

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Дарья ЛУНГИНА

Кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета.

Московский государственный университет

имени М.В. Ломоносова.

119234, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы, МГУ,

учебно-научный корпус «Шуваловский»;

e-mail: loungina@yandex.ru

КЕРКЕГОР

Керкегор Сёрен Обю – датский религиозный писатель, проповедник и философ; предтеча экзистенциализма; вдохновитель религиозного модернизма. Идеи Керкегора рассматриваются в биографической последовательности, начиная с дневниковых записей ранних лет (1838–1840) и магистерской диссертации «О понятии иронии» (1841); второй период (от «Или – или», 1843 к «Заключительному ненаучному послесловию к “Философским крохам”», 1846) представлен главным образом работами, вышедшими под псевдонимами и подчинёнными принципу «непрямого сообщения»; при разборе текстов третьего периода, начавшегося после конфликта с журналом «Корсар» (1846), сделан акцент на размышлениях Керкегора о своей авторской стратегии и возможности прямого выражения христианских истин; отдельные разделы посвящены последним месяцам жизни писателя (1854–1855) и его посмертной рецепции с 1860-х гг. по настоящее время. Религиозные и философские аспекты учения Керкегора освещаются в контексте кризиса спекулятивных систем середины XIX в. Необходимость современного истолкования христианских догматов и неоднократные попытки реализации гегелевской философии в политике, теологии и морали учтены как полемический фон размышлений Керкегора о Боге и человеке.

Ключевые слова: Керкегор, кризис рационализма, кризис христианства, существование, не прямое сообщение, предтеча экзистенциализма, религиозный модернизм, Бог, абсурд, отчаяние

Керкегор [Kierkegaard; варианты написания: Киркегор, Кьеркегор] Сёрен Обю (05.05.1813, Копенгаген – 11.11.1855, там же) – датский религиозный писатель, проповедник и философ, предтеча экзистенциализма, вдохновитель религиозного модернизма.

1. Ранние годы (1813–1840)

Религиозные и философские идеи Керкегора были во многом предопределены его семейной и личной историей. Седьмой и самый младший ребёнок, родившийся в семье коммерсанта Микаэля Педерсена Керкегора и Эне Сёренсдэттер Керкегор, урождённой Лунн (на тот момент отцу было 56, а матери 45 лет), он чувствовал себя, по собственному признанию, «стариком от рождения» [14, S. 4]; строгое воспитание в духе пиетизма (Керкегор-старший был членом общины Моравских братьев) и стремление отца отгородить мальчика от самых невинных мирских соблазнов усиливали это ощущение. Болезненный и впечатлительный ребёнок, по воспоминаниям близких [см.: 16, S. 4], дававший выход напряжению в острословии, заслужил от них прозвище «Вилка». Позднее Керкегор опишет домашнюю атмосферу в автобиографической повести «Йоханнес Климакус, или *De omnibus dubitandum est*». Там он объяснит истоки своей меланхолии и раннюю привычку к интроспекции (как и чрезмерно развитое воображение) заведёнными в доме порядками: «Развлечений родительский дом мог предложить ему немного, и поскольку он из него, можно сказать что ни разу не выходил, то и привык с самого раннего возраста заниматься самим собой и своими мыслями. Отец его был весьма строг, внешне сух и прозаичен, однако под байковой курткой скрывал сердце, полное пылкой фантазии, которое не смогли остудить даже преклонные годы. Когда временами Йоханнес просил разрешения выйти на улицу, то чаще всего получал отказ; и всё, что при случае отец предлагал ему в качестве компенсации, – это, взяв его за руку, побродить с ним по комнате. На первый взгляд, это был жалкий эрзац, и всё же с этим дело обстояло точно так же, как с байковой курткой, под которой скрывалось нечто совсем иное. Предложение принималось, и затем решать, куда пойти, всецело доверялось Йоханнесу. И тогда они выходили за ворота, шли по направлению к загородному замку или к морскому побережью, или кружили по улицам, в точности как того хотел Йоханнес; ибо отец мог всё. И покуда они бродили взад и вперёд по комнате, отец описывал всё, что они видели на прогулке; они здоровались с прохожими; с грохотом проносились мимо повозки, заглушая отцовский голос; фрукты у уличной торговли

были заманчивее, чем когда-либо. Он рассказывал обо всём с такой точностью, так живо, с такой достоверностью вплоть до самых незначительных мелочей, хорошо известных и дорогих Йоханнесу, а также столь подробно и столь осязаемо-зримо в отношении вещей, Йоханнесу чуждых и от него далёких, что, погуляв с отцом полчаса, сын ощущал себя таким взволнованным и таким усталым, словно провёл на улице целый день. Это волшебное искусство Йоханнес вскоре сам перенял у отца» [25, s. 14; цит. по: 11, с. 13–15].

С 1831 г. по 1841 г. С. Керкегор изучает теологию в Копенгагенском университете. Среди его учителей – Ф.К. Сибберн – декан философского факультета, основоположник датской психологии и писатель, П.М. Мёллер – знаток античности и известный поэт, Х.Л. Мартенсен – гегельянец и будущий глава Датской церкви.

Середина и вторая половина 1830-х стали тяжёлым временем для Сёрена Керкегора и его родных: из девяти членов семьи в живых осталось только трое – отец и он с братом. После того как в течение 1832–1834 гг. один за другим уходят из жизни две его сестры, брат и мать, а в 1835 г. отец раскрывает ему причину своей тяжкой меланхолии, Керкегора начинают тяготить семейные тайны¹. По словам отца, в одиннадцать лет в приступе отчаяния он проклял Бога, потому что разуверился в его милости², а в сорок один поддался соблазну и вступил в связь с дальней родственницей, бывшей у него в услужении, – будущей матерью своих детей. После этого признания Сёрен решает уйти в писательство, как уходят в монашество. Одновременно в 1835 г. он начинает писать в газеты. В журналистике он пытается найти спасение и от собственных напастей – приступов височной эпилепсии, малоисследованного, таинственного и по тем временам постыдного заболевания, которое усиливает в нём чувство отщепенства и заставляет искать замену общеустановленным жизненным нормам³.

Становление Керкегора как писателя пришлось на десятилетие после смерти Гегеля (1831), когда богословие и литература, повсеместно беря на себя роль отслужившей метафизики, породили идеализм нового типа – реализуемый не в отвлечённом размышлении, а в попытке увидеть человеческую жизнь в свете целого⁴. Под влиянием гегельянца и художественного критика Й.Л. Хейберга у С. Керкегора зарождается интерес к эстетике

¹ «Должно быть, на всей нашей семье лежит вина, должно быть, Божья кара распростёрлась над ней. Наша семья должна исчезнуть, она должна быть стёрта могучей Божьей дланью и забыта как неудачная попытка» [34, s. 291].

² Об этом – в дневнике (запись JJ 416) о том, как отец «маленьким мальчиком пас овец на ютландском солнцепёке, терпя множество лишений, голодая и бедствуя; и вот однажды он взобрался на холм и проклял оттуда Бога» [28, s. 278].

³ «Что касается меня, то с юных лет мне было ниспослано жало в плоть. Не будь этого, я бы уже давно жил обычной жизнью» [31, s. 42].

⁴ «...Всё дело в том, чтобы найти такую истину, которая была бы истинна для меня, найти идею, ради которой мне бы хотелось жить и умереть <...> Да и что такое истина, как не жизнь ради идеи?» [27, s. 24].

и творческому переосмыслению спекулятивного идеализма. В 1838, задетый «нехваткой целостного жизневоззрения (Livs-Anskuelse)» в повести Х.К. Андерсена «Всего лишь скрипач», Керкегор издаёт свою первую книгу, где полемизирует с поздним романтизмом, «Из записок ещё живущего, изданных против его воли».

В августе 1838 г. умер отец Керкегора, оставив ему наследство, которое позволило вести жизнь рантье и издавать книги за свой счёт. Выполняя данное отцу обещание закончить университетский курс и остепениться, Сёрен прошёл стажировку в пасторской семинарии, а также приступил к работе над диссертацией. Тогда же он познакомился с дочерью статского советника Региной Ольсен (1822–1904) и влюбился в неё; через два года, в сентябре 1840 г., вознамерившись сделаться добропорядочным семьянином, Керкегор сделал предложение. Однако меньше чем через год, невзирая на мольбы горячо любившей его Регины, он расторг помолвку без объяснения причин. Окончательный разрыв произошёл в октябре 1841. Но мысленное присутствие невесты и внутренний диалог с ней не прекращался вплоть до смерти писателя. Образ Регины Ольсен обыгрывается в его книгах и заметках прежде всего как предмет размышлений о смысле религиозной веры и своей способности принимать божественный дар, чтобы обрести своё счастье (ср., напр., запись 17 мая 1843 г.: «Если бы у меня была вера, я бы остался с Региной» [28, s. 177]). Исследователи, по-разному объясняя отказ Керкегора от вступления в брак (среди версий называются эпилепсия, считавшаяся в те времена препятствием для семейного союза [13, s. 7]; импотенция [14, s. 312]; неизлечимая меланхолия, или депрессия [11, с. 27]; и даже наследственное венерическое заболевание [17, s. 76]), сходятся на том, что это решение было сознательным выбором человека, решившего без остатка посвятить себя размышлениям о Боге и своей судьбе.

2. Магистерская диссертация «О понятии иронии, с постоянной отсылкой к Сократу» и поездка в Берлин (1841)

В сентябре 1841 г. Керкегор представил теологическому факультету диссертацию «О понятии иронии», написанную с позиций гегельянства. Однако его интерес к иронии был обусловлен не только гегелевской критикой романтизма, сохранявшей актуальность и в первые десятилетия после смерти философа, но и его собственным вниманием к «Единичному» (Den Enkelte), чьё бытие (существование) увязывалась им в те годы с «жизнью ради идеи», жизнью в соответствии со своими воззрениями. Позитивный пример такой жизни являл для Керкегора Сократ, чья экзистенция определялась его иронией («Я знаю только то, что ничего

не знаю»); негативный – подавало уходящее поколение романтиков, чьё толкование иронии ставило существование в зависимость от поэтического произвола творческой фантазии.

Чтобы отдалиться от такого понимания иронии (подразумевались прежде всего трактовки Ф. Шлегеля и Л. Тика), порождавшего «взвинченную субъективность» [22, s. 311], и напомнить о непреходящей продуктивности сократического метода («диалектики»), Керкегор заявлял о своей приверженности методу сдержанной иронии – способу оставаться серьёзным по отношению к своему произведению, т. е. к сказанному. Тем самым его мысль предопределила литературоцентричное истолкование существования, основанное на неразрывной связи экзистенции и её выражения в речи («сообщении»).

Что касается истоков понятия субъективности, коренящихся в иронии Сократа, то С. Керкегор прояснял их в опоре на собственное видение. В отличие от широко распространённой в его время концепции Тюбингенской школы, глава которой Ф.К. Баур настаивал на близкой аналогии между учениями Сократа и Иисуса Христа, Керкегор делал акцент на различии между двумя принципами самопознания и в конечном счёте пониманиями личности – античным и христианским. Если Сократ, исповедуя принцип иронии, учил быть только независимым от мира («сократовское отношение к миру – непрестанное отсутствие отношения»; поэтому «ироническая личность Сократа – на деле лишь эскиз личности» [22, s. 263]), то в фигуре Христа Керкегор усмотрел возможность личности в её подлинном размахе – держащей на себе мир силой того, что её отношение к миру «абсолютно реально» [22, s. 263].

