

КЪЕРКЕГОР И ДИАЛЕКТИКА, САБОТИРУЮЩАЯ РАЗВИТИЕ

М. Ф. Литвинов, А. Г. Гаврилова

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 5 марта 2022 г.

Аннотация: в статье анализируется специфика экзистенциального письма Сёрена Кьеркегора, использующего спекулятивно-диалектическую форму мысли с одновременным отрицанием за негативным мышлением возможности адекватно отобразить перепетии человеческого существования. С помощью реконструкции структурных отношений между элементами рядов, что стоят за кьеркегоровскими стадиями на жизненном пути, подчеркивается неприемлемость гегелевского концепта развития в качестве схемы, объясняющей переход от эстетика к этику, а от того – к рыцарю веры. Несостоятельность диалектического подхода по отношению к экзистенциальной реальности подкрепляется уяснением того значения, которое закрепляется у Кьеркегора за конфиниумами, отчаянием и абсурдом.

Ключевые слова: развитие, экзистенция, диалектика, повторение, триада, серия, отчаяние, абсурд, грех, конфиниум, ирония, юмор, эстетик, этик, рыцарь веры, стадия.

Abstract: in the article authors analysis specifics of Søren Kierkegaard's existential writing, which uses a speculative-dialectical form of thought with a simultaneous denial of the possibility to reflect adequately the perplexities of human existence through negative thinking. Via reconstruction of structural relations between the elements of series that stand behind the stages on the path of life, it is emphasized that the hegelian concept of development is unacceptable as a scheme explaining the passage from an aesthetic to an ethical point of view and subsequently to the knight of faith. The inconsistency of the dialectical approach in relation to existential reality is reinforced by the understanding of the meaning which Kierkegaard assigns to confiniums, despair and absurdity.

Key words: development, existence, dialectics, repetition, triad, series, despair, absurd, sin, confinium, irony, humor, aesthetic point of view, ethical point of view, knight of faith, stage.

Творчество Кьеркегора отличает экзистенциальная направленность письма, не предполагающего ничего иного кроме фигуры самого Кьеркегора в качестве основного предмета писательского рассмотрения. Если здесь и возможно говорить о мысли как о чем-то большем, чем ее концептуальный остов, она носит подчеркнуто личный характер. Это отчетливо видно по магистральной для датского мыслителя теме стадий на жизненном пути. Эстетствующий соблазнитель нужен Кьеркегору только для того, чтобы оттолкнуть Регину Ольсен, внушить ей отвращение к себе, внушить это отвращение самому себе, монадологически разыграв по ро-

лям хорошо срежиссированную пьесу, и, тем самым, облегчить для себя и для нее столь тягостный разрыв отношений. Константин Констанциус – исходно символ постоянства благой надежды – вместе с воспевающим эстетику брака судьей Вильхелмом открывает перспективу чудесного повторения отношений, противопоставляемого банальному возвращению мертвого прошлого их недолгого союза с Региной. И, наконец, Авраам являет собой беспримерное торжество абсурдной веры, не только способной осуществить повторение, но и действительно претворяющей его в реальность. При всём этом, единственно возможной для Кьеркегора концептуальной схемой остается представленная рамками спекулятивной диалектики Гегеля триадичность последовательного перехода от одной стадии к другой. В силу чего последующая экзистенциально ориентированная мысль, характеризуя литературное наследие Сёрена, будет вынуждена отмечать половинчатость и двусмысленность занимаемой им позиции. Данную точку зрения категориально закрепляет Хайдеггер, объявляя подход датского мыслителя онтологически непроясненным, т. е. экзистентным, а не экзистенциальным. Действительно, кьеркегоровские стадии с легкостью упаковываются в структуру диалектически развивающегося субъекта: пресытившийся эстетик в погоне за интересным открывает для себя прелесть постоянства, гарантируемого браком, – так может быть обозначен диалектический переход к этику; этик, в свою очередь, сочиняя в уединении целый трактат о чувственной составляющей нравственного брака, учреждает отрицание эстетического уже не изнутри, а извне, заканчивая формирование диалектической пары; рыцарь веры опосредует возникшее между ними противоречие, в снятом виде сохраняя, возвышая чувственное и морально-нравственное содержание отрицающих друг друга позиций эстетика и этика. Однако в какой степени все эти переходы могут свидетельствовать о развитии самого Кьеркегора, стоящем за всеми этими подставными фигурами? В какой мере эта неизбежная для мысли Кьеркегора диалектическая форма соответствует своему внутреннему содержанию?

