов вызвали лишь его возмущение и негодование, а либеральные реформы — глубокое презрение. «В сущности, — вещает Кьеркегор, — есть только две партии, между которыми надлежит выбирать: либо — либо!... Либо послушание богу... держаться с богом против людей... либо держаться с людьми против бога... Ибо между богом и людьми идет борьба, борьба не на жизнь, а на смерть...» (7, 504—505).

По видимости, такая постановка вопроса ведет к политическому безразличию, требует аполитичности. Может показаться, что религиозное самосознание противостоит здесь всякой политической активности, интересу к политике вообще. Многочисленные высказывания Кьеркегора как будто предназначены для такого вывода. Духу времени, когда всюду царит политика, когда «все понимание лю-

дей так решительно направлено на земное, политическое, национальное» (6, 33, 154), противопоставляется святой дух, дух божий. Верующему, устремленному не ко временно-му, а к вечному, нет дела до политической возни, лишь отвлекающей внимание современников от всевышнего. Пусть конечное, относительное, преходящее не засоряет сознание верующего, «пусть поменьше заботится он о внешнем, а думает о высших благах, о душевном мире, о спасении своей души...» (6, 16, II, 216).

Кьеркегор далек от мысли основать свою политическую партию или вступить в какую-либо партию: «Быть членом партии у меня нет никакой склонности» (6, 16, II, 333). Что общего имеет политик с «вечной истиной»? «Политика на земле начинается и на земле остается» (33, 96), религия же связывает все надежды и идеалы с потусторонним миром и потому с иронией относится к политической мышине возне. «Отношение к богу — единственное, что имеет значение» (7, 305). Презрение к политике — прямой и неизбежный вывод из презрения к миру. И Кьеркегор упорно, настойчиво проповедует этот вывод. Я, или душа, поучает он в «Назидательной речи» 1844 года, обретает себя самое не через свое отношение к миру сему, не через познание, опыт, надежду и т. п. независимо от того, имеют ли они утвердительный или отрицательный характер, а через погружение в любовь к богу (см. 46, 61). И это презрение к миру политически конкретизируется: «Не бойтесь мира, нищеты, горя, болезни, нужды, превратностей и людской несправедливости...

а бойтесь себя самого, бойтесь того, что может убить веру...» (6, 26, 72). Умрите для мира, призывает он, для этого «подлого, развращенного, злополучного мира, годного лишь для мерзавцев и негодяев» (6, 34, 310). Никакой заботы о мирских делах. Ни малейшей попытки изменить мир. Ни слова, призывающего к борьбе против царящих в нем зла и несправедливости. «И так сижу я здесь. Снаружи все в движении, всех их будоражит идея национальности... А я сижу в своей тихой комнатке (скоро меня будут поносить за мое равнодушие к национальному делу); я знаю лишь одну опасность — грозящую религиозности» (цит. по: 57, 139). Бог отчуждает от мира, замыкает человека в самом себе. «Жить перед лицом бога» — ведь это не что иное, как жить наедине с самим собой. «...Я, — пишет молодой Кьеркегор, — так сказать, врос в божественное, так нераздельно привязан к нему, пусть хоть весь мир развалится» (7, 45).

Презрение к миру неминуемо перерастает в презрение к людям, к человеческому роду, к человечеству. «Бог — это как раз, говоря по-человечески, злейший враг человека, твой смертельный враг», — восклицает Кьеркегор в одном из номеров своего листка «Мгновение» (6, 34, 175). Интровертированная личность, существующая в субъективистской самоизоляции, чужда всякой социальности и общественности. Бог недоступен тому, чьи интересы и заботы сосредоточены на «идее государства, социальности, общины, общества» (6, 16, II, 254). Достигнуть единения с богом возможно, лишь презрев человеческий род,

а не приобщившись к роду. Религиозная этика асоциальна, антисоциальна. «...Чем больше этическое развитие, тем меньше остается времени для всемирно-исторического» (6, 16, I, 152). Вот размышление «этически высокоразвитой личности» по поводу эпидемии холеры: «Значение холеры состоит в том, что она поучает людей тому, что они личности, чего не делает ни война, ни другие бедствия, которые скорее их объединяют, тогда как зараза раздробляет их на личности» (цит. по: 50, 194). Можно ли после этого уверять, как это делает Коллинз (4, 191), будто взгляды Кьеркегора не индивидуалистичны и не антисоциальны?

И знать того я чувства не хочу,
Которое зовут любовью люди.
Лишь божью знаю я любовь...

А к роду вялому, тупому — лучшей
Люби, чем ненависть, и быть не может.

Эти слова ибсеновского Бранда как нельзя более созвучны настроению, вдохновляемому Кьеркегором (21, 3, 369 и 374). Его религиозный фанатизм — не что иное, как мистифицированный эгоизм, разрывающий личность и общество, закрепляющий антагонизм индивидуального и социального. «Личность — такова категория духа, духовного пробуждения, как нельзя более противная политике...» (цит. по: 51, 100).

Теософически мистифицированный эгоцентризм Кьеркегор доводит до антигуманистического кульминационного пункта.

Гуманность — вот бессильное то слово,
Что стало лозунгом для всей земли!

Пожалуй, скоро по рецепту мелких,
Ничтожных душ все люди превратятся
В апостолов гуманности! А был ли
Гуманен к Сыну сам господь Отец?
(21, 3, 392—393).

С полным основанием датский исследователь Кьеркегора В. Андерсен утверждал, что учение его — это «радикальный разрыв с гуманизмом во имя христианства» (цит. по: 55, 129). Как же иначе можно охарактеризовать позицию философа, который требует от человека «действовать не в интересах человека, а во славу Божию» («Дневник», 1852; цит. по: 6, 253), во славу того, кто является «злейшим врагом человека»?

Но так ли уж аполитична аполитичность Кьеркегора? Ведь его презрение к роду человеческому кристаллизуется в презрение к народным массам. Что может быть в этом отношении выразительнее его афоризма о евангельской заповеди любви к ближнему: «Я никогда, однако, не читал в Священном писании заповеди: люби массу...» (6, 33, 105)? Его дневники и сочинения буквально усеяны пренебрежительными, враждебными выпадами против народных масс. Жоливэ несколько не преувеличивает, говоря об «охлофобии» Кьеркегора (64, 74).

«Я, — провозглашает Кьеркегор в своем главном философском труде, — не намеревался писать книгу, говорящую от имени миллионов, миллионов и миллиардов» (6, 16, II, 332). Напротив, массы как раз и являются его политической мишенью. Кьеркегору совсем не по душе библейская поговорка: глас народа — глас Божий, и он саркастически ука-

зывает на то, что Кромвель ухитрился использовать ее в своей политической пропаганде (6, 16, II, 318). О нет, твердит он, масса отнюдь не голос правды: «Существует мировоззрение, согласно которому там, где масса, там и правда... Но есть и другое мировоззрение, согласно которому повсюду, где масса, там и неправда...» (6, 33, 99). Это второе мировоззрение — его мировоззрение, согласно которому от масс все зло, весь хаос, угрожающий нам (7, 259). Из всех видов тирании для него самый страшный — тирания масс. «Из всех тираний народоправие — самая мучительная, самая бездушная, неизбежный упадок всего великого и возвышенного... Народоправие — это подлинное изображение ада» (9, 245—247). Прошли те времена, когда борьбу приходилось вести против тиранов; в будущем все подлинные реформаторы, согласно Кьеркегору, должны ополчаться не против правительств, не против властей предрержащих, а против тиранических вождений масс (7, 504 и 267). Асоциальность Кьеркегора раскрывается как злобная антинародность.

Сказав «А», Кьеркегор говорит и «Б»: за антинародностью непосредственно следует воинствующий антидемократизм. «Демократия, — для него, — самая тираническая форма правления» (6, 16, II, 334). Аполитичный обитатель башни из слоновой кости ведет неустанную пропаганду против любых демократических движений и начинаний, даже в наиболее ограниченных либеральных проявлениях. «Свобода, равенство и братство» для Кьеркегора — лживые, фальшивые, обманчи-

вые лозунги. «Да здравствует человеческая глупость! Вот что можно назвать свободой» — гласит запись в 1848 году (7, 298). Есть только один вид свободы — внутренняя свобода, свобода воли, свобода быть самим собой. Но такая свобода несовместима с равенством. Свобода исключает равенство, она закрепляет неравенство. Реально только одно равенство — равенство перед богом, перед которым все мы равны в своем неравенстве. «Претендовать на решение проблемы равенства среди людей, оставаясь в области земного... значит обречь себя на то, чтобы не сделать ни шагу вперед: этот путь закрыт навсегда...» (5, X2, A356).

Участие народа в государственном управлении, даже парламентарное государство, основанное на избирательной системе, невыносимо для Кьеркегора. Он отвергает правительство, основанное на голосовании, на подсчетах «на кнопках» (6, 33, 128), ограниченное законодательным собранием. Он распинаяется в своей любви к простому человеку, к «низшему классу» (6, 33, 86), но заклинает против того, чтобы дать ему волю, приобщить к власти, учредить демократическую форму правления. Его страшит «четвертое сословие, т. е. все люди». «С того момента, как четвертое сословие добьется своего, станет очевидным, что светская власть невозможна» (6, 36, 205—207). Для Кьеркегора нет ничего хуже демократии. Демократия — «тираническая форма правления», «когда все хотят властвовать и, кроме того, принудить каждого участвовать в управлении...» (6, 16, II, 334—335). Единственная достойная государствен-

ная власть не от народа, а от бога. «Из всех государственных форм наилучшая — монархическая (6, 16, II, 334), абсолютная наследственная монархия».

Кьеркегор «никогда не участвовал в политических и социальных битвах, происходивших вокруг него... Он не верил в пользу неожиданных реформ и революционных восстаний. И он никогда не верил в такого рода демократию, которая состоит в том, что допускает большинство решать все вопросы... Стало быть, ясно, что он был консерватором», — такую политическую характеристику Кьеркегору дает его биограф Холенберг (58, 277). Но можно ли назвать это аполитичностью? Не была ли его «аполитичность» оборотной стороной его политического консерватизма и антидемократизма?