После защиты С. Керкегор в октябре 1841 г. уехал в Берлин и оставался там до марта 1842 г. Он записался на лекции Ф.К. Маргайнеке – издателя гегелевских лекций по философии религии, а также Ф.В.Й. Шеллинга, оказавшись в одной аудитории с Ф. Энгельсом, М. Бакуниным, Л. фон Ранке, Я. Буркхардтом. Лекции Шеллинга вызвали у Керкегора смешанные чувства. Конспекты и письма первых недель пребывания в Берлине отражают его радость от обещания Шеллинга вернуть философию к самим вещам, или действительности⁵. Однако постепенно радость сменилась другим настроением. Керкегора обескуражило стремление Шеллинга во что бы то ни стало противопоставить собственную новую философию гегельянству и преподнести себя в качестве творца новой мифологии, объединяющей в себе новаторски осмысленное христианство, натурфилософию и учение о человеке. Февральские записи Керкегора, отражающие

⁵ «Слов нет, как я рад, что прослушал вторую лекцию Шеллинга. Я уже достаточно мучился и изводил себя грустными мыслями. И вот когда он, наконец, произнёс слово *действительность* в связи с отношением философии к действительности, плод мысли во мне дрогнул, как в чреве Елизаветы. Из того, что он сказал, я запомнил почти каждое слово. Возможно, какая-то ясность здесь будет достигнута. Одно-единственное слово напомнило мне о всех моих философских страданиях и мучениях» [29, s. 235].

скептическое восприятие этих притязаний, исполнены сарказма: «Болтовня Шеллинга совершенно несносна <...> Я слишком стар, чтобы слушать лекции, а Шеллинг слишком стар, чтобы их читать. Всё его учение о потенциях выдает крайнюю степень импотенции» [35, с. 17–18].

3. «Или – или» (изд. в феврале 1843 г.)

Книга, работа над которой началась ещё в Берлине, вышла под полным названием «Или – или. Фрагмент из жизни, изданный Виктором Эремитой. Часть первая, содержащая бумаги г-на А. Часть вторая, содержащая бумаги г-на В., а также письма к г-ну А.». Она представляла собой не произведение, подчинённое одной сквозной идее, а два совершенно различных по духу послания – от лица «эстета» и от лица «этика», соединённых под одной обложкой и изданных вымышленным лицом. Повествование с сюжетной структурой («Дневник обольстителя») соседствовало в книге с трактатами в наукообразном стиле («Первая любовь»: рецензия на комедию Эжена Скриба в переводе Й.Л. Хейберга; «Непосредственные стадии эротического, или Музыкально-эротическое непосредственное введение»: разбор образов Дон Жуана и Фауста в литературе и искусстве) и манифестом эстетического мировоззрения («Диалпсалмы»); нравоведения примерного семьянина («Равновесие между эстетическим и этическим началом в становлении личности», «Эстетическая значимость брака») – с религиозной проповедью, написанной от лица пастора («Ультиматум»); литературный вымысел – с моралистическим призывом считаться с реальной жизнью.

В этой необычной композиции отражалась «эстетская» установка большинства современников Керкегора – людей ранней индустриальной эпохи, для которых искусство из предмета отвлечённого любования превратилось в предмет утилитарного или жизненно-практического отношения, а нравственность – в объект интеллектуальной игры. Тревожным символом современной религиозности стал для Керкегора не только «Несчастнейший» (его реплика на концепцию «несчастливого сознания» у Гегеля), но и «дон-жуановский» и «фаустовский» типы личности. Однако Керкегору важно было не просто отозваться на социокультурный вызов постромантической эпохи, нарисовав разоблачительный портрет своего современника. Его в большей степени занимала этико-религиозная перспектива своего времени – сложные и запутанные пути, которым предстояло пройти христианству в век железных дорог, массового общества и тотального отчуждения.

Позднейшее признание писателя («Точка зрения на мою писательскую деятельность», 1846–1855, опубл. посмертно в 1859 г.): «...что я поистине представляю собой как писатель – что я всегда был и остаюсь религиозным писателем и вся моя писательская деятельность принадлежит

к христианству, к проблеме: стать христианином...» [26, с. 11] – в полной мере относится и к «Или – или». Но это признание не означало принижения эстетического и этического начал. Керкегор исходил из ситуации середины XIX в., когда вердикты «возвышенного» (стиля, чувства, мироощущения) говорили человеку столько же, сколько и моральные законы и религиозные определения. Кричащее отсутствие религиозного идеала рождало стремление писателя его литературно удержать, ведь, по Керкегору, именно с «эстетического» как первой данности («стадии») существования начинается путь к Богу.

В главном действующем лице I части – «эстете» – отстранённый взгляд на жизнь сочетается с навязчивым стремлением к утончённым чувственным переживаниям. В стремлении разнообразить свои ощущения керкегоровский герой (он же – вымышленный автор и адресат его экзистенциального послания) даёт волю собственной фантазии и видит в этом самоцель – насладиться своим умением представить самые обыденные моменты своей жизни как «эстетически-интересные» положения и ситуации («Дневник оболъстителя»). Но, поданная в этической и исходной для Керкегора перспективе, эта установка обрекает его на бесконечный «севооборот» (заголовок предпоследнего раздела I части) разнообразных, но однотипных душевных состояний. Боязнь пустоты и страх остаться наедине с самим собой проявляется в нём как отчаяние, которое, однако, по мысли Керкегора, следует внутренне принять ради более высокой цели («Равновесие между эстетическим и этическим началом...»). Этой целью должен стать разрыв порочного круга и «выбор самого себя» в преодолении страха перед тем смутным и ускользающим «Я», забвение которого лежит в основе отчаяния.

Эстетизму, выступившему у Керкегора не предметом прямолинейной критики, а тотальностью жизневоззрения, более весомой, чем любая критика, могло быть противопоставлено лишь другое жизневоззрение, этическое. Мысля этику как учение о самой личности, а не о системе нравственных норм, Керкегор во II части «Или – или» передал слово герою по имени судья Вильхельм, продолжая, однако, свой собственный скрытый диалог с читателем. Для судьи личность – то, что создаёт из себя сам человек в акте выбора. Приняв своё отчаяние и тем самым превратив его из досаждающего переживания в осознанно избираемое, «истинное состояние отчаяния», человек готовит почву для поступка, «требующего серьёзного напряжения и сосредоточения всех сил души» [7, с. 289]. Тем самым керкегоровский герой и адресат реализует принципиальное иное понятие личности, чем в романтических теориях с их пафосом творческого преобразования действительности. Заявляя: «Выбирая отчаяние, я выбираю абсолют, потому что абсолют – это я сам; я сам полагаю начало абсолюта, т. е. сам выражаю собою абсолют; иначе говоря: выбираю абсолют, я выбираю себя» [7, с. 296], керкегоровский этик противопоставляет своё жизневоззрение художественным принципам, питающим позицию эстета.

В его этической концепции человеку отводится место не безусловного начала созидательной активности или, напротив, пассивного предмета её приложения; человеческое существование – экзистенция – мыслится им как поступок, который, реализуя то, что всегда уже есть (человеческую личность), не застрахован от отчаяния, т. е. – от ошибок в выборе: «Если бы выбираемое не существовало, но становилось абсолютным лишь благодаря выбору, то я не выбирал бы, а творил, но я не творю, а лишь выбираю самого себя», – поясняет судья Вильгельм [7, с. 298]. И тем самым оставляет открытым вопрос об экзистенциальных границах личности, или пределах её свободы.

Керкегор предвидел, что его произведение, представляющее две экзистенциальные установки как равноправные позиции и предмет выбора, будет воспринято читателями в качестве занятой игры в духе первого «Диапсалма»: «Что такое поэт? – Несчастный, переживающий тяжкие душевные муки; вопли и стоны превращаются на его устах в дивную музыку. Его участь можно сравнить с участью людей, которых сжигали заживо на медленном огне в медном быке Фалариса: жертвы не могли потрясти слуха тирана своими воплями, звучавшими для него сладкой музыкой. И люди толпятся вокруг поэта, повторяя: “Пой, пой ещё!” , иначе говоря – пусть душа твоя терзается муками, лишь бы вопль, исходящий из твоих уст, по-прежнему волновал и улаждал нас своей дивной гармонией. Требование толпы поддерживают и критики: это верно, так и должно быть по законам эстетики! Критик, впрочем, – тот же поэт, только в сердце его нет таких страданий, а на устах – музыки» [7, с. 15]. К этому побуждали очевидные, нарочитые «неясности» книги. Читателю предлагалось самостоятельно решить, какими глазами читать, к примеру, «Дневник оболстителя» после трактатов по эстетике, пусть и не вполне академичных по стилю, – возможно, как дальнейшее, практическое развитие высказанных ранее художественных идей. А если читалось в обратной последовательности, то «Диапсалмы» могли предстать не более чем примером гипнотической мощи языка, сконцентрированной в бесконечном разговоре и делающей ненужным переход к действию (что подтверждает афоризм: «Философские учения о жизни зачастую так же обманывают, как вывески с надписью: “Стирка белья” на толкучке. Вздумай кто явиться сюда с бельём, он будет сильно разочарован – вывеска выставлена для продажи» [7, с. 41]). Более того, Керкегор привнёс интригу в эту неясность в анонимной заметке «Кто автор “Или – или”?» в газете «Фэзелнет» от 27 февраля 1843 г. через неделю после публикации, подогрев читательский интерес к книге.

С этого жеста началось то, что в истории философии получит название «комплекса проблем, имя которому Керкегор» [см.: 38]. Тульstrup истолковывал керкегоровскую многоликость и неоднозначность учения как проблему религиозную по происхождению и литературную по методу решения. Подлинно религиозное высказывание – не просто разговор

о Боге. В таком сообщении манифестируется лицо говорящего. Обращённое или, по крайней мере, предполагающее такого же заинтересованного адресата, оно принципиально зависит от того, принято сказанное или отвергнуто, не услышано. И если Керкегор – дипломированный пастор и практикующий христианин, уверенный, что религиозные истины найдут в людях отклик, предлагал им разделить свой опыт прямо и непосредственно, то он подписывал обращения своим именем (так называемые «произведения, написанные правой рукой»; см.: [26, s. 21]). Однако проблематизация христианства, предполагающая оставить разбирательство о личности говорящего, требовала и другого – непрямого сообщения. Произведения, где проводится этот принцип, получили название «написанных левой рукой»; чтобы избежать впечатления завершённого и одностороннего высказывания (т. е. ради принципа сокрытия, или, как в «Или – или», «потери» авторства), они издавались под псевдонимом. С этим замыслом в течение 1843 г. было напечатано ещё одиннадцать работ, развивающих эту технику, – девять «Назидательных бесед С. Керкегора» (две, собранные под одной обложкой, вышли в мае, три – в октябре и четыре – в ноябре) и два псевдонимных произведения.

4. «Повторение» (изд. в октябре 1843 г.)

В автобиографической новелле «Повторение» (изданной под псевдонимом Константин Констанций) Керкегор завёл диалог с той, что сыграла решающую роль в его жизни и становлении как писателя. Герой повести, безымянный молодой человек, захвачен поиском смысла выпавшего на его долю несчастья – любви, которая не может выразить себя в браке и которую герой воспринимает как кару. Движимый страстным желанием знать, в чём его вина, он мысленно переносит себя на место ветхозаветного Иова, сумевшего отстоять свою невиновность перед Богом и тем самым заслужившего «повторения», т. е. возвращения всех тех богатств, которыми он владел. «Иову было от чего прийти в отчаяние, лишиться рассудка или обессилеть, совсем опуститься и сдаться на милость Карающего. Но нет, он твёрдо упёрся! Его уверенность – своего рода паспорт, с которым он готов уйти от мира и людей, своего рода документ, аннулированный всеми, но дорогой и нужный ему, за который он крепко держится» [5, с. 113]. Герой же, вдохновляемый примером Иова, вознаграждается обретением – но не потерянной невесты, а нового внутреннего состояния. Понятия веры, утешения и примирения становятся главной темой писем героя к своему поверенному, Константину Констанцию (псевдоним, который олицетворяет принцип постоянства и противопоставляется метаниям главного героя, жизненно заинтересованного в прорыве к новому экзистенциальному состоянию), в которых молодой человек пытается раскрыть таинственную связь между выпавшими на его долю и, казалось бы,

необоримыми испытаниями, Божьей волей и тем, в чём заключается его собственная потребность.