Специфика человеческого существования улавливается лишь в свете пограничных состояний, позволяющих явить стадии на жизненном пути во всей их определенности. Именно расположение в конфиниуме открывает человеку возможность переживания эстетической, этической и религиозной ступеней своего бытия. Безусловно, данная триада презентует путь души, который ведет от несчастья эстетика в его музыкально-молчаливом и вечно прерывающемся существовании к этическому вызреванию несчастной личности, обретающей ответственность в тщетной попытке овладеть своим собственным содержанием; а далее – подводит к завершающей стадии абсурда, принимаемого рыцарем веры: в итоге он и возвышается над эстетико-этическим, и удерживает в себе момент претерпевания, наряду с моментом взятия на себя ужасной ноши заклания самого дорогого. Однако, помимо презентности позиций, данных существующему к тому, чтобы их занять, Кьеркегор в своих текстах выражает интуицию того, что не укладывается в рамки представления,

т. е. интуицию такого рода субъектности, что принципиально несводима к любым формам овнешненного бытия, паразитирующего так или иначе и в эстетике, и в этике, и в рыцаре веры. Таким образом, то, что было связано нами с функцией конфиниума, на уровне трактовки специфического дискурса Кьеркегора может быть обозначено как категориальность неконцептуализируемого. Сартр в своем выступлении на коллоквиуме, посвященном «живому Кьеркегору», дает этому следующую характеристику: «...Теоретический аспект творчества у Кьеркегора есть чистая иллюзия. Когда мы встречаем такие слова, они сразу же приглашают к иному использованию языка, то есть наших собственных слов, поскольку они те же самые. Они отсылают у него [Кьеркегора] к тому, что, согласно его же собственным заявлениям, называется «категориями» экзистенции. Однако эти категории не являются ни принципами, ни понятиями, ни материей понятий. Они предстают как живые отношения к тотальности, которую можно достичь, исходя из слов, [но] посредством регрессивного нацеливания, что поднимает с уровня слов к говорящему. Это значит, что ни один из союзов слов не является интеллигибельным, но что они конституируют, через отрицание всякого усилия их понять, возвращение того, кто это усилие учреждает. Кьеркегор использует иронию, юмор, миф, ничего незначащие фразы с целью непрямой коммуникации с нами: это означает, что его книги, если, находясь перед ними, мы возьмем привычное отношение к чтению, производят с помощью слов псевдо-концепты, которые на наших глазах организуются в ложное знание. Но это ложное знание разоблачает само себя как ложное именно в тот момент, когда оно себя формирует. Или скорее, оно формирует себя как знание о мнимом объекте, который может быть только субъектом» [1, с. 53–54]. Двусмысленность кьеркегоровских текстов, мнимая объектность ложного знания указывают на невозможность чисто спекулятивного понимания развития. Развивающаяся объектность ставшего отступает во мрак меланхолической души, к которой напрямую неприменимы присущие диалектической логике категории. Этой душой, в первую очередь, является душа самого Кьеркегора¹ как пионера экзистенциального мышления. Именно ей свойственно неприятие, категорически-этическое по духу, малейшего лицемерия, поддерживающего брачный союз. Уже одного этого достаточно для дискредитации диалектической схемы, объясняющей переход от эстетики к этике, поскольку Кьеркегор следует как бы в обратном к заявленному направлении – от нависшего над ним брака к фигуре подчиненного слепому желанию эстетика-соблазнителя, которым он никогда не был. Именно душа Кьеркегора лишена той благородной пылкости чувства, что под видом любви расточается судь-

¹ Во вторую очередь, это наша собственная душа: «... это отношение интериорности и взаимной имманентности между Кьеркегором и каждым из нас заключается не в относительности обстоятельств, этим отношением устанавливаемой, но на том самом уровне, где каждый из нас абсолютно несопоставим с другим» [1, с. 60].