«Элементарная научная добросовестность не допускает отрицания крайнего политического консерватизма Кьеркегора» (27, 302), и подавляющее большинство исследователей при всем различии их оценки его воззрений сходятся в том, что «сам он был настолько консервативным, насколько это вообще возможно...» (42, 9). «Он, — по словам Ясперса, — не хотел иметь ничего общего ни с социалистами, ни с либералами, ни с какими политиками и агитаторами, предлагающими программы изменения социальных порядков» (60, 304). Да и как могло быть иначе? «Тот, кто порицает всякое вмешательство во внешнюю действительность как отречение от внутренней сущности, тот должен санкционировать существующие отношения такими, каковы они есть» (27, 302).

Впрочем, Кьеркегор совершенно не скрывал своего политического консерватизма, а широко его афишировал. В его «Дневнике» мы находим откровенное признание в том, что все его творчество «есть защита существующего, единственное, что можно делать, не попирая истины» (7, 523). Он заявляет об этом и публично: «Я никогда не был и не участвовал в оппозиции, стремящейся свергнуть правительство» (6, 33, 14—15). В период либерально-реформистских движений 30-х годов он решительно выступал против этих движений. Его статьи, опубликованные в газете «Копенгагенская летучая почта» в 1836 году, не оставляют в этом никаких сомнений.

Еще большее ожесточение вызывают у Кьеркегора революционные идеи и движения, вспыхнувшие в разных странах Европы в 1830, особенно в 1848 годах. Катастрофическим событием он считает не поражение революции, а самое ее возникновение. Ничего, кроме жестокости, насилия, варварства, он не видит в революционном восстании против жестокости, насилия и варварства существующего строя. Особенно страшит его то, что «в тот самый миг, по тому же колокольному звону, по которому буржуазия решила захватить власть, поднялось четвертое сословие» (цит. по: 76, 271).

Только такой мракобес, как Брен, противопоставляя христианство Кьеркегора безбожному гуманизму Фейербаха, приветствовавшего революцию, может заявлять, что величайшим заблуждением является утверждение о контрреволюционности и реакционности

политических убеждений Кьеркегора (см. 39, 36 и 41). А что скажет Брен по поводу следующих высказываний Кьеркегора? «Зло нашего времени — это не существующее с его многими недостатками; нет, зло нашего времени как раз в этом жестоком влечении, в этом заигрывании с реформаторскими вождениями...» (6, 27—29, 240). «Сокрушать принцев, пап — это не трудно по сравнению с борьбой против масс, против тирании равенства, против низости отсутствия духовности» (7, 343). И наконец, что может быть выразительнее такой контрреволюционной тирады: «Когда какая-нибудь мятежная натура вступает в борьбу со своим временем, она продает свою связь с богом, хотя и не за деньги» (6, 16, I, 126)?

Таково политическое нутро «аполитичности» Кьеркегора. Так раскрывается политический смысл его противопоставления вечного — будущему. Для консерватора «аполитичность», призыв к сохранению существующего, — наиболее подходящая политика. «...Несчастье нашего времени, — поучает Кьеркегор, — как в политическом, так в религиозном и во всем другом, это непослушание, это то, что не желает повиноваться» (6, 36, 5). Свое «Евангелие страдания» он заканчивает апологией смирения. А в «Дневнике» с пафосом возвещает: «Что необходимо нашему времени... это мученик, тот, кто для поучения людей повиновению сам был покорен до смерти...» (7, 287).

Ничто не страшит Кьеркегора так, как восстание масс. «Множество — это неправда» (6, 33, 89), — то и дело твердит он, нель-

зя опираться на массы, добиваться своей цели при содействии масс, приводить их в движение. Он выступает против всякой организации, объединения, кооперирования народных масс. Напротив, необходимо сделать все возможное, чтобы раздробить, расчленить массы, разложить их на «единичные». Каждый должен бороться за себя, за свое собственное спасение. В отличие от штирнеровского «я все поставил на себя и мне принадлежит весь мир» Кьеркегор все ставит на себя в своем фанатическом презрении к миру. Единство личного и общественного отвергается в обоих случаях — в одном как неприкрытый анархический индивидуализм, в другом как мистифицированный эгоцентризм. При всем своем антагонизме Кьеркегор и Макс Штирнер «встречаются здесь, — по словам Лёвита, — как антиподы Маркса» (76, 269) и, следует добавить, всякой прогрессивной идеологии вообще.

Философским обоснованием этих реакционных выводов служит у Кьеркегора его трактовка проблемы «личность и общество», принимающая у него форму проблемы: личность, общество и божество — единичное, общее и абсолютное.

В «Понятии страха» мы находим здравые и трезвые суждения Кьеркегора об определяющем влиянии общественной жизни и исторического развития на формирование личности и о нерасторжимой взаимозависимости индивидуального и социального. Мы находим здесь высказывания о том, что «весь род соучаствует в личности, а личность — в роде» (6, 11—12, 25), что «ни одна личность не

безразлична к истории рода, равно как род к каждой личности» (6, 11—12, 26). Лишь с движением вперед рода человеческого, продолжает Кьеркегор, начинается движение вперед личности и вместе с тем совершается историческое развитие. «Каждая личность,— пишет он,— берет начало в исторической связи, и естественные последствия этого сохраняют свое значение теперь, как и ранее» (6, 11—12, 73). В параграфе «Влияние исторических отношений» мы встречаем следующее утверждение о формировании личности: «Сам по себе ребенок, как в большинстве своем все дети, ни хорош, ни плох; но вот он попадает в хорошее общество и становится хорошим или в плохое общество и становится плохим. Опосредствующие влияния! Опосредствующие влияния!» (6, 11—12, 77). Ничего нового, отклоняющегося от ставших бесспорными положений, в этих высказываниях нет. Но не они определяют «климат» мировоззрения Кьеркегора. Более того, трудно понять, как они уживаются с его мировоззрением. Ибо все оно проникнуто отрицанием единства и взаимозависимости личного и общественного, индивидуального и социально-исторического. Ибо все оно требует разрыва, противопоставления, конфликта между тем и другим: либо — либо.

Против аристотелевского определения человека как *зоон политикон* (общественного животного) Кьеркегор выдвигает в качестве коренного, определяющего отличия человека от животного не его общественность, а его личностность, индивидуальность, пренебрегая тем решающим фактом, что формирование че-

ловека как личности — порождение, продукт социальности, исторического развития. Метафизическая антитеза: индивид — род не только оттесняет, но и вытесняет из его учения аристотелевское основоположение как необходимый отправной пункт для правильного понимания вопроса.

«Здесь заключается проблема, — ставит этот вопрос Кьеркегор, — которая по моему воззрению является одной из самоважнейших: как и насколько общество определяется личностями и каково отношение личности к обществу» (6, 16, I, 144). «И здесь, собственно, должно разыгаться сражение» (7, 446), — заявляет он, ринувшись в бой.

Личность и общество для Кьеркегора — ключевая проблема, решение которой является связующим звеном его этических, политических и религиозных воззрений. Причем проблема эта вопреки его настойчивым претензиям на конкретность ставится и решается вне каких бы то ни было конкретно-исторических условий, применительно ко всякому обществу, к обществу вообще. Конкретность у него — принадлежность личности как «единичного», соотносящегося не с особенным обществом, а с внеисторическим обществом как антиличностным началом.

На вопрос об отношении личности и общества Кьеркегор отвечает: личность первична, общество вторично. «Единичный, — по его словам, — является диалектически решающим, как первичный для образования общины...» (29, 69). Личность есть ось, вокруг которой вращается все человеческое. «Единичный» — это категория, «пронизывающая

время, историю, общество» (6, 33, 112). Причем первичность личности понимается не только и не столько генетически, но (и в этом для Кьеркегора суть дела) также нормативно, телеологически, аксиологически. Личность выше, значительнее, важнее рода. И в этом примате личности и ее превосходстве над обществом состоит качественное отличие человеческого существования. «Человек качественно отличается от других животных видов... тем, что личность, единичный, выше рода» (6, 24—25, 122).

Вся история, согласно Кьеркегору, есть история борьбы между личностью и обществом, индивидом и родом, находящимися в непрестанном антагонизме. Личность должна восстать против подавляющего ее общества, свергнуть власть рода, обрести независимость от гнета истории. В поле зрения Кьеркегора нет такой исторической возможности, когда развитие личности соответствует интересам общества и развитие это осуществляется на основе общественной деятельности личности. Исходя из постулата непреодолимого антагонизма, Кьеркегор выдвигает в качестве основной задачи — «возвыситься над множеством». «Становление субъективности — высшая задача, стоящая перед человеком...» (6, 16, I, 149).

Поскольку общество есть не что иное, как множество, совокупность личностей, «масса», «публика», антагонизм индивидуального и социального принимает форму конфликта «единичного» и «массы». «Если множество есть зло, грозящий нам хаос, то спасение лишь в одном: стать единичным...» (6, 33,

64). И Кьеркегор призывает: «...прочь от публики к единичному» (6, 33, 9). А так как общественная деятельность, политическая борьба публичны, отсюда следует неизбежный вывод об отказе от участия в социальной борьбе, политических реформах и исторических преобразованиях. «Ложный путь пролегал вот прямо перед нами, — писал он в 1849 году, — реформировать, стремиться пробудить весь мир, вместо того чтобы пробудить себя самого...» (7, 396). «Личность есть категория духа, духовного развития, как только можно противостоящая политике» (6, 33, 115). Но, как мы уяснили, такое «отрицание» политики есть форма политического консерватизма, способствующая сохранению существующего порядка вещей.

Утверждая, что «в датском королевстве безусловно не живет ни один человек, обладающий таким чувством индивидуальности, каким обладаю я» (7, 624), Кьеркегор пытается при этом отмежеваться от эгоизма, разграничить «единичного» и «единственного». «Для меня каждый человек безусловно имел бесконечную ценность» — гласит другая его запись в «Дневнике» (7, 624). Но абсолютная «единичность», отсутствие каких-бы то ни было объединяющих людей общих социальных интересов, проповедуемые Кьеркегором, человеческое разобщение, будь оно реально осуществимым, разве не привели бы они неизбежно к *bellum omnium contra omnes*, к борьбе всех против всех, к индивидуалистической анархии, к деградирующему социальному распаду? Все дело в том, что человек, для которого все другие люди имеют

бесконечную ценность, не может не заботиться о социальном строе, определяющем судьбы человечества. Без этого гуманистические заветы остаются пустыми словами, теми «благими намерениями», которыми вымощена дорога в ад (не тот потусторонний ад, которым запугивают безбожников, а посюсторонний, который и поныне царит на большей части земного шара).