Как и в «Или – или», необычной структурой «Повторения» Керкегор стремился разрушить общепринятое представление о литературном произведении. По мнению многих исследователей (в числе первых см.: [19, s. 36f]), Керкегор создал многожанровый текст, стоящий на пересечении философского трактата, психологического исследования и религиозной проповеди, дабы исключить возможность сведения написанного к какому бы то ни было однозначному истолкованию. Это было мотивировано прежде всего тем, что книга, изданная для широкой публики, предназначалась при этом для «одного-единственного читателя» – Регины Ольсен [19, s. 36f; см. также: 37, p. 150f]. Кроме того, Керкегору, «идеалисту от литературы»⁶ [37, p. 150f], необходимо было вложить в понятие повторения множество важных для него на тот момент смыслов. Философский, или гносеологический, — представляющий религиозную веру как особый вид знания, который постигает смысл происходящего не дискурсивно, а интуитивно и целостно (по свидетельству черновики новеллы, керкегоровская трактовка «повторения» как частного случая общепублицистической проблемы понимания отражала интерес автора к кантовскому анализу рассудка как способности гарантировать связный, или «тот же самый», опыт. Эта трактовка предлагалась Керкегором в пику гегелевскому концепту понимания как «опосредствования», неизменным адвокатом которого выступал Й.Л. Хейберг). Психологический, или биографический, смысл понятия повторения подразумевал повторение того, что уже сказано, и был обращён к Регине Ольсен с просьбой ещё раз вернуться к осмыслению причин разрыва и на этот раз простить его (см. многочисленные дневниковые записи 1843 г. и позднее). Этический смысл раскрывал понятие совести как повторного переживания («возвращения») к совершённой поступку и принятия его в качестве нравственной проблемы, утверждения в ином онтологическом качестве. Религиозный смысл проверял внутренние потенции «слова, ставшего плотью» (Ин. 1:14), или веры в то, что замысел Бога о человеческой жизни будет угадан (и оправдан) писателем. Другой религиозный аспект повторения, опирающийся на прочтение «Книги Иова», – «получения назад» (но только в смысле дарования утешения в писательстве), также принимался во внимание Керкегором (ср. позднейшую дневниковую запись: «Моё собственное отношение к Богу – это, по сути, воспроизведение моих отношений с нею» [32, s. 201]).

Самоубийство юноши – первоначальный замысел финала «Повторения» (см.: [20, В 97, 5–6]) – был поспешно изменён после того, как в июле 1843 г. Керкегор получил известие о помолвке Регины Ольсен с Йоханом

⁶ «Я принадлежу идее. Она манит меня, и я следую за нею, она обещает свидание, и я жду её дни и ночи... Заслышав зов идеи, я бросаю всё, или, вернее, мне нечего бросать, некому изменять, я никого не огорчаю своею верностью идее, и сам не испытываю огорчения, причиняя огорчение кому-нибудь» [5, с. 127].

Фредериком Шлегелем. Согласно новому сюжету, девушка могла бы вернуться к герою исключительно силой абсурда. Движение религиозной веры наперекор абсурду, тематически намеченное в «Повторении», было продумано в трактате, вышедшем в тот же день под псевдонимом Йоханнес де Силенцио.

5. «Страх и трепет» (изд. в октябре 1843 г.)

В лирическом переложении ветхозаветного сюжета о жертвоприношении Авраама Керкегор пытался представить движение веры, ставящей преданность Богу выше, чем любовь к своему сыну, как возможность, открытую каждому. При этом ему, невольно соотносившему себя со своим героем, было важно раскрыть беспримерность его подвига, поскольку решение Авраама пожертвовать сыном было принято не ради сообщества или какой-либо понятной людям цели, а в силу бесконечного смирения и любви к Тому, Кто очевидно находится вблизи человека (а не утрачен, как в современной религиозной ситуации). Религиозное толкование тем самым резко противопоставлялось этической и этико-социальной. Если разбираемые в трактате поступки «трагических героев», среди которых Керкегор выделял Агамемнона (намеревающегося принести в жертву богам свою дочь Ифигению, согласно сюжету «Ифигении в Авлиде» Софокла) и Иеф-файя (исполнившего данный Богу обет и пожертвовавшего дочь ради победы над аммонитянами), обсуждались как примеры возможных нравственных оценок, то решение Авраама, принимаемое в ситуации один на один с Богом, было изображено и продумано философом именно в его непостижимости и невыразимости для этического взгляда.

Противоречие между невозможностью войти в положение Авраама и коммуникационными возможностями речи («Облегчение речи заключено в том, что она переводит меня во всеобщее», тогда как «Авраама не постигнет ни один поэт» [9, с. 107]; с этим связан псевдоним Керкегора – Йоханнес де Силенцио, т. е. Умалчивающий) было продуктивно использовано Керкегором ради создания особого нарратива – применённого прежде всего в композиции зачина произведения (глава «Настройка»). С помощью этого нарратива он изобразил состояние своего героя так, как если бы читатель, прослеживая путь Авраама на гору Мориа, мысленно проделывал этот путь вместе с ним. Вовлечь читателя в нужное настроение было для Керкегора экзистенциальной задачей, объединяющей автора и его адресата в едином замысле. Исследователи расходятся в оценке этого намерения; П.П. Гайденок, видя в керкегоровском прочтении деяния Авраама попытку уравнивать добро и зло, святого и преступника, выводит «демонический эстетизм» философа не из библейской, а из литературной новоевропейской традиции, связанной с образами Дон Жуана и Фауста – и развитой в «Дневнике оболъстителя» [3, с. 204сл.]. В.В. Бибахин,

комментируя признание Йоханнеса де Силенцио: «А разве не лучше было бы остаться с верой? <...> я вполне способен описать движения веры, но если меня бросить в воду, то я, хоть и поплыву (а я не отношусь к тем, кто идет вброд), но стану делать совсем другие движения, я буду проделывать движения бесконечности, тогда как вера делает прямо противоположное: осуществив движения бесконечности, она проделывает затем движения конечного... проделывает нечто чудесное» [9, с. 38], подчёркивает пропасть между современной интеллектуализованной религиозностью (на деле – морализмом с его гиперответственностью, стремлением всё контролировать и боящемся сойти с ума) и Авраамом с его слепой верой, испытать которую современность не в состоянии [1, с. 139–142]. В.А. Подорога, акцентируя в Керкегоре художника особого рода («Письмо Керкегора производит реальность. Жизнь движется в пространстве письма, это пространство и есть пространство Innerlichkeit [внутреннего]» [10, с. 121]), оправдывает стремление философа вовлечь читателя в художественно-риторическое предприятие, лишённое малейшего налёта идеологии: «от читателя требуется... готовность к экзистенциальному действию, которая звучит в вопросе: как стать Авраамом? <...> Керкегор делает уточнение, что в этико-религиозной сфере акцент всегда падает на “как”. Не “что”, а только это “как” – форма выражения – способно приблизить читающего к чистому переживанию события веры» [10, с. 42].

Керкегор ставит в трактате и теоретические вопросы, среди которых: «Существует ли телеологическое устранение этического?» и «Существует ли абсолютный долг перед Богом?». Йоханнес де Силенцио, намеренно умалчивая о внутреннем состоянии человека, решившегося исполнить страшный божественный приказ, открывает для себя новый, парадоксальный смысл акта веры: вырывая человека из межчеловеческих отношений, оставить его в рамках общечеловеческого – но на особом положении. Это положение предлагает читателю новый взгляд на себя: верующий – всегда исключителен, он уже не привычно «такой, как все»; отныне он – «именно этот и никто другой», или, как говорит Керкегор, Единичный (Den Enkelte): «Вера как раз и есть тот парадокс, что единичный индивид стоит выше всеобщего, хотя при этом стоит заметить, что движение повторяется, и, побывав во всеобщем, единичный индивид теперь пребывает отдельно и стоит выше всеобщего. И если это не вера, значит, Авраам погиб, значит, веры никогда не было в этом мире, именно потому, что она всегда там была» [9, с. 55]. Этот аспект не только обогатил и проблематизировал христианское понятие личности. В чисто религиозном, на первый взгляд, измерении человека Керкегор разглядел новые социальные смыслы, которые станут общей темой политической и философской мысли XX века.

6. «Понятие страха» (изд. в июне 1844 г.)

В этом трактате, имевшем подзаголовок «Простое, психологически намеченное размышление в направлении догматической проблемы первородного греха» и вышедшем под псевдонимом Вигилий Хауниенсий, т. е. Копенгагенский Страж, С. Керкегор восстановил психологический контекст догмата о первородном грехе Адама, предложив свою интерпретацию причин грехопадения и рождения свободы. Её ключевым концептом стало слово “Angest”, которое философ предложил понимать не как обыденное чувство страха перед чем-то конкретным или предметным, а как беспричинный цепенящий ужас непонятного происхождения, завладевающий человеком целиком и, очевидно, имеющий прямое отношение к человеческой природе. Неизбывная тревожность, сопровождавшая Керкегора с юных лет, вероятно, тоже послужила поводом к размышлению о природе страха и прояснению преследовавшего его семью ощущения родового проклятья.

Тотальность ужаса в изображении Керкегора наметила новое видение человека, закрепившееся через немецкое понятие “Angst” в европейской мысли XX в. (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр). Феноменология и экзистенциальная философия, подхватив открытие датского философа, стали трактовать «ужас» как перспективу ничто, в которую всегда включено человеческое существование и которой оно тем самым контрастно определяется – прежде всего в своей способности иметь дело с миром, с сущим как таковым. Между тем сам Керкегор исходил не из онтологической, а из психологической трактовки страха как изменчивого, «диалектического» переживания, предшествующего рождению свободы. В то же время, расценивая тревогу не как соматический или физиологический (по представлениям того времени) недуг, а как проблему, которая может быть морально и религиозно предъявлена человеку, он расширил христианское, душеспасительное представление о душе и её возможности преодолеть страх.

Страх предстал в трактате также и как обстоятельство, обусловившее «рождение» экзистенции – понятой в данном случае как осознание конечности существования, причина которой коренится в первородном грехе. Сравнивая страх с состоянием сна, т. е. чистой пассивности, бессознательности, Керкегор показывал, что грехопадение первого человека, Адама, уже было подготовлено этим состоянием в силу психологической невыносимости неведения: «В этом состоянии царствует мир и покой; однако в то же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако же, не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет ничего, с чем можно было бы бороться. Но что же это тогда? Ничто. Но какое же воздействие имеет ничто? Оно порождает страх. Такова глубокая таинственность невинности: она одновременно является страхом. В грёзах дух отражает свою собственную действительность, однако эта действительность есть ничто, но это ничто

постоянно видит невинность вне самого себя» [9, с. 143]. В невинности Адама Керкегор усмотрел основание всех будущих драматических судеб экзистенции, объясняемых изначальной причастностью первого человека к ничто, из которого он создан и которое продолжает существовать в человеческом роде как грех. Поэтому в той же «ничтожности» греха Керкегор предложил увидеть «возможность свободы», т. е. преодоления греха, даруемую христианством: если в ветхозаветные времена ужас перед ничто преодолевался страхом перед Богом, а в античности – бесстрашием перед необходимостью слепой судьбы, то категория вины, открытая христианством, по Керкегору, способна «снять само понятие судьбы» и тем самым совладать с ужасом неведения силой веры, или зрячего вверения себя Богу.

7. «Философские крохи» (изд. в июне 1844 г.)

Кроме страха, в качестве повседневности, обозначающей промежуточное положение человека между бытием и ничто, С. Керкегор выделял также сомнение, или интерес — «бытие-между». Тема “inter-esse” как условия принятия (сбывания) мира, предшествующего всякой возможности усомниться в нём, была продумана в трактате «Йоханнес Климакус, или De Omnibus dubitandum est», начатом в 1842 г. и оставшемся незавершённым. Ещё одно намеченное автором в «Йоханнесе Климакусе» и развитое в «Понятии страха» обстоятельство, служащее самоуверению экзистенции в её размахе между бытием и ничто, было обозначено словом «вера»: «Сомнение можно побороть не системою, а верой, так же как именно вера, а не что-либо другое, принесла сомнение в мир» [20, В 13, 18].