ей Вильхелмом как по отношению к своей жене, так и по отношению к своему потерявшемуся в дебрях мимолетных наслаждений другу. Такая апроприация чувственного, его беспрекословное подчинение долгу все же не характерны для Сёрена. И наконец, это именно душе Кьеркегора недостает мужества верить так, как дано верить Аврааму. Вопрос перехода на ступень «рыцаря веры», согласно Кьеркегору, подразумевает неразрешимую апорию. Этик и эстетик оказываются бессильны перед ним, потому как его взгляд устремлен выше – он нацелен на бесконечное. Авраам достигает его путем наведения своего взора внутрь себя, где он утверждает себя в своем самоотречении и отчаянии, иницилируя свою экзистенциальную вовлеченность, которая направлена не только на себя самого, но и на Бога. Кьеркегор же рыцарем веры не становится.

Стадии на жизненном пути не столько определяют направление эволюции души человека, сколько артикулируют определенный способ бытия, которым тот может руководствоваться, отпуская себя к существованию в рамках эстетической, этической и религиозной парадигм. Тем самым, стройному и отлаженному разворачиванию диалектической схемы Кьеркегор противопоставляет запутанную и сложную даже для спекуляции модель мнимого знания о неконцептуальном. Она сопоставима с заявившей о себе чуть позже структуралистской моделью, отказавшейся от примата негативного, в принципе от концепта небытия, в пользу идеи виртуального сосуществования различающихся серий или рядов, при определенных условиях способных к всевозможным актуализациям и трансформациям (Бергсон, Пруст, Делёз). Фигуры эстетика, этика и рыцаря веры у Кьеркегора заданы в качестве такого рода серий, где взаимодействие утверждается даже не на уровне самих интегральных рядов. Возможность только таких соотношений укрепила бы позиции и без того сильной на тот момент организмической интуиции и вернула бы к спекулятивному преформизму гегелевского толка, упорядочивающего и жестким образом регламентирующего контакты между карикатурными представителями различных жизненных установок. Скорее речь идет об отношениях между отдельными составляющими серий. Значение таких контактов подчеркивается в знаковом тексте Делёза «Различие и повторение», вдохновленном не в последнюю очередь опусом Константина Констанциуса. Зараженные друг другом элементы целых рядов уже были отмечены: это и этический ригоризм чувствительной ко всему юности, и эстетическое наслаждение нравственным браком зрелости, и молчаливая решимость патриарха остаться таковым во что бы то ни стало. Все они одновременно задействованы в душе Кьеркегора, попеременно предоставляя слово той маркирующей их жизненной установке, что доминируя, подразумевает сразу и остальные. Основополагающие для темы стадий на жизненном пути тексты: «Или-или» [2], «Страх и трепет» [3], «Повторение» [4] – публикуются примерно в одно и то же время – в феврале и октябре 1843 г. Таким образом, неизвестный юноша, чьи рукописи были найдены редактором-автором А, судья Вильхелм, Йоханес Силенцио, Константин Констанциус и многие другие – вся эта когорта

персонажей живет в душе Кьеркегора, позволяя тому на краткий миг времени идентифицировать себя с подходящей по случаю фигурой, и, спрятавшись за нее, учредить возможность вернуться к тому неконцептуализируемому содержанию своей души, что стоит за процессом идентификации. В этом отношении более чем существенной предстает роль конфиниумов, иронии и юмора, способствующих переплавке ригидных форм ложного знания о мнимом объекте, отступлению от них. Пограничные состояния одновременно и отделяют стадии друг от друга, и связывают их, трансверсально стягивая в интегральное единство экзистенции, т. е. души Кьеркегора, расходящиеся пути всех необходимых ему подставных лиц. Так, ирония и юмор, разделенные этической жизненной установкой, пронизаны одним и тем же скептическим движением отстранения, в первом случае действующим негативно, через радикальное, насколько это возможно, дистанцирование от неприемлемого, его дискредитацию, во втором, – позитивно, антиципируя религиозность типа А, внешним образом проявляющуюся через подтрунивание над человеческими слабостями, общими для всех наследников первородного греха. Среда конфиниума становится своеобразным транзиттером эстетического, в качестве того связующего звена для всех экзистенциальных проектов, что вклинивается даже в казалось бы далекие от чувственного сферы, в сферу религиозной веры, например. Из неутолимой чувственности эстетика, вовсе не обязательно через увещания моралиста, трансформируется в невыносимую, переполняющую чувственность Авраама, находящую выход в ужасающей гримасе, которую он вынужден примерить на себя в момент занесения ритуального ножа над Исааком. Было бы неверным полагать рыцаря веры полностью ее лишенным, анестезированным истой верой. При переходе к Аврааму она не только не исчезает, но начинает заявлять о себе, быть может, даже наиболее адекватным способом, сбрасывая с себя ярмо замещающего ее логоса, безмерно возрастая в молчании перед преображающим ее трансгрессивным актом. Что же касается транслируемости эстетического и религиозного, то для их актуализации в различных жизненных установках не требуется особых категорий в качестве приграничных областей, конфиниумов. Праэстетизиса существования вполне достаточно для того, чтобы через иронию и юмор мог заявить о себе также и религиозно-этический ригоризм. Итак, эстетическая, этическая, религиозная стадии в качестве серий, с взаимодействием их отдельных составляющих, виртуальны. Они не превращаются в действительность путем ограничивающего их воплощения, которое, в случае гегелевской системы, направлено к достижению своей потенциально предполагаемой полноты, конкретности понятия. Они не деградируют, но именно актуализируются, творчески, как это фиксирует Делёз в «Бергсонизме», прочерчивая путь к уникальному существованию. И в этом прочерчивании нет места диалектически негативному, стоящему у истока развития. Как следствие, отчаяние, преследующее человека на всём протяжении жизни вне зависимости от прохождения им той или иной стадии, Кьеркегор определяет на удивление позитивно,

