

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Д.А. Лунгина*

БОГ И ВЫДУМАННОЕ В XIX ВЕКЕ

В статье дается развернутый автокомментарий к учебному пособию, посвященному датскому мыслителю Сёрену Керкегору (1813–1855) и его отклику на религиозные установки эпохи позитивизма и кризиса спекулятивных систем. Ощущаемая в те годы необходимость современного истолкования христианских догматов и неоднократные попытки реализации гегелевской философии в политике, теологии и морали составляют острополюемический фон размышлений Керкегора о Боге и человеке. Художественно-литературная направленность, которую приобрела эта полемика, заставляет заново осмыслить хайдеггеровский «приговор» Керкегору («не философ, а религиозный писатель») и тающиеся в нем проблемы.

Ключевые слова: век позитивизма, кризис спекулятивных систем, Керкегор, гегельянство, литература и искусство как замена богословия.

D.A. L u n g i n a. God and the invented in the XIX century

The article offers a comprehensive auto-commentary to a course book dedicated to Danish thinker Søren Kierkegaard (1813–1855). It presents an analysis of Kierkegaard's response to religious tendencies of positivism and to the crisis of speculative systems. The background of Kierkegaard's reflections on God and human being is formed by both positivistic tendency to give an up-to-date interpretation of Christian dogmatic and the Right Hegelian attempts to realize Hegelianism in politics, theology and morality. The author considers Kierkegaard's disposition towards artistry and journalism as a reaction to this situation. Heidegger's verdict «Kierkegaard is not a thinker but a religious writer» is also discussed in the article.

Key words: age of positivism, crisis of speculative systems, Kierkegaard, Hegelianism, literature and art replacing theology.

В основу статьи положен автокомментарий к учебному пособию¹, посвященному датскому мыслителю Сёрену Керкегору (1813–1855) и представленному преподавателям и студентам философского факультета весной 2016 г. На презентации книги прозвучали ключевые положения этого автокомментария.

* Лунгина Дарья Андреевна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (903) 711-84-68; e-mail: loungina@yandex.ru

¹ Лунгина Д.А. Сёрен Керкегор и история христианства в XIX веке: Учебное пособие / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. 128 с.

Христианский мыслитель Сёрен Керкегор был среди тех, кто подвел Людвига Витгенштейна к знаменитому окончанию «Логико-философского трактата»: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Неумолчность и многословие Керкегора принесли ему славу, одержимость письмом вошла в легенды. О чем же умолчал датский писатель, чтобы Витгенштейн, называвший Керкегора не только, «безусловно, самым глубоким мыслителем прошлого столетия», но и «святым» (см.: [Maurice O'C. Drury, 1984, p. 87]), сделал под его влиянием шаг в сторону невыразимого?

Когда идеи Керкегора обсуждаются на языке академической науки и излагаются в учебных курсах, всегда становится заметно: научная речь не попадает на его волну. И мне бы хотелось пролить свет на причины диссонанса. Ведь то, что изложено в этой книге, — факты и только факты. А то, к чему обращался Керкегор, было пустотой. Пустотой на месте предмета, который раньше был хорошо известен, а затем исчез.

Пишушему о Керкегоре, как правило, во сто крат проще, чем его герою. Ведь когда мы, ученые, работаем над текстом, перед нами открываются два пути. Первый путь — исторический. Мы идем по нему, излагая события (пусть даже интеллектуального порядка) как достаточно сложные комплексы происшествий, которые можно назвать мыслями, или «учением». Однако на деле мы заняты интерпретацией, превращающей мысль философа в сложившееся и завершенное событие. Подход к мысли как к некоему интеллектуальному казусу (точнее даже сказать, кейсу), над которым надстраивается нарратив наших учебников, словарей и монографий, и является условием, позволяющим подать философскую идею как факт истории мысли.

Второй путь — собственно философский — требует от фразы оставаться мыслью, или «развертыванием содержания понятия» (Гегель). Содержанием такой фразы является не что-то внешнее, а сама мысль в ее естественной стихии — продвижении вперед. И хотя мысль, как говорит Гегель, и «не может останавливаться на данном», такой нарратив не создает фабулы и не является историческим. Средством поддержания его осмысленности служит концепт и только концепт.