В 1843 г. проблема религиозной веры оставалась для Керкегора центральной; в трактате «Философские крохи» (вышел в свет под псевдонимом Йоханнес Климакус) она получила разрешение в историко-культурной перспективе. Непосредственным поводом к написанию трактата стал ряд известных Керкегору попыток спекулятивно-теологического и антропологического прочтения Нового Завета (прежде всего в трудах Тюбингенской школы, в частности книге «Христианское вероучение в его историческом развитии и его противоречии современной науке» Д. Штрауса, а также в «Сущности христианства» Л. Фейербаха). Находясь, кроме того, под впечатлением от статьи Г.Э. Лессинга «О доказательстве духа и силы» (1777), где Лессинг, используя различие Г.В. Лейбница между истинами факта (случайные истины) и истинами разума (необходимые истины), выдвигает тезис, по которому случайное историческое событие не может служить доказательством необходимых истин разума, Керкегор делает в дневнике запись, ставшую эпиграфом к будущей книге. Она гласит: «Может ли историческое давать исходный пункт вечному сознанию; каким образом такой исходный пункт может представлять интерес более чем

исторический; может ли вечное блаженство опираться на историческое знание?» [6, с. 3].

Популярная в те годы идея исторической обусловленности Св. Писания зазвучала у Керкегора в совершенно инородной своему времени трактовке. Возможность отнести к Новому Завету как к историческому источнику, заявленная Ф.К. Бауром, Б. Бауэром и Д. Штраусом, т. е. предположение, что историческое знание может служить опорой для вечного блаженства (коль скоро наше спасение вверено тому, что является не более чем «историческим источником»), спровоцировала С. Керкегора на мысль о том, что и само человеческое существование – не случайный эпизод чьей-то частной жизни, а «место, чтобы Бог мог на него сойти» [33, s. 416], или одно из имён исторической судьбы христианства. Тогда что значит быть христианином сегодня – быть не в соответствии с книжными, истолковывающими представлениями о спасении, а в исторической действительности? Однако этот вопрос не столько убеждал философа в правомочности проблематики Тюбингенской школы, принявшей за точку отсчёта историческую обусловленность Св. Писания, сколько позволял ему взглянуть с исторической точки зрения в само Пришествие и в веру в спасение.

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

Эта иная, «ненаучная» трактовка «историзма» Благой вести преподносила проблематику современного христианства как историко-экзистенциальную проблему. Нарратор книги Йоханнес Климакус, даже показывая готовность согласиться с выводами Тюбингенской школы о разночтениях и противоречиях в Евангелиях, настаивал на уточнении, которое должно изменить всю картину. Историчность Спасителя, утверждал он, – явление другого порядка, чем тот, который можно вывести из критического анализа Писаний. Историчность известия о вечном блаженстве – не следствие из исторической обусловленности источников, а само средоточие послания Богочеловека, предложившего этот парадокс человеку в качестве его религии. И, как в древние времена, когда спасение было не гарантированным приложением к новой социальной реальности, а личным мотивом каждого из участников общего дела, так и теперь, – доказывал нарратор «Философских крох», – приблизить Бога может лишь та же личная заинтересованность в спасении, какая двигала первыми поколениями.

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

Личная заинтересованность в спасении как единственное условие действительности христианства переходит у Керкегора в более широкую тему – заинтересованности в собственном существовании (*Interesseretheden i at existere*), разрешаемую в его программном философском сочинении «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» (вышло в свет 27 февраля 1846 г. под прежним псевдонимом – Йоханнес Климакус).

Это произведение было задумано Керкегором как итоговое, поскольку им он предполагал завершить писательскую деятельность и стать пастором. Выразив то, что ему казалось необходимым сказать своей будущей пастве, на страницах шести произведений, выпущенных под псевдонимом (в апреле 1845 г. к ним добавилось седьмое – «Стадии на жизненном пути», псевдоним Хиларий Бохбенер), и в нескольких сборниках проповедей, написанных «правой рукой», Керкегор чувствовал себя подготовленным к священнической миссии и как христианин, и как практикующий проповедник и оратор.

«Единичный индивид», или «одиночка» (*Den Enkelte*), остаётся главным адресатом его послания и в «Послесловии». Но теперь это понятие, впервые концептуально обоснованное в «Страхе и трепете», подразумевает не «рыцаря веры» – социального отщепенца, противопоставившего себя «общему» из любви к Богу. Вопреки своей эпохе, Керкегор смотрел на человека не через абстракции «понятия», «природы» или «общества», а как на конкретного индивида, т. е. существующего (*Den Existerende*), который именно как существующий ищет своего спасения.

Такая экзистенциальная трактовка христианства была, в известном смысле, подготовлена историзмом Гегеля, чья философия дала право последующему поколению мыслителей увидеть христианство как своё собственное дело. В десятилетия, на которые пришлась писательская активность Керкегора, новые проекты реставрации христианства были уже не романтической утопией, а реальностью, воплощаемой научными школами и стоящим за ними государством. Консервативные решения соседствовали с либеральными; опору в христианстве находили и первые стихийные попытки реализации социалистических идей. Даже и для академического подхода это представлялось делом ближайшего будущего – утвердить действительность Святого Духа в новом измерении, неуязвимом для просвещенческой и материалистической критики, и эта действительность успешно выстраивалась в трудах правогегельянцев, издателей гегелевских лекций (в частности, лекций по философии религии) и близкой к ним Тюбингенской школы. Участниками такого строительства постепенно становились и близкий к Керкегору круг университетской философии, и вышедшие из него клирики Датской народной церкви.

Полемика со спекулятивным пониманием христианства и его главным датским адептом пастором Х.Л. Мартенсенем занимает в «Послесловии» центральное место. Существование, заявляет Кьеркегор, – не отвлечённая абстракция рационалистической философии, оно субъективно и «патетично» в самом своём истоке. «Патетическое» – это узловой диалектический момент экзистенции. Кьеркегор описывает экзистенцию как опосредующее начало (“inter-esse”) между жизнью и мыслью, временным и вечным [см.: 8, с. 341]. В страсти, т. е. заинтересованности в своём бытии, реализуется конкретная связь человека и его целей. Выстроенная Кьеркегором иерархия целей различает чистую религиозную страсть (обозначенную в «Послесловии» как «религиозность В»: признание принципиальной несоизмеримости божественного и человеческого, утверждение приоритета вечной жизни перед временностью и конечностью существования); этико-религиозную страсть (или «религиозность А», для которой желание спасения не противоречит стремлению достичь временных жизненных целей) и эстетическую страсть, для которой спасение остаётся идеей, чуждой внутреннему опыту. Кьеркегор мыслит существование как специфическое единство, чья внутренняя противоречивость не поддаётся отвлечённому спекулятивному разрешению «с точки зрения вечности». «...Сама экзистенция есть не что иное, как разъединение, препятствующее чисто логическому течению», – замечает он в черновых набросках к «Послесловию» [20, В 98, 45, s. 185]. Внутренняя логика экзистенции (здесь Кьеркегор развёртывает темы, намеченные в «Или – или» и трактатах 1844 г.) – это логика выбора, решения, прыжка, т. е. прорыва плавности и непрерывности существования, который превращает жизнь из абстракции во внутреннее и единственное задание, данное человеку.

В противовес «количественной диалектике» логических определений, не заостряющих, а «снимающих» противоречия человеческого бытия средствами чистого мышления, С. Кьеркегор предлагает метод «качественной диалектики абсолютного парадокса», удерживающей вместе непримиримое: веру – единственное средство избежать отчаяния – и абсолютную богооставленность, его неизбежное следствие. «Прыжок веры», на который он указывал в «Страхе и трепете» как на способ перехода от этической стадии к религиозной, также получает парадоксальное истолкование в «Послесловии»: будучи прыжком через пропасть, отделяющую человека от Бога, в момент своего осуществления прыжок по-прежнему остаётся закрытым для него. Реальностью человека по-прежнему остаётся конечность его существования, на фоне которой вера выглядит как невероятная авантюра, а её предмет – как абсолютная недостоверность. В качестве категории, акцентирующей несоизмеримость вечного и временного, Кьеркегор называет категорию юмора: если ирония, продуманная в ранних произведениях, служит переходной ступенью между эстетическим и этическим способом существования и является способом подчеркнуть конечность существования, то юмор оказывается способом постичь его религиозную бесконечность.

Весёлая отстранённость от мира, вырастающая из ощущения бессмысленности чрезмерной заботы о земных предприятиях человека, для Керкегора не противоречит христианству; быть христианином означает для него перепоручать свою человеческую волю божественной и отстранять мир, бесстрашно и с улыбкой принимая своё одиночество, отщепенство, страдание.

«Послесловие» заостряет социальное измерение христианства. Впрочем, Керкегор решает эту проблему, прибегая к риторическим и экзегетическим методам, поскольку его задача – сообщить религиозные истины человеку рождающегося у него на глазах массового общества. Философ подчёркивает, что адресат его книги – индивид, которым владеет идеология государства и объективированного христианства. Истоки этого коренятся в спекулятивном понимании Откровения: получив умозрительный, культурный статус и в своей исторической действительности (“Christened”) отодвинув христианство подлинное (“Christendom”), религия перестала сообщаться с душой человека, тогда как подлинная весть Христова – это прежде всего «экзистенциальное сообщение» [8, с. 600]. Глухоту современного человека, по Керкегору, не в силах пробить ни святость отдельных подвижников, ни массовая религиозная активность (ср. критику монашеского движения: [8, с. 581]). Но и переложить дело спасения на других, будь то понтифик, монастырь или протестантская конгрегация, сегодня, по Керкегору, тоже невозможно. Однако, обращаясь к одиночкам, лишённым настоящей религиозной опоры, он полагал, что кажущееся сейчас невозможным, неизведанным и нереальным – познание себя в своём существовании – может и вывести из этого тупика. По крайней мере, в собственных поисках он пошёл по этому трудному пути – принять людское отщепенство и неверие не как изменчивое обстоятельство и даже не как заблуждение, которое можно исправить моральной проповедью, а как исторический вызов, вытекающий из сути самого христианства.

В центре размышлений Керкегора всегда стояла действительность христианства, и именно её он оспаривал у датских правогегельянцев. Рождённый в противовес им тезис «Послесловия» «Субъективность – истина» [8, с. 206] заставил его пересмотреть картину религиозного спасения. Она получилась новаторски необычной: догматическое понятие «вечного блаженства» вменяется не идеальному образу человека, а человеку в истории – живому историческому лицу, чья страстная заинтересованность в спасении объявляется единственным звеном, скрепляющим вечное и временное.

9. «Две эпохи» и история с «Корсаром» (1845–1846)

Вырождение христианства в идеологию было в глазах Керкегора неизбежным следствием атомизации современного общества. Этой догадке он дал ход в размышлениях, поводом для которых стала новелла «Две эпохи»,

вышедшая из-под пера матери Й.Л. Хейберга писательницы Томазины Гюллембург-Эренсверд. В марте 1846 г. Керкегор опубликовал на неё рецензию под названием «Две эпохи: эпоха революции и нынешняя эпоха». Её тема – что происходит с политикой, когда её субъектом становится масса, и чем направляется бездейственное большинство (Mængden), если оно живёт фантомами, созданными прессой. Известный читателям тем, что во всех своих произведениях, даже самых отвлечённых, Керкегор был весь призывом к собеседованию (хотя и обращался при этом не ко всем, а к «Единственному»), теперь он давал слово массе – анонимной и не способной к диалогу конструкции.

Такая оценка была связана, в частности, с тем, что в конце 1845 г. философ сам был атакован прессой. Когда в популярном сатирическом еженедельнике «Корсар» появился насмешливый анонимный отзыв о «Стадиях на жизненном пути» (книге, в сюжете которой ясно просматривалась биография автора и, в частности, история его взаимоотношений с невестой), Керкегор выступил с ответной критикой в газете «Фэзелэнет», где не только резко осадил критика, но и раскрыл его имя. Это разоблачение лишило автора отзыва П.Л. Мёллера возможности сделать академическую карьеру в Копенгагенском университете (ибо таковы были нормы публичности в то время) и стало одной из причин, побудивших его покинуть страну. После этого с санкции главного редактора «Корсара» М.А. Гольдшмидта в каждом номере журнала стали появляться заметки о Керкегоре, в которых высмеивались его идеи и жизненные установки. А художник П. Клэструп в своих карикатурах издевался не только над эгоцентризмом писателя, но и над его физическими недостатками вроде выраженной сутулости и шаркающей неровной походки. Керкегор, бывший в Копенгагене известной личностью, был вынужден терпеть колкие шутки городских зевак и во второй раз (первым поводом был разрыв с Региной Ольсен) стал предметом всеобщих пересудов⁷. Эта ситуация обострила его мировосприятие. «Общество» из предмета отвлечённой критики превратилось во враждебную «толпу», или «массу»; «одиночка» приобрёл черты отщепенца и религиозного страдальца.