требуя принять его так же, как то предписывается последующей экзистенциальной мыслью в отношении абсурда.

Безусловно, переход между жизненными стадиями может быть преподнесен мыслью только в качестве экзистенциального скачка, который и подводит к необходимости уже всесторонне осмыслить отчаяние как важную экзистенциальную категорию, в отрыве от которой существование человека представить невозможно. Согласно Кьеркегору, отчаяние – это такое состояние человека, которое сопровождается в крайних точках своего проявления переоценкой прежних действий как обесмыслившихся, внезапно потерявших свое былое значение. Отчаяние истолковывается Кьеркегором как истинное отношение к личной реальности – оно провоцирует беспокойство по поводу своей экзистенциальной значимости в связи с миром вещей, миром вечности. Беспокойство – это естественная тревога, которую человек испытывает, рассуждая о смерти. Существенным здесь оказывается момент религиозного разрешения человеческой драмы: только осознание конечности своего Я abortирует отчаяние, которое – суть болезнь к смерти, излечимая верой в абсурдное, коим предстает Бог как вечное. Однако и в данном случае качественный скачок к рыцарю веры есть не более чем элемент мнимого знания, что, разоблачаясь в самый миг своего конституирования, обнажает неконцептуализируемое существование. Авраам у Кьеркегора вовсе не символ сокрушения губительных для его веры сомнения и отчаяния. Он ценой невероятных усилий своего духа удерживает себя от сползания в эти скептические бездны. Иначе беспрецедентный акт веры ничем не лучше слепого фанатизма, вернее замыкающего в отчаянии, пусть и не осознаваемом. Болезнь к смерти, эта заноза в плоть для христианина принципиально искоренима, но лишь в самой смерти. До тех пор же, пока рыцарь веры жив, отчаяние неотделимо от его существования. Даже исполнив свой завет, подыскав место успокоения для почившей жены своей Сарры, а для сына своего любимого Исаака отыскав невесту Ревекку, Авраам продолжает нести свой крест, оставляя в наследство первородный грех сынам Хеттуры, второй жены своей.

Итак, болезнь к смерти повсеместна и заявляет о себе даже тогда, когда человек не осознает своего отчаяния. Отчаявшимися являются и эстетик, и этик, и человек религиозных убеждений, а степень осознания меры отчаяния никоим образом не равнозначна его отсутствию. И всё же рыцарь веры совершает прыжок. Хотя эстетик с этиком имеют разные представления о своем бытии, но, несмотря на это, никто из них в полной мере еще не принимает бессмысленности своих действий, которые превратили бы их собственное существование в абсурд. Они абсурдны в своем неприятии абсурда, в его игнорировании. Они отчаявшиеся, которые еще не осознали всю безмерность своего отчаяния, а потому их по праву можно считать счастливее человека, который принимает безнадёжность своего бытия, или же несчастнее его, в зависимости от того, какую точку отсчета предпочесть в качества блага. Этим человеком выступает «рыцарь верь», чей дух страстно направлен к превозможению