Мне пришлось идти по первому пути. Нельзя сказать, что Керкегор или Гегель сами так никогда не поступали. Оба отдали дань журналистике. Гегеля журналистика одно время даже кормила, и в гимназии, где ему тоже пришлось работать, он держался историко-культурных сюжетов. И, как известно, он не считал, что школа — место, где можно «отдаться жизни самого предмета», что является, по его определению, задачей философии [Г.В.Ф. Гегель, 2000, с. 33];

учительская речь не способна «нащупать внутренний пульс понятия и ощутить его биение также и во внешних образованиях» [Г.В.Ф. Гегель, 1990, с. 54]. Речь Гегеля — непрерывное возвращение к уже сказанному, ее цель — «дойти до основания».

Керкегоровский нарратив, наоборот, кажется *чрезмерным*. Фраза и мысль представляются бесконечно длинными, а предмет является *неопределенным*. Специалисты подозревали у него гиперграфию — симптом эпилепсии, поражающей творческих людей. Действительно, двадцать восемь томов сочинений за семнадцать лет жизни в литературе! Еще полвека назад задетые его страстностью авторы под видом исследований издавали интеллектуальные детективы, как, например, «Киркегард и экзистенциальная философия». Некоторые совсем старые работы — столетней давности, извлекавшие ключ к Керкегору из его биографии, сегодня читаются как психологический триллер. Зачарованность его страстью (как и желанием «разоблачить» его послание) мешала расслышать мысль Керкегора вплоть до середины XX в. Даже Хайдеггер, противопоставляя Керкегора Ницше, настаивал: «Керкегор — религиозный писатель» (не философ)². В отличие от мысли Ницше (также тяготеющей к литературной форме изложения), его мысль не является самостоятельным метафизическим свершением (именуемым у Ницше «смертью Бога»); концептуально он фигура неоригинальная и зависимая от Гегеля.

Когда Гегель делал свое дело, т.е. «отдавался жизни предмета» (а ведь он опубликовал гораздо меньше сочинений за более долгую жизнь), он подчинял свой нарратив задаче мыслить в понятиях. Дать им развернуться, продемонстрировав себя «также и во внешних образованиях». Опорой для такого понимания философии было понятие Бога. И, как мы помним из «Лекций о доказательстве бытия Бога» 1829 г., Гегель хотел показать, как «*рассмотрение познания бытия Бога...* превращается в общее рассмотрение познания» [Г.В.Ф. Гегель, 1977, т. 2, с. 343], иначе говоря — исследование природы самого познания. Бог у Гегеля — оптимальный для мысли предмет, потому что Бог сам — *только мысленный*. Это лишь уникально данная мысли возможность встретиться с самой собой и показать свою мощь «также и во внешних образованиях». Мысль овеществляет Бога в предметах культа, божество вызывает религиозные чувства, но это не является предметом философии в собственном смысле слова. Потому что философия, как мы знаем, это

² «Керкегор не философ, а религиозный писатель, причем не один среди многих, а единственно сообразный судьбе своей эпохи» [М. Хайдеггер, 1993, с. 202]. Примем к сведению и возражение К. Ясперса: «Волонтаристское суждение Хайдеггера против объединения имен Ницше и Киркегора» [K. Jaspers, 1989, S. 63]; «Он ошибается относительно Киркегора» [ibid., S. 60] (цит. по: [М. Хайдеггер, 1993, с. 217]).

исследование, которое само определяет свой предмет и свой метод. Она занимается тем, *чем* хочет и *как* хочет. Но такое дерзкое — из чистой мысли — определение сущности божества, какое дает Гегель, могло родиться лишь в переломную для христианства эпоху (как наполеоновская, или эпоха Реформации, или эпоха первых церковных соборов).