В марте 1847 г. Керкегор выпустил под своим именем «Назидательные речи, различные по духу», и в их числе «Евангелие страдания», где провозгласил страдание привилегией: формируя человека своей очистительной

⁷ «По приказу “Корсара” любой бандит считает себя вправе оскорблять меня, студентики скалят зубы и хихикают, радуясь тому, что выдающийся человек втоптан в грязь. Профессора – завистливы и втайне симпатизируют нападкам на меня, ещё и добавляя кое-что от себя. Одним словом – какое-то бедствие. Что бы я ни сделал, любая малость и мелочь (скажем, я кого-то посетил) немедленно подвергается пересуду, лживо перекрученная. Если об этом узнает “Корсар”, он это печатает, и вот об этом уже осведомлено всё население. Человек, которого я навестил, оказывается в затруднительном положении, он едва ли не разгневан на меня, и упрекнуть его за это невозможно. В конце концов я вынужден жить уединённо и общаться лишь с теми, кого не выношу, поскольку других людей мне было бы жаль», – писал Керкегор в эти дни [30, s. 18; отрывок в рус. пер. цит. по: 11, с. 198].

силой, оно приуготовляет его к вечности. Кроме того, 1847 год был отмечен многочисленными записями, отражающими намерение Керкегора вернуться к своему писательскому призванию: «Хвала Господу, что на меня были обрушены все эти атаки вульгарности. У меня было достаточно времени, чтобы всмотреться в себя и убедиться: идея уйти в пасторство, чтобы в полной отрешённости заниматься покаянием, была безнадежной. Сейчас я утверждаюсь совершенно иными способом, иным, нежели прежде, – я утверждаюсь на своём месте...»; «Я хочу обратить внимание толпы, хочу открыть ей глаза, и если она не поймёт меня добром – заставлю насильно... Раз толпа примется бить меня, внимание её поневоле пробудится; ещё лучше, если она убьёт меня, – тогда внимание её сосредоточится всецело, а, стало быть, и победа моя будет полною» [30, s. 86, 94].

10. «Деяния любви» (1847)

Постепенно образ гонимого пророка приобрёл морально-теологическое разрешение. Он вырос в исследование мотива любви, держащейся на абсолютном безразличии к особенностям своего объекта.

В сентябре 1847 г. Керкегор издал под своим именем трактат «Деяния любви» – книгу, почти не замеченную современниками и вызвавшую наибольшее число споров и полемических комментариев впоследствии. В трактате развивался тезис о том, что совершенная любовь – т. е. любовь к своему ближнему, берущая за образец любовь Христа к человечеству и долженствующая стать примером и для христианина, – это любовь, уничтожающая все различия. Она стирает не только природные и социальные несходства, отдаляющие людей друг от друга, но и индивидуальные черты, отличающие и тем самым выделяющие возлюбленного из числа ему подобных. Сила любви, таким образом, заключена в степени её автономности и односторонности: «Эротическая любовь определяется своим предметом; дружба определяется своим предметом, и только любовь к ближнему определяется самой любовью. Поскольку “ближним” может быть любой человек, любой без исключения, этот предмет теряет все свои отличительные особенности. А это значит, что настоящая любовь узнаётся лишь по тому, до какой степени её предмет лишается сколь-нибудь определённых особенностей; иными словами, эта любовь узнаётся только любовью. Но в этом и состоит наивысшее совершенство любви!» [36, s. 75]. Керкегор заключает, что наиболее совершенная любовь – это любовь к умершим, ибо: «Смерть стирает все различия, а предпочтение всегда связано с различиями» [36, s. 75].

В «Деяниях любви» Керкегор следовал посылу, показывающему оборотную сторону смешения религиозного послания с социальной критикой – посылу о непримиримости христианства и «мира». Бог, будучи условием того, в чём человек – как существующий – должен быть бесконечно

заинтересован (вечное блаженство), требует к себе, по Кьеркегору, «абсолютного отношения». Парадокс, заключённый в этих словах, продолжает кьеркегоровский призыв к человеку – «экзистировать», т. е. реализовывать себя именно как существующего («Заключительное ненаучное послесловие») и при этом – исповедовать христианство как религию «не от мира сего», но «принадлежащую другому миру» [36, s. 134], «не желающую никаких изменений во внешнем... но желающую только одного: произвести изменение бесконечного во внутреннем бытии» [36, s. 139]. Отсюда – кьеркегоровское осознание благой вести не просто как «абсолютного требования», но прежде всего как требования к самому себе исполнить свою писательскую задачу – «стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти» [33, s. 416]. Этим объясняется его постоянная адресация не к публичному огосударствленному человеку – продукту политических и социальных доктрин, а к своему мысленному адресату – «одиночке», единственно способному, по Кьеркегору, воспринять благою весть.

Абсолютизация одиночества как следствие этой установки много раз становилась предметом острой критики мыслителей XX в. Заявление Кьеркегора, что природа и социальный, «христианский мир» (Christenheden) – ложные основания спасения, а человеческая укоренённость в мире – лишь следствие первородного греха и сама по себе греховна, служили поводом для обвинений философа в извращении христианства (этический упрёк М. Бубера: «Бог пожелал, чтобы мы через Регин, которых он создал, пришли к нему, а не через отречение от них. Отдаляясь от предмета, мы его теряем; в этом случае любовь, не имеющая предмета и создающая предметность лишь исходя из полноты человеческого духа (что и называется Богом), – такая любовь повисает в воздухе» [2, с. 331]). Т. Адорно, чья критика имела под собой политическую подоплёку, обличал регрессию кьеркегоровского «христианства» в демонизм и язычество [12, s. 417–418]; вместе с тем Адорно признавал остропроблемное поле христианского понятия любви, открытое Кьеркегором, и поддерживал его идею, что настоящая любовь «свободна от всякого обмена, от всякого “возмещения”» [12, s. 427]. Открытую Кьеркегором и отмеченную Адорно парадоксальную взаимозависимость единичного и всеобщего сочувственно развивал Ж. Деррида в работе «Дар смерти»: парадокс любви в том, что она, будучи нацелена на индивидуальное и только индивидуальное, поднимает индивида до уровня всеобщего, на котором и располагается настоящая человечность. «Эти сингулярности (т. е. те, на кого направлена любовь. – Д.Л.) представляют других, или абсолютно другую форму инаковости: другого в единственном числе или нескольких других людей, но также и места, животных, языки. Как вы оправдаете тот факт – а это именно так и никак иначе, – что вы жертвуете всеми кошками в мире ради той кошки, которую кормите по утрам из года в год, в то время как другие умирают от голода каждую минуту? Не говоря уж о других людях?.. При том, что вести себя именно так, как мы себя ведём, – это наш долг?» [15, p. 71].

В 1848 г. Керкегор получил разрешение на чтение проповедей в главной церкви Копенгагена – Вор Фруэ Кирке; сохранились воспоминания о проповеди 1 сентября. В том же году он выпустил сборник «Христианских речей» и газетную статью, посвящённую актрисе Йоханне Л. Хейберг – «Критика и кризис в жизни актрисы». 1849 и 1850 годы были отмечены двумя произведениями, дающими ключ к керкегоровскому пониманию христианства. Оба были изданы под псевдонимом Анти-Климакус, означавшим, с одной стороны, замысел Керкегора противопоставить «Йоханнесу Климакусу», т. е. интерпретатору христианства в культурно-теоретической перспективе, позицию лица, способного практически реализовать религию Богочеловека. С другой стороны, приставка anti- (ante-) в новом псевдониме (означавшая «до» или «перед» Климакусом) обещала более глубокое и основательное раскрытие темы.

Продолжая проблематику «Понятия страха», Керкегор исследовал возможности поднять отдельное душевное состояние (страх, скука, тоска) до уровня экзистенциальной, т. е. религиозно разрешаемой, ситуации. Отчаяние (предмет трактата «Болезни к смерти», изданного 30 июля 1849 г.) и уязвлённость («Упражнение в христианстве», изданное 25 сентября 1850 г.) теперь были увидены не как реакции «естественного» человека, поверхностно знакомого с христианским вероучением, а как состояния, внедрённые в самую сердцевину христианской веры.

11. «Болезнь к смерти» (1849)

В продолжение вопроса, поставленного Йоханнесом Климакусом, – может ли исторический человек быть вместилищем для вечного блаженства – Анти-Климакус предпринял радикальный пересмотр постулатов христианской догматики и прежде всего представления, что рай (мир до грехопадения) и ад (порождение битвы Бога с сатаной) замкнуты в космических границах или же психических – как внутренне переживаемые состояния. Извечному образу адских мук в загробном мире теперь предлагалось другое толкование – постоянно возобновляемого грехопадения в культурно-исторической перспективе. Тема ничто как причины человеческой свободы, начатая в «Понятии страха», переросла в тему нигилизма (свободы) как современного состояния человечества. Прижизненное переживание человеком своей смертности мыслилось теперь не с генеалогической точки зрения (как следствие отпадения человека от Бога), а как то, что человек производит сам – но повинуюсь не природе, а требованию истории. Как и христианство, конгениальное ему явление – нигилизм (в форме отчаяния) продумывался в трактате как историческое событие.

Одновременно отчаяние, в понимании Керкегора, – это теологическая категория. Никакая из форм отчаяния не является простым пассивным состоянием ума и чувства, но всегда – сопротивлением, иногда малозаметным

и несознаваемым, а чаще – внятным и осозанным непринятием чужого в себе, разрастающимся (по эмпирическому наблюдению Керкегора) до атеизма. Собственно, гипотеза Бога как извечного духовного антагониста чело- века лежит в основе всего трактата, начиная от первых глав – о самой рас- пространённой форме отчаяния, когда человек, отчаявшись в неумении быть самому (например, из-за неспособности стать тем, кем хочется), стремится избавиться от своего «Я». Далее, в главах об «отчаянии-вызове», присущем сильной и упрямой натуре, когда человек стоит на своём, потому что не может поступить иначе. Безволие – самоутверждение – и, наконец, синтез: богоборчество; в последней и кульминационной главе трактата раз- бирается, как бунт против Бога вытекает из отчаяния в самой дерзкой и на- ступательной форме – «отрицания христианства modo ponendo и объявле- ния его неправдой» [9, с. 344].

Соперничество с Богом представляется Анти-Климаксу не просто извращением природы или заблуждением ума. Оно – сама историческая ситуация, не объективный процесс, а действие гипертрофированной воли, имеющей политическое направление – изменить мир. В споре с ге- гельянцами, приветствующими превращение теологии в фактор полити- ки, Керкегор называет христианство, принявшее такой оборот, отрицани- ем духа. Но вместо того чтобы пасторски заговаривать людей, примиряя их с несуществующим Богом (поскольку благостные представления церкви о духовной жизни, как считает датский философ, имеют такое же отношение к Духу, как картонное изображение – к реальности), он пред- почитает исходить из очевидного и считать действительностью отсут- ствие Бога или Его отрицание. В признании этой правды он усматривает больше христианства, чем в пасторских проповедях. В отчаянии Керке- гор видит не только историческую форму нигилизма – дополняющую ряд смыслов, которые уже слышала в этом слове эпоха (господство есте- ственнонаучного мировоззрения или, как у романтиков, торжество иро- нии, превращающей мир в условность) и с которыми веку ещё предстоит встретиться. Отчаяние для Керкегора – это повод для бесстрашной встре- чи с тем, что есть, ибо с таким нигилизмом бесполезно «бороться». Его невозможно «преодолеть» или «отбросить», представив христианство лишь эпизодом, который переживает европейский дух в качестве одного из этапов своего развития (как это сделают позднее Ф. Ницше и В. Диль- тей). Бунт, или «уязвлённость» (Førgelse; в рус. пер. «возмущение»), христианством в форме отчаяния входит в его существо. Оно идёт, по Керкегору, из отвержения Бога в самом себе. Его вызывает непере- носимый внутренний конфликт между идеей абсолютного всемогущества Бога и гипертрофированной самостью – т. е. моральной и религиозной ответственностью, возлагаемой на человека модерном. То, что христиан- ство не опосредуется публичностью, так как подступает к существу че- ловека ближе, чем любое политическое предприятие, показывает размах отчаяния, овладевшего человечеством.