При таком подходе к отношению личности и общества единство, сплоченность, любой вид общественной организации подвергаются осуждению как противоречащие «единичности» и ограничивающие ее. Всякая социальная организованность независимо от преследуемых ею целей отождествляется с обезличивающей стадностью. На первый план в отношении к другим людям выдвигается стремление стать не таким, как все, не обычным. Коллективности с ее «дьявольским принципом нивелирования» (6, 17, 114) противопоставляется разобщение и дезорганизация. Приобщение каждой отдельной личности к достижениям культуры, овладение ею историческими достижениями цивилизации расцениваются Кьеркегором не как рычаги прогресса, способствующие развитию личности, ее восхождению на высшую ступень, а как обезличивающие факторы. «...Культура, — по его словам, — делает людей незначительными, она совершенствует их как экземпляры, но лишает индивидуальности...» (7, 592), превращает большинство людей в «притупившиеся Я» (7, 628), в «дрессированных обезьян» (9, II, 149).

Человечность Кьеркегор трактует не со-

циально, не гуманистично, а антисоциально, индивидуалистично. Идеалу социальной гармонии противопоставляется монадическое расщепление. Единичное рассматривается не диалектически как грань общего, а антиномически как его альтернатива. Всякое единомыслие и сотрудничество представляются в кривом зеркале Кьеркегора как обезличка. При этом «людьми становятся благодаря тому, что обезьяничают другим... Не отличается от других — стало быть, это человек» (7, 407). Нет ничего более чуждого воззрениям Кьеркегора, чем мысль о расцвете личности как функции коллективного творчества, участия в коллективных начинаниях и свершениях, духовного взаимообогащения в процессе социального сотрудничества и товарищеской взаимопомощи. Коллектив немислим для него как содружество личностей, как единство многообразия в труде, в исканиях, в борьбе за общее дело.

Если по отношению к существовавшему социально-политическому строю «аполитичность» Кьеркегора, как мы видели, есть не что иное, как самый косный консерватизм, то в отношении к социалистическому движению, возникшему в его время, проповедник культа «Единичного» непримиримо враждебен. «В бурный период появления новых ферментов социализма и первых великих рабочих революций он оставался поразительно чуждым проблемам, вставшим перед обществом в процессе технического и политического развития» (49, 179). Более того, проблемы эти были не только чужды Кьеркегору, но отпугивали его, вызывая в нем «страх и трепет»,

хотя и совершенно отличный от проповедуемого им страха за первородный грех.

Вышедшее в 1846 году кьеркегоровское «Литературное сообщение» не оставляет никаких сомнений в его нетерпимости и ненависти к молодому социалистическому рабочему движению. Сравнивая великое с малым, Лёвит называет это произведение датского философа «антикоммунистическим манифестом» (76, 130). Вот что мы читаем в этом творении «Единичного»: «Мы как нельзя дальше от того, будто идея общества, коллектива* станет спасением нашего времени... Принцип ассоциации (который может иметь значение самое большее по отношению к материальным интересам) является в наше время не положительным, а отрицательным; это — уловка, отуманивание, обман чувств...» (6, 17, 113). Единение множества, усиливая индивидов, морально их ослабляет. Для Кьеркегора социализм — не высвобождение личности, открывающее перед ним широкие горизонты всестороннего прогресса, а ловушка для закабаления личности. «В самый разгар европейского кризиса 1848 года Кьеркегор объявляет себя решительным антиреволюционером и антидемократом» (51, 96). Поверяя свои страхи «Дневнику», он пишет: «Из всех тираний тирания равенства самая опасная... Больше всего ведет к тирании коммунизм...» (8, 215). Иначе и не мог думать человек, для которого народ, народные массы — пугало, а собственное превосходство — икона.

* В переводе Т. Хеккера (Innsbruck, 1914): «идея социализма».

Вот какими мрачными красками рисует антигуманистическое по существу своему изображение Кьеркегора призрак, бродящий по Европе, — призрак коммунизма: «Коммунизм скажет: вот так на свете правильно; не должно вообще быть никакого различия между человеком и человеком; богатство, искусство, наука, правительство и т. д. и т. п. есть зло; все люди должны быть равными, как рабочие на фабрике, как поденщики; они должны быть одинаково одеты и есть одну и ту же пищу, приготовленную в огромном котле, по тому же удару колокола, в одном и том же количестве и т. д. и т. п.» (6, 36, 208). Не правда ли, эта сокрушительная критика коммунизма вполне достойна пера «глубокого мыслителя» и «тонкого знатока» человеческого существования? Впрочем, она ничем не уступает последующим «антикоммунистическим манифестам» нашего времени.

Политические убеждения Кьеркегора не были основаны на сколько-нибудь серьезном изучении истории человечества и рациональном познании закономерностей и движущих сил общественного развития. Он руководствовался исключительно эмоциональными антидемократическими побуждениями, неотделимыми от его религиозных воззрений. «В истории Кьеркегор не много понимал, — характеризует его копенгагенский теолог С. Хольм, — как в методологическом, так и в культурно-социологическом смысле» (59, 6). Такого же мнения по праву придерживается и Г. Блекхем: у Кьеркегора «отсутствовали интерес к адекватному анализу и понимание социальной ситуации...» (35, 21). «Мо-

жет ли служить исторический исходный пункт отправным для вечного сознания? Как может такой исходный пункт представлять нечто большее, чем исторический интерес? Можно ли обосновать вечное блаженство на историческом познании?» — риторически вопрошает Кьеркегор в эпиграфе к своим «Философским крохам» (6, 10). Он не только не стремится к постижению объективных законов истории, но при своей трактовке свободы воли и вторичности социального по отношению к индивидуальному требует отказа от исторической объективности, считая ее совершенно недопустимой. «Если для Кьеркегора, — правильно замечает по этому поводу Х. Радемахер, — было уже нехристианским при рассмотрении природы теряться в подходе к ней как к миру объектов, обладающему самостоятельной реальностью, то уж заведомо нехристиански-языческим было бы принимать за объект еще и историю» (88, 116). Философский фидеизм не терпит научной объективности вообще, научного понимания истории в особенности. Между ними лежит непроходимая пропасть. Сфера экзистенции, арена человеческой деятельности, неподвластна объективной закономерности и непостижима для научного познания. А ведь все это писалось в те самые годы, когда окончательно сложилось подлинно научное, материалистическое понимание истории. Впрочем, Кьеркегору ничего не было известно о теоретических достижениях и основанной на них революционной практике создателей марксизма. Нетрудно представить, какую злобу и негодование вызвало бы его знакомство с их «чудовищным», «дьяволь-

ским», с его точки зрения, учением. Неотомист Дж. Коллинз, сопоставляя критику гегелевского учения о государстве Кьеркегором и Марксом, замечает, что два марксистских положения были бы неприемлемы для Кьеркегора. Во-первых, утверждение, что «социально-экономическое благоденствие является абсолютным интересом человека» и, во-вторых, что государство «должно быть в свое время использовано как инструмент для обеспечения триумфа бесклассового общества» (41, 186). Не говоря уже о том, что для основоположников научного коммунизма экономическое благоденствие вовсе не является конечной самоцелью революционного преобразования мира, а лишь необходимым средством и непременным условием совершенствования человеческого бытия и сознания, едва ли Коллинзу удалось бы назвать хотя бы одно положение марксистского учения о происхождении, сущности, формах и функциях государства, которое было бы приемлемым для Кьеркегора. Взгляды их просто несоизмеримы.

В противовес единению и политической организации передовых людей в борьбе за жизненные интересы народных масс, требующих коренного преобразования существующего общества, Кьеркегор призывал к единению изолированной личности с богом. «Я борюсь за вечность, заботаюсь о спасении моей души» (6, 34, 305). «Спасение» для христианского вероучения индивидуалистично, потусторонне, иррационалистично. Оно не требует ни социальной борьбы, ни сплочения единомышленников; не направлено на земные бла-

га; не нуждается ни в каком теоретическом обосновании. Человеческое достоинство определяется не общественными заслугами, не вкладом в развитие материальной и духовной культуры, не социально значимыми достижениями, а отрешением от всего бренного, исторического, умением «осложнять жизнь и отягощать бремя» (7, 366) во искупление греха и в устремлении к вечному блаженству. «Ибо величие человека, — по словам Кьеркегора, — зависит единственно и исключительно от энергии его собственного отношения к богу... Поистине велик он не в момент блестящего проявления вовне... а в тот момент, когда он благодаря самому себе и перед самим собой погружается в глубину сознания своей греховности» (6, 11—12, 113). Курс религиозной этики не в самоутверждении личности в ее единстве с общественным, а в ее разрыве с общим во имя единства с абсолютным, божественным. «Единичный выше всеобщего, единичный... определяет свое отношение к общему через свое отношение к абсолютному, а не свое отношение к абсолютному через свое отношение к общему» (6, 4, 76).

Таков политический эквивалент кьеркегоровского фидеизма. Мистическая иллюзия непроницаемым туманом застилает социальную действительность. Трудно найти более яркую иллюстрацию к ленинским словам: «Идея бога всегда усыпляла и притупляла социальные чувства», подменяя живое мертвечиной, будучи всегда идеей рабства (худшего, безысходного рабства). Никогда идея бога не «связывала личность с обществом», а всегда связывала угнетенные классы верой

в божественность угнетателей» (3, 48, 232). Эти слова как бы направлены прямо против Кьеркегора, фидеизм которого явно перерастает в политический консерватизм, равнодушный к реальным судьбам общественного бытия, определяющего человеческое существование.

* * *

*

Последний год жизни Кьеркегора — это год его бунта, мятежа, восстания. Он всегда, по самой природе своей, был беспокойным, неуравновешенным, взвинченным, мятущимся. Мятущимся, но не мятежным. А теперь этот закоренелый политический консерватор восстал, возмутив спокойствие, подняв бурю «в этой проституированной резиденции мещанства, моем милом Копенгагене» (7, 343). Непосредственным поводом для восстания послужила кончина в 1854 году главы датской протестантской церкви епископа Мюнстера, друга и духовного наставника Кьеркегора-отца. Пока Мюнстер был жив, Кьеркегор сдерживал себя, но, когда его преемник епископ Мартенсен выступил с восторженной апологией своего предшественника как «свидетеля Христа», Кьеркегор взбунтовался и открыл огонь. Он один, «единичный», восстал против самой могущественной духовной силы своего времени, безраздельно владевшей умами и сердцами его сограждан, восстал против господствующей церкви. «Рядом статей в этой газете («Отечество». — Б. Б.) я открыл теперь, говоря военным языком, живой огонь, выступив против официального христианства

и тем самым против духовенства в нашей стране» (6, 34, 64). За полгода на страницах газеты была опубликована 21 воинственная антиклерикальная статья Кьеркегора, а с 24 мая 1855 года начал выходить в свет собственный листок, издаваемый Кьеркегором на последние оставшиеся от отцовского наследства деньги, «Мгновение», всецело посвященный начатой им в «Отечестве» кампании.