Керкегора за его охват и страсть к мышлению относят к гегельянцам. Но почему же его нарратив так легендарно избыточен, а предмет философии столь трудноуловим? Ведь этот многоликий — эстетический, этический и религиозный автор известен именно своим умением ускользнуть от любой научной, религиозной и психологической рецепции; это относится и к его дневникам, из которых мы никогда не узнаем так называемой «правды» ни про отца, ни про невесту Регину Ольсен, ни про его истинное отношение к главе Датской церкви епископу Якобу Мюнстеру — духовнику отца. Для Керкегора даже говорить о самом себе — значит, бесконечно заговаривать пустоту на месте собственного Я, создавая еще один псевдоним.

И если конечный референт гегелевской философии и ее настоящий предмет хорошо определен — Бог как понятие, или сама понятийная схваченность бытия, это проясняет исторический оптимизм Гегеля: ведь в лице его философии приходит к самой себе философия как таковая! И у истории появляется шанс «возвратить Бога в действительность, покончить с вынесением его за облака, что произошло потому, что ослабевший человек разучился ощущать его как *ближайшего* к себе» (здесь и далее цит. по: [В.В. Бибихин, 2014, с. 128–129]). И христианство сегодня, в XIX в., как верит Гегель и его школа, окончательно осуществится, перейдя в мирскую нравственность и государство. Но ведь целью и изначального христианства была, по Гегелю, секуляризация, и вот она, наконец, настала, возвращено уважение к личности — через мораль, через субъективное искусство, через новейшую философию абсолютного духа. Сказанное — не современная интерпретация; это манифест гегельянства. Как заявлял ученик Гегеля Карл Михелет, издатель «Лекций по истории философии»: «Целью гегелевской философии является обмирщение христианства» [K.L. Michelet, 1843, S. 304f.; цит. по: В.В. Бибихин, 2014, с. 129].

И если конечный референт гегелевской философии хорошо виден, то Керкегор находится в противоположной ситуации. Будь он классическим гегельянцем, как Михелет, он бы исходил из ситуации мысленного Бога и демонстрировал развертывание понятия Бога в мирских формах. Ведь, будем помнить, гегельянская теология была востребована в Пруссии в 1830-е гг. именно в таком качестве,

а в Дании, где Шеллинг был менее популярен, чем Гегель, и не мог конкурировать со спекулятивной философией, и в 1840-е гг. — годы философского становления Кьеркегора (подробнее см.: [Д.А. Лунгина, 2009, с. IX и сл.; Н.С. Плотников, 1995, с. 261—289]). В это движение его втягивали учителя — Йохан Людвиг Хейберг (1791—1860) — слушатель гегелевских лекций по эстетике, с 1849 г. — директор Королевского театра и, кроме того, автор нескольких работ по спекулятивной логике; позднее — Ханс Лассен Мартенсен (1808—1884), будущий глава Датской церкви (преемник Мюнстера с 1854 г.) и профессор, читавший не только «Введение в спекулятивную догматику», но и «Историю современной философии от Канта до Гегеля».

Но Кьеркегора повела другая страсть. Вместо гегельянского запроса профессуре, арт-критикам и священству он услышал иной гул — гул улицы. И ответил на него вопросом: не что значит *мыслить*, а что значит *говорить* о Боге сегодня?

Кьеркегор не сомневается, что *сегодня* Бог требует речи, как когда-то — поступка у ранних христиан и Авраама. Тут он остается гегельянцем... но на этом следует остановиться. Нужно взять паузу и переспросить: требует ли Бог речи? Необходимо продумать этот тезис. И не должно вводить в смущение, что Кьеркегор сам пропускает этот уровень ради броского заявления, что Бог заболтан, давно заболтан. Он нуждается в другом говорении — не в том, что слышится в церковных проповедях, журнальных пререканиях и университетских диспутах.