Как симметричное отчаянию мыслится у С. Керкегора и спасение: «Блаженство христианина – в возможности исцеления от отчаяния» [9, с. 257]. Эта возможность напрямую увязывается с верой в Бога, определённого как «абсолютное возможное, или же, наконец, чистая возможность» [9, с. 275]. В контексте трактата это означает отсекание перспективы Бога как действительности человеческого существования, поскольку это видение противоречило бы постулату о человеческой свободе. Верить в возможное с таким же яростным упрямством, с каким «Я» отстаивает себя («Верить в свою гибель невозможно. Понимать же, что по-человечески это гибель, и одновременно верить в возможное – это вера» [9, с. 276]), указывает на то, что Керкегор ставит человеческое упрямство выше, чем надежду на чудо. Представляя отчаяние как многократно умножающийся грех, когда оно обнаруживается в человеке в виде упрямства или озлобленности на то, что противоречит его воле, Керкегор проникновенно и почти с сочувствием описывает разнообразные проявления упрямства и негодования, видя в решимости отстоять себя во что бы то ни стало («желании быть собой») торжество духа в человеке. Констатируя, что гипертрофированная самость, которая вызвалась конкурировать с Христом из чистого желания войны между человеком и Богом, достойна проклятья, Керкегор завершает трактат апологией возмущению.

12. «Упражнение в христианстве» (1850)

Трактат (сопровождённый предувещанием «От издателя», гласившим: «В этом начатом в 1848 году сочинении псевдонимный автор предъявляет к христианину требования, доведённые до высот идеала») был построен как назидательный и одновременно проблематизирующий комментарий к евангельскому стиху: «Придите ко Мне все труждающиеся и обременённые, и Я успокою вас» (Мф. 11:28). Широта этого обещания и человеческая возможность откликнуться на призыв Христа составили центральную опору книги – ведь в христианстве, бывшем в глазах Керкегора исключительно личным усилием и, при всей опасной двусмысленности этого выражения, личным делом каждого человека, путь к Богу представал усилием на грани возможного. Это убеждение вытекало не только из неверия философа в социальное (церковное) устройство спасения и из его критического отношения к попыткам научного объяснения религиозной веры. Среди препятствий, создаваемых пропастью между Богом и человеком и служащих непреодолимой преградой для ума и души, Керкегор отводил особое место самому парадоксу вочеловечения Иисуса Христа («Христианство – это когда отдельный человек – Бог, а вот именно этот отдельно взятый человек – Бого-человек» [24, с. 92]). Этот парадокс, по Керкегору, не разрешим никаким естественным человеческим усилием, будь то работа мысли или напряженные чувства, но именно он составляет сердцевину религии спасения.

Экзистенциальную ситуацию, соответствующую этому парадоксу и служащую важнейшим свидетельством истинности христианства, Керкегор характеризует как «соблазн» (Forargelse, служившее переводом новозаветного слова “skandalon” и означавшее, в керкегоровском контексте, также «скандал», «уязвлённость» или даже «оскорбление»; впервые развёрнуто в: [6, с. 53]; перевод С.А. Исаева – «возмущение»). В «Упражнении в христианстве» «знаком соблазна» выступает сам Христос (Керкегор ссылается здесь на выражение из Лк. 2:34 “*semeion antilegomenon*”, т. е. «знак противоречия»; см.: 24, s. 129f]) – и не только потому, что от Него исходит невозможное требование подражания близкому и одновременно недоступному Богу.

Парадокс Богочеловека был и остаётся «скандалом» и для учеников и современников Иисуса, и для последующих поколений. Но если в «Философских крохах» Керкегор останавливался на этом открытии, не предлагая ничего большего, кроме признания: вочеловечение Бога есть «исторический факт, который существует только для веры» [6, с. 99]), то словами Анти-Климакуса: «Из истории о Нём ничего нельзя узнать – как о Нём вообще нельзя ничего знать. Он не хочет, чтобы о Нём по-человечески судили по результатам его жизни; Он был и хочет оставаться знаком соблазна (Forargelsens Tegn) и предметом веры» [24, s. 38], – Керкегор сообщал уже нечто другое. «Анти-Климакус» был обещанием показать, что только в недоступном можно найти спасение.

Керкегор отвергал не только естественные – «физико-телеологические», «космологические» (в философских терминах того времени), эстетические (включающие церковный антураж, музыку, искусство) или социально организованные подступы к спасению. Керкегоровское «христианство» – это отсечение всякой видимой святости. Как сам Христос в изображении Анти-Климакуса, верующий – инкогнито в мире; религиозность, какой её мыслит Керкегор, не имеет внешних форм проявления. События душевной жизни, переживаемой сугубо внутренне (“*i Inderligheden*”), которые связывают верующего с Богом, даже не психологизируются – в том смысле, какой вкладывает в психическое переживание рациональная психология. О религиозном переживании керкегоровского Бога противосмысленно спрашивать – существует ли его предмет и каков он. Этот Абсолют весь – отношение к нему.

Христа, по Керкегору, можно воспринять только как «знак противоречия» – или соблазна [24, s. 135f]. Он – провокация взаимно противоположных душевных движений, раздирающих душу человека. Одновременно знак и первообраз (Forbillede), он требует имитации, будучи по своему существу неподражаем. Хотя он и именуется знаком, в увлекающем за собой действии этого знака одновременно заключено и отталкивание. Знак, единственная цель которого «обнаружить сердечные намерения» (1Кор. 4:5, цит. в: *ibid.*, s. 137), он высвечивает только самого глядящего – слабого и немощного человека, к которому распятый Бог и обратил свой призыв «Ко мне!». Поскольку в природном мире Он выступает как знак

соблазна (потому что сам держится только человеческой нуждой), о Нём можно сказать, что Он существует только для веры.

Следующая важная мысль книги была развёрнута как комментарий к стиху «Блажен, кто не соблазнился обо мне» (Мф 11:6; см.: 24, s. 87ff). Здесь Керкегор выступает адептом идеи, что подлинное блаженство и спасение христианина заключено в неуязвимости перед лицом такого соблазна. И поскольку по отношению к Богу «можно занять лишь одно из двух положений: или верить в него, или соблазниться о нём» [24, s. 54], вера должна стать для христианина не переживанием в духе пиетизма или предметом умозрения в духе гегельянской теологии, а действием – чей результат, впрочем, не виден в естественном мире.

13. Размышления о писательстве («О моей писательской деятельности», «Книга об Адлере» и др.) и авторская стратегия Керкегора в 1847–1855 гг. Последние месяцы жизни

Мысли, которые продумывал С. Керкегор в «Упражнении в христианстве», были очевидно провокационными в глазах «христианского мира»; это заставило его в те же годы окончательно прояснить для себя и читателя свои писательские принципы – в частности, обозначить разницу между литератором и религиозным подвижником.

Размышления о выборе стратегии прямого и косвенного сообщения, проблематизирующей самого субъекта (основание) высказывания, Керкегор собрал в составе сборника «Точка зрения на мою писательскую деятельность» (книга вышла в свет посмертно в 1859 г. при посредничестве его старшего брата пастора Петера Кристиана Керкегора), часть опубликовал в августе 1851 г. под заголовком «О моей писательской деятельности». Параллельно с этими размышлениями в «Книге об Адлере» (создана в 1846–1847 гг., опубликована посмертно в 1872 г.), в тексте «О различии между гением и апостолом» (вошёл в состав «Двух малых этико-религиозных трактатов», изданных в мае 1849 г.), а также в многочисленных дневниковых записях 1848–1854 гг. Керкегор осмыслил проблему авторства на другом уровне – с точки зрения христианства. Как говорить о Христе? Получает ли религиозная речь особый статус оттого, что претендует на безусловную авторитетность? И если истинное христианство – это жизнь в подражании Христу, то как его выразить на уровне коммуникации?

В поисках ответа на вопрос, чем отличается субъект религиозного сообщения от субъекта назидательного, т. е. личного, и художественного, философского и научного высказывания, говорящих сами за себя, Керкегор ввёл в рамки своего понимания христианства нового персонажа.

В подражание Богочеловеку этот «автор» (названный у Керкегора «апостолом») был призван к парадоксальной задаче – разделить неразделимое, раскрыть пастве тайну Откровения, повести за собой людей. Его отличие от «гения», т. е. писателя, говорящего безавторитетно (*uden Myndighed*; см.: [31, s. 32 и мн. др.]), каким философ считал себя в первую очередь, состояло в том, чтобы снять разрыв между словом и поступком.

По Керкегору, авторитет «апостола» в XIX в. обеспечен лишь весомостью слова. И если религиозное проистекает из того же «внутреннего отношения» (*Inderlighed*), через которое сказывается сама экзистенция, логично предположить, что в горизонт этого отношения входит и сам Бог, и в нём Он берёт слово. Заинтересованность в Его бытии (а не признание объективно сущего) Керкегор называет верой. Не только вера, отношение – само событие спасения должно раскрыться в речи. Встреча с Богом – тот случай, когда событие и его описание должны встать вровень.

Таким энергичным утверждением Бога и является речь «апостола». Отвечая Его присутствию, она действует как божественная команда. Причём «апостол» не просто скрывает свою личность подобно писателю, скрывающему своё авторство под псевдонимом. «Апостол» – марионетка (по определению Мартина Туста [39]), лишённая личности, поскольку его речь уничтожает различие между субъектом и предметом высказывания. Он сам есть слово, ставшее поступком, хотя на взгляд извне его невозможно отличить от зомби или сумасшедшего. Он ставит себя вне критики; его суждения – необходимые, т. е. «аподиктические» [23, s. 78]; то, что они – от Бога, преподносится с непреложностью, которой не симметрично никакое отрицание. «Так как же тогда апостолу доказать, что он наделён авторитетом? Если бы он и правда мог это доказать, он не был бы никаким апостолом. Другого доказательства, кроме собственных заявлений (*Udsagn*), у него нет. И ведь это правильно, ведь в противном случае верующий бы вступал с ним в прямое, а не в парадоксальное отношение. В трансисторических отношениях между человеком и человеком *qua* человеком авторитет узнаётся по власти, которая его сопровождает. Однако у апостола нет другого доказательства, кроме собственных заявлений, и ещё, пожалуй, того, что он с радостью готов сколь угодно страдать за свои слова. Его речь будет краткой: “Я призван Богом. И что хотите со мной делайте, бейте меня, преследуйте, но я повторю только то, что сказал: я призван Богом. На вас будет лежать вечная ответственность, если вы причините мне хоть что-нибудь”» [23, s. 81–82].

Апостол – это агент прямого, т. е. подчиняющего, высказывания. И если (пример Керкегора) кандидат теологии Петерсен говорит: «Вечная жизнь существует», – и Христос говорит то же самое – «оба утверждения с эстетической точки зрения одинаково хороши. И всё же здесь имеется вечное качественное различие!» [23, s. 82]. Слово Христа, в отличие от слова кандидата Петерсена, – повеление жить по Его слову. Соответственно, речь апостола, повторяющая божественную команду, устроена

иначе, чем речь остальных. Её цель – разыграть это повеление, войти в него, словно в роль, повторить его в действии. Но её акции – не перформативы в смысле классической лингвистики (типа «прошу» или «обещаю»). Речь апостола утверждает положение вещей не силой его личности, а отказом от неё.