Мюнстер со всей его деятельностью, воплощенной в датской протестантской клерикальной системе, был не только поводом, но и предлогом для стремительной атаки Кьеркегора на существующую христианскую церковь. Своей беспощадной критикой Мюнстера и его дела он осуждал весь уклад, весь строй, всю практику церковной жизни как в датском королевстве, так и за его пределами. О самом столь восхваляемом и превозносимом церковниками Мюнстере Кьеркегор отзывался как о «ядовитом растении», а о его деятельности как о распространяемой им «чудовищной коррупции» (6, 35, 269). Но критика эта далеко выходила за местные рамки, не замыкаясь в критике Мюнстера как локального явления.

Как же мог ненавистник революций и хулигатель реформ, приверженец абсолютной монархии, трижды удостоившийся личной аудиенции у Кристиана VIII, как мог он восстать против главной идеологической опоры существующего строя, против религиозных установлений, против закрепленных веками традиций христианской церкви? Как мог этот ревнитель веры, энтузиаст христианства под-

нять бунт против священнослужителей, трубадуров царства божьего?

Он восстал именно потому, что был фанатиком христианства, «рыцарем веры». Восстал против церкви во имя христианства, убежденный в том, что «то, что проповедуется в мире под названием христианства, собственно говоря, не является христианством...» (6, 33, 144).

«О, Лютер выдвинул девяносто пять тезисов... Есть же только один тезис...» (6, 34, 42). То, что церковники выдают за христианство, — это не христианство Нового завета, не настоящая вера Христова, а «карикатура на подлинное христианство или невероятный агрегат заблуждения и иллюзий и т. п...» (6, 33, 76), «чудовищный обман чувств», фальсификация и деморализация религиозной веры «так называемой церковью» (7, 620). Что общего у этого «христианизма» (Christenheit) с «настоящим христианством» (Christentum)? «Христианизм — это прогнившее христианство; а так называемый христианский мир — не что иное, как отречение от христианства» (6, 34, 44). Из поколения в поколение христианство перерождалось и в конце концов выродилось до того, что превратилось в собственную противоположность: именуемое «христианским» общество стало «обществом нехристей» (6, 34, 239).

Критика Кьеркегором существующей церкви беспощадна. Язвительной насмешке подвергает он церковные обряды и богослужения. Обряд крещения — насмешка над христианством. Ведь ребенок не может еще быть христианином. Конфирмация и посвящение —

«христианское комедийное представление, если не что-либо худшее» (6, 34, 239). Брачные церемонии — издевательство над христианством; настоящий христианин вообще не должен вступать в брак (при этом Кьеркегор несколько не тревожит, что идеал безбрачия обрекает человеческий род на вымирание). Церковные проповеди — сплошное лицемерие. «Разница между театром и церковью в том, что театр честно и правдиво признает, что он есть; церковь же в отличие от театра лживо пытается всячески скрыть, что она есть» (6, 34, 218). То и дело Кьеркегор повторяет, что все церковные обряды, вся церковная служба «принимает бога за дурака» (6, 34, 29).

Пасторы, священники, епископы? Да ведь это просто-напросто не что иное, как профессия, «такой же заработок, как всякий иной заработок в обществе...» (6, 34, 31). Кьеркегор призывает к ликвидации пасторов ради торжества христианства. Это не только лицемеры, но и вымогатели, карьеристы, наживающиеся на своем лицемерии. «Глядя на пастора, неизбежно приходишь к выводу: христианство еще не есть истина, а истина — это выгода» (6, 34, 315). Девятый номер «Мгновения», последний вышедший в свет при жизни Кьеркегора, содержит статью «О том, что пасторы — людоеды, притом гнуснейшим образом». «Каннибал, — поясняет Кьеркегор, — это дикарь, «пастор» — обученный, образованный человек, что делает его подлость еще возмутительнее. Его людоедство продумано, хитро налажено...» (6, 34, 313). Увидя священника, призывает

Кьеркегор, бегите от него (6, 34, 335), от этого «запрятанного в длиннополюю рясу символа нелепости» (6, 34, 184).

Нет ничего удивительного, что эти ожесточенные выпады против церкви вызвали не только бешеный гнев копенгагенских церковников, но и всеобщее негодование обитателей «проституированной резиденции мещанства». Христианство — не гегельянство, проникшее в умы очень тонкой прослойки верхушки датской интеллигенции, а с детских лет внедренная в сознание всего населения непререкаемая, непреложная традиция всякого «порядочного человека». «Мгновение» вызвало бурю возмущения и презрения к отступнику, оскорбляющему закоренелые чувства верующих, всех крещеных, богомольных прихожан, всей паствы Мюнстера и Мартенсена. А еще богослов, магистр теологии! Дьявольское отродье, осмелившееся публично провозгласить: «Я предпочитаю играть в карты, пьянствовать, развратничать, красть, убивать участию в деятельности, принимающей бога за дурака» (6, 34, 27).

Критика Кьеркегором существующей церкви при всей ее суровости и воинственности никоим образом не была антирелигиозной критикой вообще, критикой христианской религии в частности. Это — критика христианской действительности, такой, какова она есть под углом зрения того, какой она должна была бы быть, неукоснительно следуя заветам Евангелия. Когда католический комментатор Кьеркегора риторически вопрошает: «Да является ли Кьеркегор действительно христианином?» (64, 237), он упускает из ви-

ду, что датский мыслитель — не вероотступник, а ревнитель христианских идеалов, обличающий формализм, лицемерие, ханжество как церковников, так и богомольных мирян, выдающих себя за блюстителей веры Христовой, в то же время нарушая, извращая, предавая ее на каждом шагу всем своим образом жизни. По словам К. Ясперса, «он видел в своем времени, с радикализмом, едва ли свойственным тогда еще кому-либо, распад западноевропейской субстанции. Поскольку «сущее» стало ложью, он восстал против сущего, видя себя предназначенным богом стать жертвой времени и предлагая себя в жертву» (60, 316—317). Он восстал против умаления, смягчения церковью строгого христианства, против ее приспособленчества к мирским запросам и требованиям. Его основное обвинение гласило: «Сущее — это явная измена христианству Нового завета... это попытка, направленная к тому, чтобы принять бога за дурака» (6, 34, 26).

Читая кьеркегоровские изобличения церковников и церковной практики, по резкости своей несколько не уступающие изобличениям Гольбаха и Фейербаха, не следует забывать о коренной противоположности движущих сил и направленности тех и других. Филиппики Кьеркегора отнюдь не нацелены против христианских верований. Протестантизм, отвергнув канонизацию святых и мучеников, утвердил канонизацию обывателей, мещан (см. 7, 354)*. Существующая церковь не бо-

* Приводя эти высказывания Кьеркегора, Жоливе толкует их как критику протестантизма, прене-

рется за их превращение в христиан, а, осеня их крестным знаменем, благословляет их такими, каковы они есть. Церковники владеют христианством, а не христианство владеет ими — вот в чем, по мнению Кьеркегора, корень зла.

Как мог ужиться политический консерватизм Кьеркегора с его религиозным бунтарством? А они не только уживались, но и сочувствовали, дополняя один другого. «Единственный тезис» Кьеркегора — «Христианства больше нет!», «Это не христианство!», раскрытием и пропагандой которого была вся его литературная деятельность в «Отечестве» и «Мгновении», не случайно был провозглашен в 1848 году. В год революционного движения, всколыхнувшего Европу, Кьеркегор призвал к возрождению первоначального христианства. То был одинокий клич, глас вопиющего в пустыне. То была несбыточная христианская утопия. «Скачок», который призывал Кьеркегор совершить каждого «единичного» в решающее «мгновение», был устремлен в далекое прошлое, к невозвратным временам раннего христианства. Бунтарское «новаторство» Кьеркегора звало к воскрешению формы сознания эпохи распада античного рабовладельческого общества. Это было «новаторство», обращенное в прошлое, к старинным традициям, давным-давно изжитым в ходе истории христианства, перемолотым на мельницах феодализма и капитализма. То,

брегая тем, что обличения Кьеркегором ханжества, обрядности и коррупции церковной иерархии в еще гораздо большей степени применимы к католической церкви.

за что со все возрастающей страстью боролся Кьеркегор до последнего смертного часа, была реакционная утопия: «Назад к христианству!» (6, 33, 74). «Откинуть 1800 лет, как будто бы их вовсе и не было» (цит. по: 88, 90).

Утопия возврата к первоначальному христианству была далеко не нова. Но если у «богемских братьев», у гуситов она носила прогрессивный, подлинно демократический характер, выражая окутанные в религиозную оболочку сокровенные чаяния угнетенных народных масс, то у Кьеркегора в годы буржуазно-демократических революций та же утопия приобретала совершенно иное звучание, лишаясь своего демократического и прогрессивного характера. Ведь в глазах Кьеркегора уравнилельный коммунизм гуситов выглядел бы как все то же противное ему покушение на права и свободы «единичного», которое он свирепо осуждал как неизбежную принадлежность всякой демократической организации.

Сказанному о реакционной сущности христианской утопии Кьеркегора несколько не противоречит выдвинутое им прогрессивно звучащее требование отделения церкви от государства, направленное против тысячи пасторов, превратившихся в тысячу чиновников, получающих тысячу жалований. Но к этому требованию Кьеркегора побуждала не забота о свободе совести, о религиозной терпимости, не оппозиция против освящения государственной власти, а все то же фанатическое отрешение от земных, социальных интересов, все та же его первая заповедь — «умереть

для мира». Политический консерватизм и фанатический христианский утопизм не только не противоречили один другому, но дополняли друг друга. Воздавая богу богово, Кьеркегор воздавал кесарю кесарево. Отделение церкви от государства совпадало у него с незыблемостью и неприкосновенностью существующих социально-политических установлений. Если для молодого Гегеля отделение церкви от государства — одно из условий успешной борьбы против религиозной ортодоксии *, то для Кьеркегора это одно из условий реставрации правоверного христианства.