Мы же вернемся назад и еще раз зафиксируем момент, начиная с которого возможны два пути — вынесения историко-философских вердиктов и попытки схватить настоящий предмет мысли Кьеркегора (мысли, а не речи). Движению по второму пути препятствует ряд обстоятельств. Кьеркегора слишком часто понимают на уровне текста, сводя его учение к «высказанному». Воспринимая только речевое послание, не слышат концептуального (оправдывая это тем, что Кьеркегор, отдаваясь сиюминутной полемике, и сам не всегда его предъявляет). Или, не замечая кьеркегоровской стратегии непрямого высказывания, видят в нем только критика современного христианства и зарождающегося массового общества. Мы же будем помнить: трудность понимания Кьеркегора состоит в том, что в его мысли смешаны два уровня — литературный и концептуальный. Мысль Кьеркегора сопротивляется их разведению³.

³ Будем помнить, что послание Кьеркегора сформулировано не в поле так называемого объективного мышления, оно не отсылает к природной или социальной реальности, а создает свою собственную реальность. Это послание с трудом поддается академической проверке. Его трудно расслышать еще и потому, что Кьеркегор заранее не связывает себя правилами научного и философского высказывания, обеспечивающими, что его поймут однозначно.

Не случайно исходная ситуация Кьеркегора будет тематизирована философией только в XX в. Хайдеггером и экзистенциальной философией. Она получит название: толки, болтовня, публика, люди (*das Man*). И если обязательность Бога для самого Кьеркегора — дело веры, а не только высказывания, то необходимость и обязательность Бога для людей, его современников, к которым он обращается с писательским воззванием, создает для него другую ситуацию. Плодотворная, требующая от него говорения, эта ситуация определяется правилами литературы или даже журналистики. Это обстоятельство позволяет уточнить три важных момента.

Во-первых, Кьеркегор (поверим ему на слово) действительно отделяет себя от философии. Он не возводит на нетости Бога собственных построек и не предлагает никакой позитивной философии и теории религии (как Конт, Шеллинг или Фейербах).

Во-вторых, Кьеркегор не тематизирует смерть Бога (как Ницше). Наоборот, он исходит из того, что люди, включая священство и профессоров, болтая, все-таки имеют в виду какой-то предмет, какое-то понятие. То есть он глядит на религиозную ситуацию глазами публики.

В-третьих, он берет на себя ответственность за настроение людей. Но, в отличие от другого гегельянца — Маркса, он не разоблачает современное христианство как ложное сознание.

Разумеется, нужно брать в расчет и историческую ситуацию его мысли. Навороченные постройки вместо христианства, новые столпы поклонения — искусство, политика, мораль, социализм, наконец, большие города и «воображаемые сообщества» — нации и национальные интересы вдыхают в старый предмет новую жизнь. Бог не умирает, а перерождается. Он пустой, но очень сильный. Он давит своей неопределенностью, захватывает широтой поля, которое будет использовано для построения иных мифов и культурных реалий. Ведь при том, что XIX в. на словах заменяет религию наукой, частично отодвигает религию, не испытывая настоящей потребности в Богочеловеке, он по-прежнему лепит человека по образцу богочеловека. Культура принуждает Бога к действительности, хотя толкует Его как угодно. Здесь есть от чего прийти в смятение. Пустой референт создает благодатную почву для фантазий⁴. Журнали-

⁴ Ср. наблюдения Ричарда Сеннета: «В XIX веке желание верить перешло от религии, уже потерявшей практики поклонения, к более рефлексивному состоянию: верования все более и более сосредотачиваются на непосредственной жизни самого человека, а его переживания определяют все, во что он может верить. Непосредственность, ощущение, конкретность — только здесь, в конце концов, может расцвести вера, поскольку поклонение запрещено. После первых перемен, произошедших в XVIII веке, этот рефлексивный принцип продвигается еще на шаг. Поскольку боги демистифицированы, человек мистифицирует свое соб-

стика, использующая ее методы церковная публицистика и публика в поисках свежих авторитетов легко находят друг друга. Ведь позднее Просвещение и романтизм с их одержимостью чтением давно обозначили новое коммуникативное пространство.