Что «религиозный писатель» – не тот, кто пишет произведения на религиозную тему, а тот, кто, подобно апостолу или мученику, примеряет к себе участь человека, готового пожертвовать благополучием, здоровьем и, если надо, жизнью за свои убеждения, Керкегору случилось подтвердить спустя несколько лет. В 1852–1853 гг. он продолжает делать обширные дневниковые заметки, не отдавая ничего из записанного в печать. Однако в самом конце 1854 г. он публикует статью, написанную с осознанным намерением произвести скандал в Датской церкви. Толчком послужил некролог нового главы Датской церкви епископа Х.Л. Мартенсена по поводу смерти прежнего предстоятеля Мюнстера. Керкегора привело в негодование, что Мартенсен назвал своего предшественника «свидетелем истины», проигнорировав, что в Новом Завете эпитет «свидетель верный», или “*martyr*”, т. е. «мученик», традиционно выступает как наречение самого Спасителя.

Много лет тлевшее в Керкегоре, но скрываемое ради памяти об отце, дружившем с Мюнстером, возмущение против человека, олицетворявшего в его глазах «мирское христианство», теперь получило в лице его преемника новый объект для атаки. С декабря 1854 г. по май 1855 г. Керкегор опубликовал 18 памфлетов против Мартенсена в «Фээлэнет» (в числе которых: «Был ли епископ Мюнстер “свидетелем истины”?», «Христианское служение или почитание Бога за дурака?», «О том, что молчание епископа Мартенсена – в христианском смысле (1) не имеет оправдания, (2) комично, (3) тупоумно, (4) более чем в одном отношении достойно презрения» и др.). С мая Керкегор, не желая быть связанным сроками издания нерегулярно выходившей газеты, начал выпускать собственный бюллетень под названием «Момент» (“*Øieblikket*”), в котором публиковал несколько статей за один приём; всего с мая по октябрь вышло девять выпусков, включавших, в общей сложности, 71 статью. «Момент» содержал не только разоблачительные материалы вроде озаглавленного «В мирском христианстве все христиане; Если все христиане, то христианства Нового Завета *eo ipso* больше нет; Это, воистину, невозможно» или «О том, что пасторы – людоеды, и притом в самом отвратительном смысле». Большое место занимали в «Моменте» также морально-религиозные наставления и проповеднические комментарии к Новому Завету, выдержанные преимущественно в тоне прошлых лет. В августе 1855 г. Керкегор издал проповедь, прочитанную за четыре года до этого в Кастелькиркен и озаглавленную «Неизменяемость Бога».

25 сентября 1855 г. он начал делать запись под заголовком: «*Назначение этой жизни – христианское*». «Назначение этой жизни – дойти

до высшей степени жизненной пресыщенности. Тот, кто, дойдя до этого пункта, пребывает теперь в твёрдой уверенности, что это Бог из любви его довёл до этого пункта, тот, в христианском смысле, сдал экзамен на жизнь и дозрел для вечности. Я появился на свет благодаря преступлению, и явился я вопреки Божьей воле. Вина, которая хотя и в некотором смысле и не является лично моей, всё же делает меня преступником в глазах Бога, такова: давать жизнь. Наказание соответствует вине: лишиться всякого желания и радости жизни, дойти до высшей степени пресыщенности жизнью...» [34, s. 695]. Это незавершённое признание было последним, что написал Керкегор. Незадолго до этого, 2 сентября, с ним прямо на улице случился удар, после которого он был доставлен в госпиталь Фредерика. 11 ноября Сёрен Керкегор скончался от паралича спинного мозга, отказавшись принять последнее причастие. Благодаря хлопотам старшего брата его отпели в главном соборе Копенгагена и похоронили в семейной могиле с соблюдением всех необходимых ритуалов.

14. Рецепция философии С. Керкегора

До конца 1860-х гг. известность Керкегора была главным образом следствием его «атаки на церковь» и не выходила за пределы Скандинавии. В то же время с середины 1860-х предпринимались попытки научного описания его рукописного архива; к концу XIX в. усилиями Г.П. Барфота при содействии брата Керкегора была опубликована значительная часть дневников и записных книжек. Уже в 1860–70-х гг. религиозные идеи философа были введены в художественный контекст эпохи модерна. Важную роль в популяризации образа Керкегора сыграла книга Г. Брандеса «Керкегор: Критический портрет в главных чертах». В последние десятилетия XIX в., когда философия перестала заниматься конструированием безличных систем мира и её задачей стало описание ситуаций человеческого опыта, идеи датского философа начали вписываться в историю философской психологии и антропологии. Традиция рассматривать творчество С. Керкегора в сопоставлении с другими влиятельными фигурами тех лет, прежде всего Ф. Ницше, У. Джеймсом, Н. Гартманом, стала общепринятым методологическим приёмом и закрепилась на долгие годы.

В 1-й четверти XX в. благодаря систематизированным исследованиям архива Керкегора и изданиям первоисточников начался новый период в освоении его наследия. В 1-ой половине XX в. большинство его произведений было дважды переиздано в составе многотомных «Собраний сочинений» (1901–1906; Idem. 1920–1936); тогда же было подготовлено первое многотомное издание немецких переводов (*Gesammelte Werke*. 1909–1922). Новое издание дневниковых записок и черновиков Керкегора (Par. 1909–1948) и переводы отдельных частей этого издания на немецкий язык кардинально изменили его образ в философской публицистике. С одной

стороны, усилиями переводчиков и комментаторов труды Керкегора, в особенности дневники и записные книжки, стали мировым достоянием и предметом философского анализа; с другой стороны, интерес издателей к интимным сторонам жизни мыслителя предопределил формирование ещё одного устойчивого, но методологически неоднозначного подхода к его наследию – привычки сводить его идеи и философские тезисы к индивидуалистическим и антисоциальным установкам, возникшим из особенностей его семейной истории и частной жизни.

Опыт Первой мировой войны, модернистские и авангардные течения в культуре, а также зародившийся в конце 1910-х гг. в рамках экзистенциализма интерес к «пограничным ситуациям» обусловили «второе рождение» философии Керкегора. Он был объявлен предтечей умонастроений XX в. Ужас, тоска, скука стали не просто повседневностью «потерянного» поколения, но и продемонстрировали, ввиду нового прочтения Керкегора, своё главное качество – обнаруживать феноменально данную границу экзистенции. Это прочтение утвердило философскую значимость трудов датского философа в глазах мыслителей XX в. В это же время складывается тенденция представлять размышления Керкегора в виде законченной теории. Благодаря работам К. Ясперса, прежде всего «Психологии мировоззрений» (1919), в Керкегоре стали видеть философа, размышлявшего о человеческом бытии, или «экзистенции», как о фундаментально-онтологической проблеме. Экзистенциальная философия широко использовала словарь понятий, разрабатывавшихся в сочинениях Керкегора: «страх», «выбор», «прыжок», «парадокс», «абсурд» и т. п. Однако имел место и обратный процесс «опрокидывания» на мышление Керкегора категорий философии XX в. и приписывания ему концепций, отсутствующих в его работах, например представления об «экзистенциальной философии» как о целостной мировоззренческой системе. К Керкегору возводили характерное для 1-й половины XX в. убеждение, что истина о человеке обретается лишь через противопоставление субъективного «переживания» объективному научному познанию, опредмечивающему человека и фатально упускающему из виду его экзистенцию. Полемика философа с датскими гегельянцами была представлена как принципиальное непринятие рационализма в целом, а антитеза «экзистенции» и «системы», которой заручался экзистенциализм для подтверждения неуловимого характера человеческого бытия, позволяла отнести Керкегора к иррационалистам. Вследствие стремления экзистенциалистов поставить в центр философской проблематики человека, каким он себя находит в непосредственности своего бытия, подлинное своеобразие Керкегора нередко игнорировалось. Пытаясь заново выделить это своеобразие, М. Хайдеггер призывал не смешивать собственную С. Керкегору психологическую и религиозную интерпретацию экзистенции с фундаментально-онтологической, заявляя: «Керкегор не философ (Denker), а религиозный писатель, причём не один среди многих, а единственно сообразный судьбе своей эпохи» [18, S. 249].

Противопоставление Керкегора Гегелю имело важные последствия для изучения датского философа вплоть до конца 1960-х гг., задавая чрезвычайно широкое поле, где соседствовали друг с другом весьма разнообразные позиции, с которых оценивалось его творчество. В рецепции Керкегора во Франции большую роль сыграла книга Л. Шестова «Киргегард и экзистенциальная философия» (1939). Во французской предвоенной и послевоенной мысли идеи Керкегора интерпретировались с точки зрения неогегельянства, как, например, у Ж. Валя в сочинении «Керкегорианские размышления» (1938); религиозного экзистенциализма, например в сочинении Ж. Маритена «Краткий трактат об экзистенции и экзистирующем» (1947) и Г. Марселя «Проблема человека» (1955); атеистического экзистенциализма, например в трактатах Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» (1943) и А. Камю «Миф о Сизифе» (1942). К середине XX в. для большинства исследователей стало очевидно, что учение Керкегора слишком многолико и неоднозначно, чтобы отнести его к какой-то определённой философской школе. Однако требование рассматривать его работы неотделимо от его личности и подходить к мировоззрению Керкегора как к сложному «комплексу проблем» (см.: [38]) обнаружило больше противоречий и лакун, чем ясности в понимании Керкегора.

В 1920-х гг. религиозные идеи философа привлекли внимание молодых протестантских теологов – издателей журнала “Zwischen den Zeiten” («Между временами»), отвергавших постулаты протестантской либеральной теологии и оспаривавших «естественность» человеческой религиозности. К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих и др. сторонники диалектической теологии находили в сочинениях С. Керкегора призыв утвердить права и масштаб отдельной личности, какими она никогда прежде не обладала, и построить богословие на коммуникации, т. е. в расчёте на то, что религиозная истина обращена к публичному человеку, потерявшему Бога, и призывает его вернуться к Богу через осознание собственной единичности. В признании разнесённости Бога и мира для христианских модернистов коренилась «теология надежды»: керкегоровская идея о «бесконечном качественном различии» между «Богом на небесах» и «человеком на земле» была понята как отрезвляющее осознание невозможности вернуть себе Бога своими силами.

Изучение философского наследия Керкегора продолжилось в конце XX – начале XXI вв. Новый этап был связан с реорганизацией Датского Керкегоровского общества (основано в 1948 г.) и выделением из него в 1994 г. Центра Керкегоровских исследований при Копенгагенском университете, первоначально сосредоточившего деятельность на издании полного собрания сочинений Керкегора (SKS. 1997–2013). Редакторы собрания разработали принципиально новый подход к изучению наследия философа в сравнении с принципами, реализованными в предыдущих изданиях сочинений, записок и писем Керкегора. Их целью было воссоздание целостного образа Керкегора в качестве писателя, проповедника

и полемиста, а также представление его как фигуры, стоявшей в центре философских, теологических и социально-политических дискуссий по проблемам, занимавшим датское общество в середине XIX в. Собрание включает в себя все сохранившиеся материалы, вышедшие из-под пера Керкегора, и знакомит читателей не только с произведениями, изданными им при жизни, в том числе и с газетными и журнальными статьями и рецензиями, но и со всеми посмертно опубликованными произведениями. Значительное место в SKS занимает рукописное наследие Керкегора: фрагменты незаконченных сочинений, дневники, записные книжки, черновики, письма, посвящения книг, документы биографического характера, маргиналии на полях прочитанных книг и заметки повседневного характера. SKS состоит из 28 томов, каждый из которых разделён на 2 полутома: в 1-м содержатся тексты Керкегора с аппаратом, а во 2-м – текстологические, исторические и философские комментарии издателей. Основу комментаторской работы составляет кропотливый анализ черновиков Керкегора, а её главной целью является демонстрация процесса его работы над текстами. При этом комментарий помещает тексты философа как в исторический, так и в идейный контекст, выявляя источники, стимулировавшие мышление Керкегора, а самого автора представляет не только как выдающегося и самобытного писателя, но и как «гениального читателя», ориентируясь в этом на его самовосприятие.