отчаяния в преподнесении себя Богу. Казалось бы, рефлексивная установка принятия болезни к смерти должна была бы войти в диссонанс с религиозным настроением рыцаря веры. Ведь настоящий рыцарь веры не обнаруживает в себе искушения рефлектирующего самобичевания, порождающего целую вереницу путанных мыслей и чувств. Однако его отказ от деструктивного сомнения – а вдруг это не Бог, но дьявол искушает, – не равнозначен отказу от рефлексии вообще. Единственное, что подлежит здесь отбрасыванию, – это бесплодность негативной мысли, подменяющей собой действительность, но никак не рефлексивное прояснение тех, границ, в которые упирается систематический разум, ошибочно полагая себя самодостаточной реальностью. Здесь Кьеркегор воспроизводит аргумент против скептиков-академиков, сопровождая его детальнейшим экзистенциально-психологическим анализом. В согласии с последним самоотречение рыцаря веры в пользу Бога, безусловно, поднимает над абстрактной дискурсивностью, ее универсальностью и общедоступностью. Авраам не играет на публику. Такого персонажа, как рыцарь веры, никто не способен понять; он и не нуждается в том, чтобы быть кем-то понятым в его абсолютном отношении к абсолюту из точки здесь и сейчас своего уникального существования. Его боль безраздельно принадлежит ему. Но своим молчанием и верностью поддерживающей его силе он свидетельствует именно об истине, единственно верный путь к обретению которой заключается в парадоксе сохранения своего я в самоотречении. Превозмогая отчаяние «относительно вечного и в себе самом», рыцарь веры обретает безвозвратно утраченное.

Абсурд не согласуется с идеей развития. Это рубеж, к которому выталкивает парадокс веры. Авраам подходит к нему, оставляя позади преформизм и предзаданность, на которые человек обречен в своем покорном следовании логической неотвратимости универсального. Кьеркегор, таким образом, говорит о парадоксе, игнорируемом спекуляцией. Он заключается в попытке осмысления того, что диалектическим мышлением прояснено быть не может. Речь идет о той темноте, что окаймляет и основывает Универсальное. У Кьеркегора как христианина эта поддерживающая мышление сила связана с Богом, позволяющим свершиться отношению самосознания к отношению конечного с бесконечным в человеке. Но совсем нетрудно увидеть эту непроницаемую для разума толщу в плоти, как это делает Мерло-Понти в своем экзистенциально-феноменологическом проекте. И существенно здесь то, что именно кьеркегоровская аппеляция к Богу провоцирует данную вполне себе секулярную трактовку темного фона, поскольку отношение рыцаря веры к Абсолюту рассматривается Кьеркегором в качестве абсолютного, т. е. в нем не предполагается снятие и устранение конечного. А потому само мышление со всей своей ограниченностью, ни на мгновение не переставая действовать, обличает само себя в том стремлении достичь недостижимого, что вернее обрекает мышление на гибель и самоуспокоение. Спекулятивно понятое развитие и есть в пределе такое достижение недостижимого, которому Кьеркегор противопоставляет чудо повторения.

Литература

1. Sartre J.-P. L'Universel singulier / J.-P. Sartre // Kierkegaard vivant. – Saint-Amand (Cher) : Gallimard, 1966. – P. 20–63.
2. Кьеркегор С. Или–или. Фрагмент из жизни : монография / С. Кьеркегор ; пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. – 4-е изд. – М. : Академ. проект, 2019. – 775 с.
3. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор ; пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. – 6-е изд. – М. : Академ. проект, 2020. – 154 с.
4. Кьеркегор С. Повторение / С. Кьеркегор ; пер. П. Г. Ганзена. – СПб. : Лань, 2013. – 151 с.

Воронежский государственный университет

Литвинов М. Ф., кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культуры

E-mail: litvinov@phipsy.vsu.ru

Гаврилова А. Г., студент философского отделения факультета философии и психологии

E-mail: anastasis.gavrilova@yandex.ru

Voronezh State University

Litvinov M. Ф., PhD, Associate Professor of the Department of History of Philosophy and Culture

E-mail: litvinov@phipsy.vsu.ru

Gavrilova A. G., Student of the Philosophical Department of the Faculty of Philosophy and Psychology

E-mail: anastasis.gavrilova@yandex.ru