Объективно политический смысл всего антицерковного бунта, поднятого Кьеркегором, заключался в *переключении* от политических интересов к чисто религиозному самоуглублению, в повороте от социальных реформ и социальной борьбы к церковным реформам, направленным на отвлечение от реальных жизненных интересов. Рассматриваемая в политическом плане христианская утопия Кьеркегора — патетический религиозный искейпизм — фанатический призыв к бегству от злобы дня в мистическую даль религиозных иллюзий. По словам самого Кьеркегора, «религиозное—это осененное вечностью воспроизведение прекраснейших грез политики» (6, 33, 97). Пусть на земле все остается, как есть. Лучшее — это неземное. «Церковь

* «Религия и политика были за одно,— писал в 1795 году Гегель своему тогдашнему другу Шеллингу.—Первая учила тому, что имел в виду деспотизм: презрению к человеческому роду...» (цит. по: 25, 1, 33).

должна, в сущности, представлять грядущее, государство же, напротив, непреходящее. Вот почему так опасно, когда государство и церковь срастаются, как сиамские братья, и отождествляются» (8, 3, 165).

Христианская утопия Кьеркегора — это столь же несбыточный, сколь и реакционный идеал анархического сосуществования поглощенных собой «единичных», страдающих каждый по-своему, во искупление греха Адама и Евы, в трепетном наркотическом устремлении к потустороннему, бесплотному, вечному блаженству в лучезарном царстве небесном. Блажен кто верует рассудку вопреки, наперекор стихиям!

ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ

Кьеркегор остался верен самому себе. Он отказался принять причастие из рук священника. Не хотел он от прогнившей церкви получать пропуск в царство небесное. Осужденный клерикалами, «датский Сократ» испил чашу цикуты обывательского гнева. Его сограждане успокоились — не стало смутяна, нарушителя спокойствия. Но вместе с физическим существованием, казалось, кончилось и его историческое существование. Не скоро вышел в свет десятый номер «Мгновения». Четверть века прошло до опубликования его «Дневника». Никакого влияния не оказали его сочинения и назидательные речи на соотечественников. А за пределами Дании он оставался совершенно неизвестным. Ничего не знали ни о его существовании, ни о его трудах так зорко следившие за враждебной революционному социалистическому движению идеологией основоположники марксизма. Не случайно оставалось его учение неизвестным и для великого их продолжателя: у Кьеркегора не осталось приверженцев ни в самой Дании, ни тем более за ее пределами.

История философии предала его забвению. В пространном и обстоятельном биографическом словаре философов, составленном Л. Ноаком (1879), нет даже упоминания о Кьеркегоре.

Но, как известно, и книги имеют свою судьбу. Если первые немецкие переводы работ Кьеркегора — «Необходима самокритика современности» (1869), «Обучение христианству» (1878) — остались незамеченными, то в начале нашего века положение изменилось. Протестантские теологи первыми «открыли» Кьеркегора. Шремпф, Хеккер, Бруннер, Барт, Бультман «приняли на вооружение» его фидеизм. С 1909 года начинает выходить в свет первое немецкое издание Собрания сочинений Кьеркегора. Немецкий язык открыл доступ к нему западноевропейским философам. Но настоящее воскресение Кьеркегора из мертвых произошло в годы первой мировой войны. «Лишь с первой мировой войны, — свидетельствует К. Ясперс, — умерший в 1855 году датский мыслитель и поэт стал по-настоящему известен в Германии и сделался основой современного философствования» (60, 498). «И не случайно, — замечает по этому поводу А. Паульсен, — что лишь после первой мировой войны он был, по сути дела, впервые открыт, и притом в Германии, и это открытие, собственно говоря, повлекло за собой духовный поворот послевоенного времени» (85, 440). Да, это «открытие» не было случайным. Не случайным было и то, что в послевоенный период Кьеркегор сделался подлинным философским кумиром немецких, а затем и французских идеалистов. «Филосо-

фия без Кьеркегора кажется мне в наше время невозможной», — заявил Ясперс (62, 2, XX). Интерес к нему настолько возрос, что некоторые философы, теологи, поэты (например, Э. М. Рильке) принялись ради приобщения к идеям Кьеркегора за изучение датского языка. Копенгаген становится Вифлеемом экзистенциализма.

В буржуазной философии с первой четверти нашего века начался так называемый кьеркегорианский ренессанс. По словам одного из его наиболее влиятельных последователей, Кьеркегор был «одним из тех петухов, чей голос из близи и из дали как бы предвещает нам приближение действительно наступившего теперь нового дня» (33, 98). Сбылось предвидение самого Кьеркегора, писавшего в своем «Дневнике»: «Когда над каким-либо поколением начинает нависать непогода, тогда обнаруживаются личности, подобные мне» (цит. по: 85, 291).

Влияние кьеркегорианства на буржуазную идеологию не только не ослабевало во второй четверти двадцатого столетия, на подступах империализма ко второй мировой войне, но усиливалось и расширяло сферу своего влияния. К протестантским теологам примкнули и отдельные католические философы (как Г. Марсель), число которых все возрастало. Учение Кьеркегора проложило путь и в некоторые заокеанские круги (первоначально через посредство протестантских теологов Тиллиха, Нибура, Лоури). «Его имя практически было неведомо в нашей стране (в США. — Б. Б.), — пишет Коллинз, — до конца тридцатых годов, хотя кьеркегорианский ренессанс

был в полном разгаре в Европе в течение предшествующей четверти века» (41, VII). Наконец, голос Кьеркегора раздался и по другую сторону океана: в Японии с 1950 года выходит в свет перевод его Собрания сочинений. В Копенгагене в 1948 году создается центр международного «Кьеркегорианского общества», издающего специальный журнал «Кьеркегориана». Переводы произведений Кьеркегора и литература о нем растут из года в год. За одно только пятилетие 1961—1965 годов в разных странах вышло более трехсот работ о его жизни и учении. Ему посвящаются специальные национальные и международные симпозиумы.

В сущности нельзя говорить ни о каком «ренессансе» философии Кьеркегора, поскольку у нее не было никакой «первой молодости». «Его век не понял его» (58, 293). В наш же век учение Кьеркегора впервые обрело звучание и влияние. «Открытие Кьеркегора было ответом на определенную социально-психологическую ситуацию, сложившуюся в наше время» (67, 263). Л. Кригер прав, говоря, что «жизненность его идей принадлежит скорее двадцатому столетию, чем его собственному» (72, 241).

Наш интерес к Кьеркегору объясняется вовсе не простым любопытством. Этот интерес обусловлен и оправдан тем неоспоримым фактом, что, казалось бы, мертворожденное учение ожило, приобрело большое влияние в духовной жизни современного буржуазного мира, стало действенной идеологической силой, далеко вышедшей за рамки академических кругов, проникшей из философии и тео-

логии в художественную литературу, поэзию, драматургию, наложившей отпечаток и на некоторые политические доктрины. Нельзя, конечно, согласиться с тем, что «если Кьеркегор ничего не значил для духовной истории девятнадцатого века, то, наоборот, в его творчестве, как в ядре, сосредоточилась и сгустилась вся проблематика нашего века» (42, 7). Явным преувеличением является также и то, будто «сегодня, более чем через сто лет после своей смерти... он является одним из наиболее значительных, если не самым значительным, из философов нашего времени» (90, 55). Но все же удельный вес кьеркегорианства в идеалистическом лагере современной философии весьма значителен и влияние его не допускает игнорирования и пренебрежения. Нельзя отрицать, что в какой-то мере «творения Кьеркегора являются сегодня живой и активной духовной силой» (56, 156), что «мир в данный момент интересуется Кьеркегором, как никогда ранее», и что «семена, посеянные им столетие тому назад, ныне начинают произрастать» (58, 294).

В чем же секрет «второго пришествия» Кьеркегора? Вообще говоря, история знает немало не признанных при жизни, непонятых, неоцененных мыслителей, первооткрывателей, предвестников. Немало научных открытий, технических изобретений было сделано задолго до того, как производительные силы достигли такого уровня, когда забытые прежние догадки и домыслы воплощались в жизнь. Немало, однако, знает история и таких заблуждений, иллюзий, измышлений, которые на долгие годы, иногда на целые века, после

своего порождения становились тормозом общественного прогресса, духовным оружием реакционных сил. Немало таких неореставраций испытало и испытывает человечество. Общеизвестный пример — неосхоластика. Один из таких примеров представляет и духовное наследие Сёрена Кьеркегора. Его болезненная психика, уязвленное сознание, ущербная мысль родили в копенгагенском захолустье идеи, чувства, побуждения, которые пришлось как нельзя более по вкусу, по душе людям другого века, которые отвечали настроениям и стремлениям людей, живших не только в других странах, но и в иных социальных условиях — в условиях всеобщего кризиса капиталистической системы.

Потеряв всякое чувство меры, нынешние апологеты и поклонники Кьеркегора превозносят и восхваляют его как мыслителя, «религиозная философия которого... имеет для будущего такое же значение, какое «Органон» Аристотеля имел для истории логики» (34, 69); как философа, «принадлежащего навеки и всему человечеству так же прочно, как Платон и Аристотель, Спиноза, Юм, Кант и Гегель» (Д. Ф. Свенсон в предисловии к английскому переводу Гейсмара: 45, XVII). Знаменосцы экзистенциализма твердят о «коперниканском перевороте» в философии, совершенном в Копенгагене в первой половине прошлого века, покончившем с «птолемеевскими» системами классической немецкой философии * и положившем начало новой эры

* Скорее наоборот: разве кьеркегоровская Вселенная не вращается вокруг человека, притом еди-

в истории философии, совершенно новому роду философствования...