На рубеже XX–XXI вв. обобщённое представление о С. Керкегоре как о предтече экзистенциализма и религиозного модернизма постепенно сменялось и дополнялось специализированным научным интересом к нему как к самобытному писателю и мыслителю, стремлением учесть все стороны его творчества, в том числе и такие, которые оставались малоизученными в рамках господствовавшей ранее интерпретации его через призму «истории идей». Такой подход во многом характерен для ведущих научных изданий и исследовательских проектов современного периода. Наиболее масштабные из них – серия “Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources”; ежегодник “Kierkegaard Studies. Yearbook” и серия монографий под общим названием “Kierkegaard Studies. Monograph Series”; американский Søren Kierkegaard Newsletter, выходящий 1 или 2 раза в год; серия сборников статей “Acta Kierkegardiana”, отражающая научную активность Центрально-европейского института керкегорских исследований.

Издания:

SKS – *Søren Kierkegaards Skrifter*: i 28 b. / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997–2013.

Pap. – *Søren Kierkegaards Papirer*: i 16 b. / Red. P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting. 2 udg. Niels Thulstrup (red). København: Gyldendal, 1968–1978.

Список литературы

1. *Бибихин В.В.* Керкегор. Керкегор и Гоголь // *Бибихин В.В.* История современной философии. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 133–143.
2. *Бубер М.* Вопрос к Единичному / Пер. с нем. Т. Лифинцевой // Историко-философский ежегодник '96. М.: Наука, 1997. С. 320–359.
3. *Гайденок П.П.* Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сёрена Керкегора // *Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному. М.: Республика, 1997. С. 11–207.
4. *Гулыга А.В.* Философское наследие Шеллинга // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 3–38.
5. *Керкегор С.* Повторение / Пер. с дат. П.Г. Ганзена, доп. и коммент. Д.А. Лунгиной. М.: Лабиринт, 2008. 203 с.
6. *Керкегор С.* Философские крохи, или Крупицы мудрости / Пер. с дат. Д.А. Лунгиной, под ред. В.Л. Махлина. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 173 с.
7. *Керкегор С.* Наслаждение и долг / Пер. с дат. П.Г. Ганзена. Киев: AirLand, 1994. 504 с.
8. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с дат. С.А. Исаева, Н.В. Исаевой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 679 с.
9. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат. С.А. Исаева, Н.В. Исаевой. М.: Республика, 1993. 382 с.
10. *Подорога В.А.* Авраам в земле Мориа. Сёрен Керкегор // *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта. М.: Наука, 1993. С. 1–167.
11. *Роде П.П.* Серен Керкегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / Пер. с нем. Н. Болдырева. Челябинск: Урал, 1998. 428 с.
12. *Adorno T.W.* On Kierkegaard's Doctrine of Love // *Studies in Philosophy and Social Science.* 1939–1940. No. 8. P. 417–418.
13. *Billeskov Jansen F.J.* Kierkegaard: introduktion til Søren Kierkegaards liv og tæker. Rhodos: Lindhardt og Ringhof, 1992. 124 s.
14. *Brandes G.* Kierkegaard. En Kritisk fremstilling i Grundrids. København: Gyldendal, 1877. 262 s.
15. *Derrida J.* The Gift of Death / Trans. D. Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 124 p.
16. *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries* / Ed. B.H. Kirmmse, trans. B.H. Kirmmse and V.R. Laursen. Princeton: Princeton University Press, 1996. 380 p.
17. *Garff J. SAK.* Søren Aabye Kierkegaard. En biografi. København: Gad, 2000. 740 s.
18. *Heidegger M.* Nietzsches Wort "Gott ist tot" // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Fr. a/M.: Klostermann, 1977. Bd. 5. S. 209–267.
19. *Henriksen Aa.* Kierkegaards romaner. København: Gyldendal, 1954. 196 s.
20. *Kierkegaards Søren.* Papirer: i 16 b. B. IV / Red. N. Thulstrup. København: Gyldendal, 1968. XXI–476 p.
21. *Kierkegaards Søren.* Papirer: i 16 b. B. VI / Red. N. Thulstrup. København: Gyldendal, 1968. XXII–357 p.
22. *Kierkegaards Søren.* Skrifter: i 28 b. B. 1 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997. 744 s.
23. *Kierkegaards Søren.* Skrifter: i 28 b. B. 11 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2006. 593 s.

24. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 12 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2008. 696 s.
25. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 15 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2012. 643 s.
26. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 16 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2012. 530 s.
27. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 17 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2000. 883 s.
28. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 18 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2001. 1006 s.
29. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 19 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2001. 1124 s.
30. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 20 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2002. 973 s.
31. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 21 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2003. 747 s.
32. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 22 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997. 744 s.
33. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 26 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2009. 870 s.
34. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 27 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2011. 702 s.
35. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 28 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2013. 532 s.
36. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 9 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2004. 659 s.
37. *Lowrie W.* A Short Life of Kierkegaard. Princeton: Princeton University Press, 1942. 271 p.
38. *Thulstrup N.* Problemkomplekset Kierkegaard // Det Danske Magasin. 1955. T. 3. No. 6. S. 369–380.
39. *Thust M.* Das Marionettentheater Søren Kierkegaards // Zeitwende. 1925. Bd. 1. S. 18–38.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Daria LUNGINA

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119234, Moscow, Leninskiye Gory, Moscow State University, educational and scientific building “Shuvalovsky”; e-mail: loungina@yandex.ru

KIERKEGAARD

Kierkegaard Søren Aabye is a Danish religious author, preacher and philosopher, forerunner of existentialism and the inspirer of religious modernism. Kierkegaard's ideas are discussed in the biographical sequence starting with a journals and notebooks of his early years (1838–1840) and his master thesis “On the Concept of Irony” (1841). The second period (between “Either/Or”, 1843 and “Concluding Unscientific Postscript to *Philosophical Fragments*”, 1846) is represented mostly by his works published under pseudonyms and governed by the principle of “indirect communication”. In the analysis of the texts of third period, which began after the conflict with the journal “Corsair” (1846), emphasis is placed on the reflections of Kierkegaard about his author strategy and the possibility of direct expression of Christian truths. Some sections are devoted to Kierkegaard's final months (1854–1855) and his posthumous reception from the 1860s to the present. Religious and philosophical aspects of Kierkegaard's thought are covered in the context of the crisis of speculative systems of the mid-nineteenth century. A requirement for modern interpretation of Christian dogmas together with repeated attempts to implement Hegelianism in politics, theology and ethics are considered as polemical background for Kierkegaard's reflection on God and man.

Keywords: Kierkegaard, crisis of rationality, crisis of Christendom, existence, indirect communication, forerunner of existentialism, religious modernism, God, absurd, despair

References

1. Adorno, T.W. “On Kierkegaard's Doctrine of Love”, *Studies in Philosophy and Social Science*, 1939–1940, No. 8, pp. 417–418.
2. Bibikhin, V.V. “Kerkegor. Kerkegor i Gogol'” [Kierkegaard. Kierkegaard and Gogol], in: V.V. Bibikhin, *Istoriya sovremennoi filosofii* [History of Modern Philosophy]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2014, pp. 133–143. (In Russian)

3. Billeskov Jansen, F.J. *Kierkegaard: introduktion til Søren Kierkegaards liv og tæker*. Rhodos: Lindhardt og Ringhof, 1992. 124 s. (In Danish)
4. Brandes, G. *Kierkegaard. En Kritisk fremstilling i Grundrids*. København: Gyldendal, 1877. 262 s. (In Danish)
5. Buber, M. “Vopros k Edinichnomu” [Question to a Single], trans. T. Lifintseva, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik’96* [Historical and Philosophical Yearbook’96]. Moscow: Nauka Publ., 1997, pp. 320–359. (In Russian)
6. Derrida, J. *The Gift of Death*, trans. D. Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 124 pp.
7. *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, ed. B.H. Kirmmse, trans. B.H. Kirmmse and V.R. Laursen. Princeton: Princeton University Press, 1996. 380 pp.
8. Gaidenko, P.P. “Tragediya ehstetizma. O mirosozertsanii Serena Kirkegora” [The Tragedy of Aestheticism. About the Philosophy of Seren Kierkegaard], in: P.P. Gaidenko, *Proryv k transtsendentnomu* [Breakthrough to Transcendence]. Moscow: Respublika Publ., 1997, pp. 11–207. (In Russian)
9. Garff, J. SAK. *Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*. København: Gad, 2000. 740 s. (In Danish)
10. Gulyga, A.V. “Filosofskoe nasledie Shellinga” [Schelling’s Philosophical Legacy], in: F.W.J. von Schelling, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1987, pp. 3–38. (In Russian)
11. Heidegger, M. “Nietzsches Wort «Gott ist tot»”, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. Fr. a/M.: Klostermann, 1977, Bd. 5, S. 209–267. (In Deutsch)
12. Henriksen, Aa. *Kierkegaards romaner*. København: Gyldendal, 1954. 196 s. (In Danish)
13. Kierkegaards, S. *Filosofskie krokhI, ili Krupitsy mudrosti* [Philosophical Fragments, or Grains of Wisdom], trans. D.A. Lungina, ed. V.L. Makhlin. Moscow: St. Thomas’ Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2009. 173 pp. (In Russian)
14. Kierkegaards, S. *Naslazhdenie i dolg* [Pleasure and Duty], trans. P.G. Ganzen. Kiev: AirLand Publ., 1994. 504 pp. (In Russian)
15. Kierkegaards, S. *Povtorenie* [Repetition], trans. P.G. Ganzen. Moscow: Labirint Publ., 2008. 203 pp. (In Russian)
16. Kierkegaards, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling], trans. S.A. Isaev, N.V. Isaeva. Moscow: Respublika Publ., 1993. 382 pp. (In Russian)
17. Kierkegaards, S. *Zaklyuchitel’noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim krokham»* [Concluding Unscientific Postscript to *Philosophical Fragments*], trans. S.A. Isaev, N.V. Isaeva. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ., 2005. 679 pp. (In Russian)
18. Kierkegaards, Søren. *Papirer*, B. IV, red. N. Thulstrup. København: Gyldendal, 1968. XXI–476 s. (In Danish)
19. Kierkegaards, Søren. *Papirer*, B. VI, red. N. Thulstrup. København: Gyldendal, 1968. XXII–357 s. (In Danish)
20. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 1, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997. 744 s. (In Danish)
21. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 11, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2006. 593 s. (In Danish)
22. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 12, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2008. 696 s. (In Danish)
23. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 15, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2012. 643 s. (In Danish)

24. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 16, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2012. 530 s. (In Danish)
25. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 17, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2000. 883 s. (In Danish)
26. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 18, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2001. 1006 s. (In Danish)
27. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 19, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2001. 1124 s. (In Danish)
28. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 20, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2002. 973 s. (In Danish)
29. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 21, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2003. 747 s. (In Danish)
30. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 22, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997. 744 s. (In Danish)
31. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 26, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2009. 870 s. (In Danish)
32. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 27, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2011. 702 s. (In Danish)
33. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 28, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2013. 532 s. (In Danish)
34. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 9, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2004. 659 s. (In Danish)
35. Lowrie, W. *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton: Princeton University Press, 1942. 271 pp.
36. Podoroga, V.A. "Avraam v zemle Moria. Seren Kirkegor" [Abraham in the land of Moriah. Søren Kierkegaard], in: V.A. Podoroga, *Metafizika landshafta* [Metaphysics of Landscape]. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 1–167. (In Russian)
37. Rode, P.P. *Seren Kirkegor, sam svidetel'stvuyushchii o sebe i o svoei zhizni* [Søren Kierkegaard, Who Bears Witness of Himself and His Life], trans. N. Boldyrev. Chelyabinsk: Ural Publ., 1998. 428 pp. (In Russian)
38. Thulstrup, N. "Problemkomplekset Kierkegaard", *Det Danske Magasin*, 1955, T. 3, No. 6, S. 369–380. (In Danish)
39. Thust, M. "Das Marionettentheater Sören Kierkegaards", *Zeitwende*, 1925, Bd. 1, S. 18–38. (In Deutsch)