

УДК 1(091)

К.А. Родин

**КЕРКЕГОР, ВИТГЕНШТЕЙН: СБЛИЖАЮЩЕЕ, ОБЩЕЕ –
В РАЗМЫШЛЕНИЯХ О ХРИСТИАНСТВЕ**

Рассмотрены религиозные взгляды «позднего» Л. Витгенштейна. Показано, что огромное влияние на Л. Витгенштейна оказал С. Керкегор. Записи дневника философа 1930–1932 и 1936–1937 гг. представлены как парафразы главных положений религиозной философии С. Керкегора.

Ключевые слова: *всеобщее, историчность, парадокс веры, христианство.*

Мы посвятим статью малоизученной проблеме влияния датского мыслителя Серена Керкегора на австро-венгерского, скорее кембриджского, философа Людвиг Витгенштейна. Выскажем сначала недоверие часто предлагаемым аналогиям. Легко и без должного внимания аналогии поддается многое, и спекулятивная, публицистическая легкость не берется высказать главное. Приведем два примера, в дальнейшем они помогут.

Керкегор «Страх и трепет»: «Этическое – это всеобщее и, в качестве такового, опять-таки, божественное» [1. С. 82]. Витгенштейн, дневники 1914–1916 гг.: «Бог есть то, как все обстоит» [2. С. 133]. Этическое связывается Витгенштейном со всеобщим, миром, и выражается (Витгенштейн подчеркивает, это лишь метафора, попытка выразить «опыт» этического) через удивление: «Я удивляюсь существованию мира» [2. С. 336]. В Логико-философском трактате (ЛФТ) находим «определение» «мистического»: «It is not how things are in the world that is mystical, but that it exists» [констатация 6.44: 3. С. 217]. «Мистическое» и «божественное» на интуитивном уровне у Керкегора и Витгенштейна совпадают так же, как «всеобщее» и «мир». На Витгенштейна здесь, что не вызывает сомнений, оказали влияние Шопенгауэр и Лев Толстой (когда речь заходит об «этических» представлениях «раннего» Витгенштейна, мы настаиваем на первостепенной важности этих двух имен), но вовсе не Керкегор (к тому же Керкегор в приведенном фрагменте только обозначает «этическую стадию», тогда как в центре его внимания – переход к стадии «религиозной»). Однако нельзя не удивиться, что здесь же, хотя контекст и был другим, говорится – наш второй пример – о тавтологии: «Если я скажу в связи с этим, что мой долг – любить Бога, я, по существу, произнесу лишь некую тавтологию, поскольку «Бог» берется здесь в совершенно абстрактном смысле – как божественное, то есть всеобщее, то есть долг» [1. С. 82]. Об употреблении «Бог» говорит и Витгенштейн: «Как мы употребляем слово «Бог», показывает, не кого мы имеем в виду, но что мы имеем в виду» [4. С. 82]. Продолжим цитировать Керкегора; возникающие аналогии, в силу их тривиальности, комментировать будем кратко: «Бог, понятый как вечное бытие, не может быть предметом веры даже в том случае, когда предполагают, что бог существует; здесь имеет место неправильное употребление слов»

(прямая аналогия с «поздним» Витгенштейном) [5. С. 99]; Керкегор о доказательстве «бытия божия»: «Но ведь это – тавтология», «бессмысленно говорить о большем или меньшем бытии в отношении фактического бытия» [5. С. 99]. Наверное, никто не возьмется утверждать, что – на интуитивном уровне – различие в ЛФТ факта и мира не есть то, о чем говорит Керкегор (при всей разности контекстов). Аналогия, однако – завершаем тему, – не имеет особого значения.