Смятым, неопределенным, перепаханным разными идеологиями является само исходное поле керкегоровского вопроса: *как говорить о Боге сегодня?* Право так ставить вопрос у него есть. Как и у нас есть право предположить, что, хотя он ставит его от лица Одиночки, Единственного, это есть высказывание, затрагивающее публику. Речь Одиночки нагружена публичностью. Керкегор не считает, что в век железных дорог Богу адекватно лишь молчание Авраама и неслышное слово «Единственного». Нет, он высоко ставит речь и ищет в писательстве спасение. И, словословия Авраама, не забывает похвалить автора «Страха и трепета» — самого себя⁵.

Перевод рассуждения из концептуальной плоскости в литературную и социальную происходит еще и потому, что в многословии эпохи, тонущей в журнальных баталиях, болтовне философов и клира, которая, затягивая публику, забалтывает и Бога, Керкегор обнаруживает еще одно спасительное для себя обстоятельство. Ему кажется, что подмена религиозного интереса социально-политическим не отменяет исходно религиозной потребности людей. И свою задачу как писателя он видит в том, чтобы отодвинуть ложные постройки, «стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти» [NB 36:11 (1854). SKS, 2009, bd. 26, S. 416]. Удержать свой предмет, расчистив его и подав как предмет чаяния и надежды.

Это позволит нам определить концептуальное ядро керкегоровской мысли. Мое предположение: учение Керкегора — это уникальная встреча литературно-художественного высказывания о Боге,

ственное положение; его собственная жизнь исполнена значения и, тем не менее, его еще нужно развернуть. Значение имманентно в ней, и, однако, человек — не камень или ископаемое, которые тверды и неподвижны и посему могут изучаться как форма... Именно здесь личность входит в схему имманентной веры. Личность в прошлом веке стала способом думать о значении, заключенном в человеческой жизни, когда в каждой жизни конкретная форма, самость как конечная цель должна была еще кристаллизироваться. <...> Раз боги бежали, непосредственность ощущения и восприятия стала более важной; явления стали казаться реальными сами по себе и сами в себе, поскольку были и непосредственным опытом. Люди, в свою очередь, были расположены придавать все больше значения различиям в непосредственных впечатлениях, оказываемых друг на друга, видеть различия как основу социального существования. Эти непосредственные впечатления, производимые разными людьми, рассматривались как их “личность”» [Р. Сеннет, 2003, с. 167–168].

⁵ Ср. дневниковую запись: «О, когда-нибудь я умру. Но чтобы бессмертным осталось мое имя писателя, довольно и одного “Страха и трепета”. Его будут читать, переведут на иностранные языки» [NB 12:147 (1849). SKS, 2005, bd. 22, S. 235].

которое, говоря его же словами, «выдумывает христианство»⁶, и философской проблемы, в своем собственном содержании не всегда открытой для самого писателя.

Что явствует из текстов, из первоисточников? Что Бога философов, мысленного Бога Кьеркегор отвергает. Он уже давно не мысленный, а идеологический, заболтанный, опустошенный. Заболтанность Бога Кьеркегор берет на себя и несет как писательское задание. Он дает ей слово от лица разных псевдонимов, т.е. религиозных ситуаций своего времени. Усредненная эстетическая диспозиция дана в «Повторении» и «Стадиях на жизненном пути», отчасти под видом этики — в «Или — или». Крайняя, собственно религиозная, — в «Страхе и трепете» и в «Упражнении в христианстве». В этих трактатах описан Бог, в которого верит сам Кьеркегор. В отличие от многих старых и известных божеств, этот Бог не строит городов и государств и не образует идейной или идеологической опоры социума.

Некоторые произведения Кьеркегора дают положительные определения понятия Бога. Их можно обобщить в двух тезисах: (1) «для Бога все возможно»; (2) Бог — «знак соблазна», не только предмет чаяний, но и повод для величайшей уязвленности — уязвленности не тем, что обещавший спасение, не исполнив обещания, умер на кресте, а тем, что обещавший спасение утверждал (свидетельствовал) о своей божественности, умирая на кресте и предлагая поверить в свое воскресение. Кьеркегоровский Бог — прежде всего мученик, его определение — не «бытие» («существование»), а утверждение людей в вере, мученичестве и безнадежности (см. «Упражнение в христианстве», 1850 [SKS, 2008, bd. 12, S. 37, 92, 129ff.])