Ни так называемая диалектическая (1) теология, ни экзистенциализм, основным теоретическим источником которых является учение Кьеркегора, не образуют единого, однородного направления, и ни один из их вариантов не представляет собой безоговорочного, ортодоксального воспроизведения этого учения. «Мы встречаемся со многими, соперничающими между собой интерпретациями точки зрения Кьеркегора, каждая из которых выдает себя за аутентичную версию» (41, 179). А некоторые из философских течений, исходящие из его основоположений, и не считают себя его последователями, существенно расходясь с его выводами. Уже первые примкнувшие к нему протестантские теологи в Германии в конечном счете разошлись с ним: Хеккер перешел в католичество, а Шремпф отрекся от религии. Проповедники «диалектической теологии» также не просто повторяют Кьеркегора, а ревизуют его (пожалуй, ближе всего к учению Кьеркегора теология Гогартена). Что касается экзистенциалистских философов, то для них характерно, что они всячески подчеркивают не общую всем им кьеркегорианскую тенденцию, а размежевывающие их расхождения. Некоторые лидеры экзистенциализма отрицают даже применение к их учениям такого наименования. К. Ясперс, характеризуя Кьеркего-

ничного? Разве не является она эгоцентрической, а не социоцентрической, притом «мгновенной», а не исторической (как у Канта—Лапласа)?

ра, писал: «...Великое заблуждение, развитое в широком масштабе, очевидно раз и навсегда настолько, чтобы оно больше не повторялось. Поскольку он это сделал, последующие (философы) могут на нем учиться тому, чего им теперь явно следует избегать» (60, 276). Эта совершенно правильная по существу мысль не претворяется, однако, в жизнь никем из экзистенциалистов, в том числе и самим Ясперсом.

Но при всем своем разнообразии, при всей своей взаимной полемике и даже при всем различии отношения к религии (одни — протестанты, другие — католики (Г. Марсель), третьи — иудаисты (М. Бубер), четвертые — атеисты (Ж.-П. Сартр), пятые (М. Хайдеггер) занимают уклончивую позицию *) все их учения глубоко проникнуты вытекающей прямо от Кьеркегора как первоисточника струей — иррационализмом. «Философия наших дней расщепилась на чисто научное исследование с ограниченными объектами и на философию жизни, посвященную ключевым проблемам существования и не выдвигающую поэтому никаких притязаний на научность в строгом смысле этого слова... Кьеркегор — родоначальник всех экзистенциалистских мыслителей» (89, 158). Исключая из поля зрения философии все не относящееся к «существованию» в том специфическом, антропологическом смысле, который

* Не меньше разногласия экзистенциалистов и по политическим вопросам: от пресмыкательства перед гитлеризмом Хайдеггера, через половинчатость Ясперса — одновременно антифашиста и антикоммуниста — до ультралевого бунтарства.

получил этот термин у экзистенциалистов, представители философии существования вместе с тем отвергают применение научных, рациональных методов познания в философии и логических, псевдорациональных методов и доказательств в теологии. Сказанное в равной мере относится и к атеистическому экзистенциализму, и к «диалектической теологии». Обе эти школы, хотя и по-разному, бравируют «диалектикой», которая, как и у самого Кьеркегора, служит своеобразной маскировкой иррационализма, «мифической путеводной звездой», по удачному выражению Адорно (27, 107).

Впрочем, в этом отношении у экзистенциалистов были предшественники, ничего общего с экзистенциалистами, казалось бы, не имеющие. Я имею в виду школу неогегельянцев, которая в этом отношении сближается с кьеркегорианским антигегельянством. В повороте современной идеалистической философии к иррациональному «крайности» сходятся. При всей противоположности их отношения к философскому наследию Гегеля сходство их состоит в том, что те и другие по сути дела отвергают гегелевскую диалектику: одни, открыто отрицая диалектику как логику, другие — скрыто, путем превращения диалектической логики в ее собственную противоположность, предоставляющую право на жизнь иррационалистическому алогизму.

Любопытно, что некоторые интерпретаторы Кьеркегора вопреки самому Кьеркегору пытаются не противопоставить его Гегелю, а сблизить их на почве мнимого гегелевского «иррационализма». Так, например, И. Боген

безапелляционно заявляет: «...Гегель был не менее иррационалист или арационалист, чем Кьеркегор», и обратно: «Кьеркегор был «рационалистом» в точно том же смысле, что и Гегель» (38, 374). Вся разница между ними, по мнению Богена, «лишь» в том, что «в системе (!) Кьеркегора синтез совершается богом... гегелевский же синтез совершается разумом и мыслим лишь в логике разума. В этом именно пункте их системы расходятся» (38, 385). Не менее «убедительны» доводы Коллинза в пользу того, что точка зрения Кьеркегора «не является антилогической и иррациональной». Он, мол, «только» настаивает на различии между логикой и метафизикой, утверждая, что «акт существования находится вне пределов досягаемости всякой философской дисциплины», что «логика останавливается перед реальным существованием и экзистенциальными детерминантами реального движения и индифферентна к ним» (40, 121—122). Такой «рационализм» несколько не тревожит ни неогегельянцев, ни кьеркегорианцев, равно как и таким образом трактуемая «диалектика». В годы величайшего расцвета научной мысли и взлета логической науки, в годы грандиозных научных свершений, открывающих превосходящие всякую фантазию горизонты, буржуазная идеология берет на вооружение антинаучную, алогическую философию. И даже католические философы, до сих пор имитировавшие строгую «логичность» своего учения, в наши дни, «когда даже... церкви... пользуются аппаратами для кондиционирования воздуха» (87, 95), проявляют все возра-

стающее тяготение к осужденному папской энцикликой «*Humani generis*» (1950 г.)* экзистенциализму. Это явление, как все реальные противоречия действительности, вполне закономерно.

Социально-психологической основой закономерности распространения экзистенциализма является соответствие кьеркегорианского иррационализма духовному климату эпохи заката капитализма, «сумерек Запада», по выражению Хайдеггера. «Человеческое существование вполне может стать трагичным во второй половине двадцатого века,— пишет персоналист А. Лессинг в своей статье «Гегель и экзистенциализм: о несчастье». — Мы не можем скрыть того факта, что, несмотря на положительные успехи науки, технологии, демократических возможностей и возросшего уровня жизни, бóльшая часть личной жизни остается во власти отчаяния, тоски и особенно неудовлетворенности. К этим именно условиям как раз и обращается философия существования...» (73, 76 и 61—62). Уже «трагическая диалектика» неогегельянца Э. Марка устремляет философию в этом направлении. Экзистенциализм же во всех своих проявлениях представляет собой философское выражение глубокого духовного кризиса, неизбежного в эпоху деградации капиталистического общества. Если протестантская теоло-

* Французский католический экзистенциалист Г. Марсель после этой энциклики Пия XII назвал свое учение вполне в духе Кьеркегора «неосократизмом».

гия, находящаяся под влиянием кьеркегорианства, известна как «теология кризиса», то неокьеркегорианство в целом не что иное, как философия кризиса. Она является «выражением ситуации, в которой в данный момент находится разваливающаяся постройка, философией разлома, отсутствия опорного пункта, обусловленного сокровенными проблемами неуверенности в собственной безопасности... ситуации отчаяния... Это — адекватное выражение, раздирающий душу крик человека, находящегося в критическом состоянии» (53, 396—398). «В болезненности Кьеркегора мы находим,— по словам Томпсона,— общечеловеческое» (93, 45). Философия страха, тревоги, отчаяния, заброшенности, обреченности, смерти — таковы обычные характеристики экзистенциализма, данные этому течению самими его глашатаями, заменяющими «экзистенциалиями» и «пограничными ситуациями» традиционные философские категории и делающими их единственным предметом своих тягостных рефлексий.

Кьеркегор однажды сравнил себя с человеком, живущим на чердаке, который вот-вот рухнет, и знающим об этом. Вот почему в его философии нашли себя люди, живущие в обществе, обреченном на слом, люди, «потерявшие всякую почву под ногами» (82, 274). Беспокойство, растерянность, глубокий пессимизм, который тщетно пытаются преодолеть несбыточными, рассеивающимися, как дым, иллюзиями, создают психологическую атмосферу, наиболее благоприятствующую внедрению экзистенциализма в сознание людей. «Мир XX столетия, охваченный кон-

вильсиями войн и революций, экономическими и социальными кризисами, не может больше узнать себя в философствованиях «Розовой библиотеки». Но он узнаёт себя в трагических размышлениях Кьеркегора и в его активном пессимизме» (51, 117). О какой «разумной действительности» в капиталистическом обществе может идти речь в эпоху империалистических войн, фашистского варварства, нависшей над человечеством ядерной угрозы? На какой рационализм, какую логику, какую закономерность может полагаться буржуазная идеология, если они не только предвещают, но уже несут в себе крах всех буржуазных традиций, установлений, всего строя и уклада жизни, всего того, без чего буржуазное существование немыслимо. Личная патопсихология «единичного» стала рупором извивающегося в духовных судорогах безумного, безумного мира. «Кьеркегор, возможно, был болен, но ведь и все мы таковы», — откровенно признает Ж. Гюсдорф (51, 107). «Великая болезнь нашего века, — ставит диагноз директор службы здоровья Гарвардского университета доктор Фарнсворт, — это никчемность, уныние и отсутствие смысла и цели в жизни» (цит. по: 26, 51).

Мы приводим суждения и оценки не посторонних, не чуждых, враждебных капиталистическому миру людей, а свидетельства изнутри этого мира, признания людей о мире, в котором они живут, интересы, заботы, настроения, треволения которого — это их интересы и настроения. Мы приводим откровенные высказывания об обычных, «естественных», «нормальных» переживаниях челове-

ка, живущего, существующего в уродливом, болезненном мире, где «существовать» — значит непрестанно пробиваться сквозь колючую проволоку *неразрешимых* противоречий.

Что же удивительного в том, что экзистенциализм оказался в этой среде наиболее созвучной философией? Что удивительного в том, что Кьеркегор предстал в этом мире ясновидящим прорицателем? «Разве характеристика такой больной эпохи, как наша, не такова, что мыслитель, глубоко погруженный в свой внутренний мир, подавленный, невротический, может наконец найти дорогу к сердцам и вдохнуть — поразительное противоречие! — обновление жизни уставшему миру». Этими словами заканчивает Маргарита Гримо свое, посвященное «меланхолии Кьеркегора», исследование (50, 203). Да, он дает отражение этой жизни, сознание бессмысленности такого существования, философское выражение упадочничества, но «обновление» ли? Экзистенциализм — духовное порождение того самого мира, который неизбежно обрекает на бессмысленное существование. Экзистенциалист, сознавая это, отрекаясь от этого мира, осуждая его, не порывает с ним, не восстает против него, не борется за его разрушение, преобразование, за построение иного, нового мира. Он, как Сизиф у Альбера Камю, сросся со своими страданиями, возлюбил их, не может и не хочет с ними расстаться: это его мир, его жизнь, его страдания, с которыми он неразлучно сжился.

Кьеркегорианство — наиболее яркая, типическая форма пандемии иррационализма,

свирепствующей в современной идеалистической философии, для которой разум стал изжившим себя методом осмысливания, а научное миропонимание расценивается как архаический пережиток.

Убеждение в бессилии, несостоятельности, негодности рационального познания неизбежно заводит человеческую мысль в тупик. Загораживая путь к безграничному прогрессу теоретической мысли, иррационализм вообще, экзистенциализм в частности допускает лишь две альтернативы: либо фидеизм — либо абсолютный скепсис, «философию абсурда»; либо слепую веру — либо неверие во что бы то ни было; либо иллюзионизм — либо нигилизм.

ИЗ РАБОТ
С. КЪЕРКЕГОРА

На русском языке публикуется впервые

«ЕДИНИЧНЫЙ»

Предисловие*

В нынешние времена — всё политика. Религиозное воззрение, как небо от земли, далеко от этого; как исходный пункт, так и конечная цель далеки от этого, как небо от земли, поскольку политическое начинается с земли, чтобы на земле и оставаться, тогда как религиозное, ведя свое происхождение сверху, хочет превозмочь земное и затем вознестись на небеса.

Нетерпеливый политик, чересчур поспешно чуть заглянув в эти страницы, наверное, найдет в них очень мало для себя поучительного: это неизбежно. Если же он, напротив, доброжелательно наберет немного терпения, то я убежден, что и он, даже в тех кратких замечаниях, которые изложены на этих страницах, обратит внимание на то, что религиозное является преображенным воспроизведением того, о чем политик, поскольку он действительно любит человеческое бытие и любит людей, задумывался в свои счастливейшие мгновения, хотя он и найдет религиозное непрактичным, ибо оно слишком возвышенно и чересчур идеально.

Это не может, однако, служить препятствием религиозному (человеку), хорошо знающему, что христианство является и называется практической религией, и вместе с тем знающему, что «прообраз»

* «Hiin Enkelte» («Der Einzelne») — предисловие ко «Взгляду на мою деятельность как писателя» (опубликовано посмертно: 4, 13, 589—590; 6, 33, 96—98).

и вслед за ним регулярно образуемые производные «прообразы» каждый по-своему, с их многолетними усилиями, трудом, бескорыстием оказались неосуществимыми в мире, осмеянными, презираемыми и т. п., что должно для политика представиться как высшая мера непрактичности, тогда как один язычник и как раз «практический философ» древности* был душой и телом явным приверженцем *такого рода* непрактичности.

И все же, как бы оно ни было «непрактично», тем не менее религиозное есть преобразенное в вечность воспроизведение прекраснейших грез политики. Никакая политика не была в состоянии, никакая политика не могла, ничто мирское не было в состоянии, ничто мирское не могло до конца продумать или осуществить ту мысль, что человечность (*Menneskelighed*) есть человеческое равенство (*Verdslighed*). Осуществить полное равенство в мирской среде, мирское равенство, т. е. в такой среде, сущность которой — различие, и осуществить ее по мирскому, в мирском равенстве, т. е. осуществить, творя различие,— это вовеки невозможно, что можно усмотреть из категорий. Ибо, если захотеть достигнуть полного равенства, необходимо начисто устранить «мирское», а когда полное равенство достигнуто, тогда «мирское» прекратило свое существование; но в таком случае не является ли своего рода одержимостью, когда «мирским» овладевает идея добиться полного равенства и добиться его мирским путем, как мирское равенство — в мирском, в земном равенстве! Лишь религиозное может при помощи вечного провести до конца человеческое равенство, человечность, богоугодное, существенное, немирское, подлинное, единственно возможное человеческое равенство, человечность, и поэтому также — да будет это сказано к его величию — религиозное есть истинная человечность.

Прошу мне предоставить еще одно слово. То, чего *требует* время,— да кто может справиться с перечислением этого теперь, когда вследствие самосожжения, причиной и поводом которого было трение мирского о мирское, мирское было охвачено пожаром? Напротив, то, что для нашего времени в глу-

* Сократ.

боком смысле *необходимо*, можно исчерпывающе выразить одним единственным словом: ему необходима вечность. Несчастье нашего времени как раз в том, что оно стало не чем иным, как «временем», временным, которое нетерпеливо не хочет ничего слышать о вечности, при этом даже благонамеренно или в бешенстве, с притворной подражательностью, хочет превратить вечное в нечто совершенно излишнее, что, однако, не удастся во веки веков; ибо, чем больше воображают, будто можно обойтись без вечного и чем больше упорствуют в том, что без него можно обойтись, тем больше лишь, по сути дела, в нем нуждаются.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- | | |
|--|---|
| <p>Адорно Т. В. 218
 Аллисон Г. 129, 130
 Андерсен В. 182
 Андерсен Х. К. 43, 138
 Ансельм Кентерберий-
 ский 111
 Анц В. 62, 92, 99, 118
 Аристипп 148
 Аристотель 76, 121, 215</p> <p>Бакунин М. И. 9, 10
 Барт Г. 211
 Бауэр Б. 8, 17, 128
 Беймлер А. 62
 Бёзен Э. 21
 Бёме Я. 12, 135
 Бёрне Л. 174
 Блекхем Г. И. 196
 Бленшард Б. 151, 153
 Боген И. 62, 137, 167,
 219
 Брен Ж. 186
 Бруннер Э. 120, 211
 Бубер М. 217
 Бультман Р. 211
 Бунзен Х. К. И., фон 8</p> <p>Валь Ж. 80, 87
 Виардо П. 166</p> | <p>Габлер Г. А. 7
 Гарелик Х. 122, 131, 170
 Гегель Г. В. Ф. 7, 12—16,
 19—22, 24, 25, 27,
 29, 30, 32—35, 53—
 65, 68, 69, 71—73,
 76, 77, 80—82, 85—
 87, 89—91, 94, 99,
 100, 104, 105, 116—
 119, 129, 132, 133,
 138—140, 148, 208,
 215, 218, 219</p> <p>Гейне Г. 12, 35, 174
 Гейсмар Э. 69, 118, 215
 Гераклит 63
 Гердес Г. 87
 Герцен А. И. 89, 124
 Гогартен Ф. 216
 Гольбах П. 205
 Гримо М. 48, 223
 Гуссерль Э. 47
 Гюсдорф Ж. 222</p> <p>Декарт Р. 59, 89, 95, 96,
 100
 Демокрит 8, 64</p> <p>Жоливэ Р. 121, 130, 131,
 135, 182, 205</p> |
|--|---|

- Зенон (элейский) 61, 80
 Ибсен Г. 103
 Иоанн (апостол) 25, 162
 Иогансен У. 92
 Камю А. 223
 Кант И. 33, 35, 80, 115,
 142, 146, 147, 152,
 172, 215, 216
 Карус К. Г. 94
 Климакус И. 49
 Коллинз И. 90, 91, 121,
 122, 181, 197, 198,
 212, 219
 Кортесе А. 72
 Кригер Л. 213
 Кристиан VIII 176, 201
 Кромвель О. 182
 Кронер Р. 32
 Кьеркегор А. 37
 Кьеркегор М. П. 37
 Кьеркегор С. А. *passim*
 Лаплас П. С. 216
 Лёвит К. 188, 195
 Ленин В. И. 89
 Лессинг А. 220
 Лоури У. 212
 Лукач Д. 134
 Лунд В. 76, 97
 Лютер М. 202
 Марк Э. 220
 Маркс К. 8, 17, 18, 34,
 37, 89—91, 176, 188,
 198
 Марсель Г. 212, 217, 220
 Мартенсен Х. Л. 42, 57,
 200, 204
 Мёллер П. М. 43
 Менард П. 48
 Меттерних К. Л. В. 9
 Михелет К. Л. X. 15
 Моцарт В. А. 144
 Мюнстер И. П. 200, 201,
 204
 Нибур Р. 212
 Ноак Л. 17, 211
 Нордентофт-Шлехта К.
 18
 Ольсен (Шлегель) Р.
 40—42, 45, 150
 Павел (апостол) 25
 Паскаль Б. 131, 166, 167
 Патон Г. И. 170
 Паульсен А. 62, 211
 Пеллисон П. 162
 Петр (апостол) 25, 152
 Пий XII 220
 Пилат П. 104
 Платон 143, 215
 Прайс Дж. 101, 134, 149
 Протагор 105
 Радемахер Х. 197
 Рильке Э. М. 212
 Родэ Э. 90, 91
 Руге А. 15, 17
 Сартр Ж.-П. 59, 99, 110,
 176, 177, 217
 Свенсон Д. Ф. 215
 Сибберн Ф. X. 43
 Сократ 63—66, 93
 Спиноза Б. 100, 215
 Тертуллиан 120, 127,
 128, 174
 Тиллих П. 212
 Тильш Э. 99, 167
 Томпсон Дж. 47, 144,
 221
 Тульstrup Н. 43, 58, 169
 Тургенев И. С. 166
 Фалес 64

- Фарнсворт Д. Л. 222
Фейербах Л. 8, 16, 17,
34, 56, 89, 94, 118,
119, 131, 132, 159,
173, 174, 186, 205
Фихте И. Г. 11, 33, 69,
96
Фредерик VI 175
Фредерик VII 176
Фридрих-Вильгельм IV
7, 8, 11
- Хайдеггер М. 30, 217,
220
Хайс Р. 72, 87, 90
Хейберг И. Л. 42, 57
Хеккер Т. 195, 211, 216
Хельвег Х. 47
Холенберг И. 185
Хольм С. 196
- Шеллинг Ф. В. 6—34,
43, 55, 208
Шлегель Ф. 41
Шлейермахер Ф. Э. Д.
30
Шопенгауэр А. 30, 90
Шпанг П. И. 7, 15
Шремпф Х. 119, 211, 216
Штирнер М. 167, 188
Штраус Д. Ф. 8, 128
Шульц В. 32
- Энгельс Ф. 6, 8, 15—17,
21, 22, 25, 27, 34, 176
Эпикур 8, 143, 148
- Юм Д. 173, 174, 215
- Ясперс К. 31, 33, 97,
185, 205, 211, 212,
217

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
2. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е.
3. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. М., 1958—1966. Изд. 5-е.