Попробуем дать тексту философское истолкование. Мысль Кьеркегора нацелена на предмет, *пустой* в публичном пространстве, *отсутствующий* для мира (природы, государства и социума⁷) и вдобавок *вызывающий* для самой мысли (на языке Кьеркегора, «абсурдный», т.е. беззвучный и *невнятный*). Отягощенный негативными определениями, он представляется как предмет крайней человеческой нужды и подобен ангелу, отведшему руку Авраама. Как мы помним, М. Хайдеггер называет так движущуюся мысль «религиозным писательством, а не философией» (т.е. Кьеркегор не ставит цели постичь истину сущего. В его мышлении не истина сущего

⁶ Ср., например, характеристику трактата «Философские крохи» во «Взгляде на некоторые примеры в современной датской литературе» из «Заключительного ненаучного послесловия»: трактат — результат «изобретательной дерзости (которая попросту выдумывает [diger] христианство)» [С. Кьеркегор, 2005, с. 298].

⁷ «Внемировое христианство», по Ясперсу [К. Ясперс, 2013, с. 13].

захватывает человека, а человек устраивается среди сущего, ограничиваясь своими притязаниями и нуждами).

Но что значит «единственно сообразный судьбе своей эпохи»? Это значит — писатель, почувствовавший вызов своего времени, когда жреческое сословие философов и священников оказалось несостоятельным. В отличие от них он был готов к нигилизму, т.е. к тому, чтобы принять *отсутствие нужды эпохи в Боге*.

Принять и одновременно идти этому наперекор. Считать безверие не просто заблуждением, в котором повинен Гегель и его школа, но ломать голову над тем, что *в самом человеке* стало причиной этой незаинтересованности в христианстве. Его ответ — живущая в нас публичность, «толпа», «люди». Наше эстетическое и этическое существование.

Понятие Бога у Кьеркегора, соответственно, отмечено этим обстоятельством. Даже отсутствуя, Он не теряет своей обязательности. Напротив, этот несуществующий Бог выступает условием того, в чем человек — как существующий — бесконечно заинтересован: в вечном блаженстве. Но кьеркегоровский человек не ведет борьбу за свое спасение. Его решимость, по словам Ясперса, чисто отрицательная. Он не становится и «Брандом» (героем пьесы Г. Ибсена) — богостроителем, героизмом и волей заполняющим невыносимую пустоту. «Болезнь к смерти» (трактат об отчаянии) не предлагает рецептов избавления от отчаяния, близко не смотрит в эту сторону. Отсутствие Бога Кьеркегор предлагает принять *как есть*. Отсутствие, может статься, и есть самое настоящее Его определение (Авраам, Христос, опыты богооставленности), по крайней мере, это почва для подлинной религиозности. Если это и нигилизм (т.е. то, что чаяние невозможного для человека, может статься, важнее самого Бога), то он достоин отдельного описания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бибихин В.В. История современной философии (Единство философской мысли). СПб., 2014.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000.

Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005.

Лунгина Д.А. Предисловие переводчика // Кьеркегор С. Философские крохи. М., 2009.

Плотников Н.С. Дух и буква: К истории изданий Гегеля // Путь 1995. № 7.

Сеннет Р. Падение публичного человека. М., 2003.

Яснерс К. Разум и экзистенция. М., 2013.

Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет. М., 1993.

Maurice O'C. Drury. Some notes on conversations with Wittgenstein // Rhees R. Recollections of Wittgenstein. Oxford; N.Y., 1984.

Jaspers K. Notizen zu Martin Heidegger. München, 1989.

Kierkegaard S. Indøvelse i Christendom // Søren Kierkegaards Skrifter (SKS) / Red. N.J. Cappelørn et al. Kbh., 1997. 2008. Bd. 12.

Kierkegaard S. Journaler // Søren Kierkegaards Skrifter (SKS) / Red. N.J. Cappelørn et al. Kbh., 1997–2005. Bd. 22; 2009. Bd. 26.

Michelet K.L. Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. B., 1843.