* *
*

4. *Kierkegaard S.* Samlede Vaerker. Köpenhagen, 1920—1936.
5. *Kierkegaard S.* Papirer. Köpenhagen, 1909—1948.
6. *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. Düsseldorf—Köln, 1951—1962.
7. *Kierkegaard S.* Tagebücher. München, 1953.
8. *Kierkegaard S.* Journal. Paris, 1941—1957.
9. *Kierkegaard S.* Die Tagebücher. Düsseldorf—Köln, 1962—1963.
10. *Киркегор С.* Наслаждение и долг. СПб., 1894.
11. *Киркегор С.* Несчастнейший. СПб., 1908.
12. *Киркегор С.* Афоризмы эстетики.— «Вестник Европы», 1886, т. III.

* *
*

13. *Андерсен Г.-Х.* Избранные сочинения, т. I. М., 1969.
14. *Бакунин М. И.* Собрание сочинений и писем, т. III. М., 1935.
15. *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма. М., 1970.
16. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. М.—Л., 1929—1968.

17. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970.
18. Гейне Г. Собрание сочинений, т. VI. Л., 1958.
19. Герцен А. И. Избранные произведения. Минск, 1954.
20. Герцен А. И. Былое и думы. М., 1970.
21. Ибсен Г. Сочинения, т. III. М., 1904.
22. Кант И. Сочинения. М., 1963—1966.
23. Кант И. Религия в пределах только разума. СПб, 1908.
24. Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955.
25. Фишер К. История новой философии, т. VII. СПб, 1905.

* *
*

26. Adams E. M. What, if anything, can we expect from philosophy today? — "The Personalist" (Los Angeles), 1968, vol. 49, N 1.
27. Adorno Th. W. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt a. M., 1966.
28. Adorno Th. W. Negative Dialektik. Frankfurt a. M., 1966.
29. Anz W. Kierkegaard und der deutsche Idealismus. Tübingen, 1956.
30. Anz W. Zum Sokratverständnis Kierkegaards.— „Orbis Litterarum“ (Kopenhagen), 1963, vol. XVIII, N 1—2.
31. Arendt H. Marx, Kierkegaard und Nietzsche.— „Preuves“ (Paris), 1962, N 133.
32. Barth H. Die negative und die positive Philosophie. — „Studia philosophica“ (Basel), 1954, Bd. XIV.
33. Barth K. Mein Verhältnis zu S. Kierkegaard.— „Orbis Litterarum“ (Kopenhagen), 1963, vol. XVIII, N 3—4.
34. Bense M. Sören Kierkegaard. Leben im Geist. Hamburg, 1942.
35. Blackham H. J. Six existentialist thinkers. London, 1953.
36. Blanshard B. Kierkegaard on faith.— "The Personalist" (Los Angeles), 1968, vol. 49, N 1.
37. Blanshard B. Reason and analysis. London, 1956.
38. Bogen I. Remarks on the Kierkegaard—Hegel

- Controversy. — "Synthese" (Dordrecht), 1961, vol. XIII, N 4.
39. *Brun I.* Feuerbach et Kierkegaard.— „Cahiers du Sud“ (Paris), 1963, N 371.
 40. *Brunner E.* Offenbarung und Vernunft, 1941.
 41. *Collins J.* The Mind of Kierkegaard. Chicago, 1953.
 42. *Diem H.* Sören Kierkegaard. Spion im Dienste Gottes. Frankfurt a. M., 1957.
 43. *Fischer F. C.* Existenz und Innerlichkeit. München, 1969.
 44. *Garelick H. M.* The Antichristianity of Kierkegaard. Den Haag, 1965.
 45. *Geismar E.* Sören Kierkegaard. Göttingen, 1929.
 46. *Gerdes H.* Sören Kierkegaard. Leben und Werk. Berlin, 1966.
 47. *Gill I. H.* (editor). Essays on Kierkegaard. Minneapolis, 1969.
 48. *Gilson E.* Recent philosophy. N. Y., 1966.
 49. *Glockner H.* Hegelrenaissance und Neuhegelianismus.— „Logos“, 1931, Bd. XX, H. 2.
 50. *Grimault M.* La mélancolie de Kierkegaard. Paris, 1965.
 51. *Gusdorf G.* Kierkegaard. Paris, 1963.
 52. *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1. Berlin, 1932.
 53. *Heinemann F.* Neue Wege der Philosophie. Leipzig, 1929.
 54. *Heinemann F.* Die Philosophie im 20. Jahrhundert. Stuttgart, 1959.
 55. *Heiss R.* Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Köln—Berlin, 1963.
 56. *Henriksen A.* Methods and Results of Kierkegaard studies in Scandinavia. Copenhagen, 1951.
 57. *Höfding H. S.* Kierkegaard als Philosoph. Stuttgart, 1902.
 58. *Hohlenberg I.* Sören Kierkegaard. London, 1954.
 59. *Holm S.* Kierkegaards Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 1956.
 60. *Jaspers K.* Aneignung und Polemik. München, 1968.
 61. *Jaspers K.* Philosophie. Berlin, 1956.
 62. *Jaspers K.* Schelling's Größe und sein Verhängnis. — „Studia philosophica“ (Basel), 1954, Bd. XIV.

63. *Johansen U.* Kierkegaard und Hegel.— „Zeitschrift für philosophische Forschung“ (Meisenheim), 1953, H. 1.
64. *Jolivet R.* Introduction à Kierkegaard. Paris, 1946.
65. *Jolivet R.* Kierkegaard. Aux sources de l'existentialisme chrétien. Paris, 1958.
66. *Kampits P.* Leo Gabriel: Existenzphilosophie.— „Philosophischer Literaturanzeiger“ (Meisenheim), 1969, Bd. 22, H. 4.
67. „Kierkegaardiana“. Köbenhavn.
68. „Kierkegaard vivant“. Paris, 1966.
69. *Kleine G.* Marx and Kierkegaard.— „Lobkowitz N. (ed.). Marx and the Western World“. Notre Dame, 1967.
70. *Koch A.* Philosophy for the time of crisis. New York, 1959.
71. *Koktanek A. M.* Schellings Seinslehre und Kierkegaard. München, 1962.
72. *Krieger L.* History and existentialism in Sartre.— „The Critical Spirit“ Boston, 1967.
73. *Lessing A.* Hegel and existentialism.— „The Personalist“ (Los Angeles), 1968, vol. 49, N 1.
74. *Linke P. F.* Niedererscheinungen in der Philosophie der Gegenwart. München—Basel, 1961.
75. *Litt Th.* Hegel. Heidelberg, 1953.
76. *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, 1964.
77. *Lowrie W.* Kierkegaard. New York, 1962.
78. *Lukács G.* Die Zerstörung der Vernunft. Berlin, 1954.
79. *Mesnard P.* Kierkegaard, sa vie son oeuvre. Paris, 1963.
80. *Mora J.-F.* Philosophy today. New York, 1960.
81. *Nadler K.* Hamann und Hegel.— „Logos“ (Tübingen), 1931, Bd. XX, H. 2.
82. *Noack H.* Die Philosophie Westeuropas im 20. Jahrhundert. Basel—Stuttgart, 1962.
83. *Noack L.* Philosophie-geschichtliches Lexikon. Leipzig, 1879.
84. „Orbis Litterarum“ (Köbenhavn), 1963, vol. XVIII, N 1—2.
85. *Paulsen A. S.* Kierkegaard. Deuter unserer Existenz. Hamburg, 1955.
86. *Price G.* The Narrow Pass. New York, 1963.

87. *Prosch H.* The Genesis of twentieth century philosophy. New York, 1966.
88. *Rademacher H.* Kierkegaard's Hegelverständnis. Köln, 1958.
89. *Rohde P. P. S.* Kierkegaard in Selbstdarstellungen und Bilddokumenten. Reinbeck, 1959.
90. *Rubiczek P.* Existentialism, for and again. Cambridge, 1966.
91. *Schrader G.* Kant and Kierkegaard on duty and inclination.—"Journal of Philosophy" (New York), 1968, N 21.
92. *Schulz W.* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schelling's.—„Studia Philosophica“ (Basel), 1954, vol. XIV.
93. *Thompson I.* The lonely labyrinth. Illinois, 1967.
94. *Thust H. S.* Kierkegaard. München, 1931.
95. *Von Hagen E.* Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard. Bonn, 1969.
96. *Wahl J.* Etudes Kierkegaardiennes. Paris, 1949.
97. *Wahl J.* Les philosophies de l'existence. Paris, 1954.
98. *Wahl J.* Espoir et désespoir chez Kierkegaard.—„Cahiers du Sud“ (Paris), 1963, N 371.
99. *Wild J. D.* The Challenge of Existentialism. Bloomington, 1955.
100. *Wilson C.* Introduction to the new existentialism. London, 1966.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава	I. Конец немецкого классического идеализма	6
Глава	II. Копенгагенская аномалия	35
Глава	III. Анти-Гегель	53
Глава	IV. Патетический эгоцентризм	92
Глава	V. Распятие разума	103
Глава	VI. Наркотическая этика	136
Глава	VII. Шпион на службе господней	175
Глава	VIII. Второе пришествие	210
	Приложение. Из работ С. Кьеркегора	225
	Указатель имен	230
	Литература	233

Быховский Б. Э.

Б95 Кьеркегор. М., «Мысль», 1972.
238 с. (Мыслители прошлого).

В книге впервые в советской историко-философской литературе дается систематический анализ философских взглядов С. Кьеркегора — предшественника экзистенциализма, философского учения, широко распространенного в современном буржуазном обществе.

Автор показывает специфику субъективного идеализма Кьеркегора. В книге критически рассматриваются основные категории экзистенциализма в том виде, как они выступают у Кьеркегора; прослеживается влияние идей Кьеркегора на современную буржуазную философию.

*Быховский,
Бернард Эммануилович*

КЪЕРКЕГОР

Редактор *Л. В. Литвинова*
Младший редактор *Е. К. Тюленева*
Оформление серии *В. А. Носкова*
Гравюра художника *Л. А. Быкова*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *Т. Г. Усачева*
Корректор *В. С. Матвеева*

Сдано в набор 2 февраля 1972 г. Подписано в печать 20 июля 1972 г. Формат бумаги 70×90¹/₃₂, № 2. Условных печатных листов 8,78. Учетно-издательских листов 8,53. Тираж 44 000 экз. А—04582. Заказ № 153. Цена 25 коп.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типоофсетная фабрика «Атлас» Комитета по печати при Совете Министров УССР. Львов, Зеленая, 20.