Серьезная историко-философская рефлексия о месте Керкегора в религиозных взглядах Витгенштейна впервые стала возможной только после публикации в 1997 г. считавшегося ранее утерянным дневника философа 1930–1932 (с продолжением в 1936–1937) гг. Он требует специального прочтения; что ключ к такому прочтению – Керкегор, Витгенштейн дает понять через прямые отсылки: «Я читал сочинения Керкегора и это меня обеспокоило еще больше, чем я уже был»; «Можно представить себе человека, который от своего рождения до своей смерти всегда или спал бы или жил в чем-то вроде полусна или дремоты. Так относится моя жизнь к действительно живым людям (я думаю как раз о Керкегоре)»; «Мало что мне дается с таким трудом, как скромность. Это я теперь снова замечаю, читая из Керкегора» [6. С. 262; 252; 266] и др. Записи дневника проясняются только при обращении к соответствующему контексту работ Керкегора.

Важными парафразами датского мыслителя являются те места в дневнике, которые касаются историчности христианства и «парадокса веры». Так, 15.11.1931 г. Витгенштейн записывает: «Бог как историческое событие в мире так парадоксален, настолько же парадоксален, как то, что определенный поступок в моей жизни там и тогда был греховен. То есть что какой-то момент моей истории имеет вечное значение, не больше и не меньше парадоксально, чем что какой-то момент или промежуток времени мировой истории имеет вечное значение. Я вправе сомневаться в Христе лишь настолько, насколько я вправе сомневаться и в моем рождении. – Ибо в то самое время, в которое совершены мои грехи (только дальше назад), жил и Христос. Так что надо говорить: если добро и зло вообще есть нечто историческое, то мыслимы также божественный миропорядок и его временное начало и серединная точка» [6. С. 251]. Неясно: значение «парадокса»; значение «греха»; о каком «рождении» идет речь; где основание для того, чтобы «сомнение во Христе» было сопоставлено с вечным значением исторического (что до специального разъяснения, то оно может представляться лишь ошибкой в определении), а последнее – с «моими грехами». Керкегор, вслед ему Витгенштейн, называют предметом христианской веры «абсолютный факт», «вечный факт», который есть «абсолютный парадокс». Керкегор: «вера и историческое полностью соизмеримы»; «абсолютный факт – это именно исторический факт, и как таковой он и составляет предмет веры» [5. С. 114–115]. Формально, поставлен вопрос о боговоплощении. Керкегор повторяет: вера в боговоплощение – это вера в парадокс, ибо ею предполагается: вечное явилось исторически и как историческое обрело вечное значение. Витгенштейн не объявляет здесь путаницу языка, но – принимает предложенный Керкегором путь размышления о вере; больше того – переводит его в личное соучастие.

В философии Керкегора трудность все время заключена в одном «странном» различии: «Но все равно различие, о котором идет речь, не удастся схватить и удержать с помощью рассудка. Всякая попытка такого рода, в сущности, – произвол, и в самой глубине благочестия, порождающего этот произвол, притаилось безумие упрямства, которое про себя-то хорошо знает, что это оно само произвело бога на свет. Поскольку различие остается непостижимым за отсутствием признаков различия, то происходит то же самое, что и со всеми диалектическими противоположностями вроде различия и сходства: противоположности становятся тождественными. И тогда различие, это неотъемлемое свойство рассудка, в нем же и запутывается таким образом, что рассудок не различает сам себя и вполне последовательно путает себя с различием» [5. С. 48–49]. Неверным было бы видеть в приведенных словах Кантово различие разума и рассудка (в том числе из-за того, что «вера» Керкегора находится в «абсолютном» различии с категорическим императивом Кантова разума), ибо оно используется Керкегором для какого-то иного, «абсолютного», неведомого различия. Последнее – невыразимо в языке (аналогия с «мистическим» в ЛФТ здесь – была бы уже ошибкой); потому и «рыцарь веры» Авраам не имеет «средств» выразить «парадокс веры»: «Как только я начинаю говорить, я выражаю всеобщее, если же этого не делаю, меня никто не способен понять» [1. С. 73–74]. Витгенштейн: «Я мог бы, собственно, только сделать жест, означающий что-то вроде “невозможно сказать” и подобное, и ничего не сказать» [6. С. 264]. Абсолютное различие проводится Керкегором через различие (оно, хотя и имеет в виду различие, существует в контексте, значит, выполняет вспомогательную роль) трагического героя (коим Авраам не является) и «рыцаря веры». «Трагический герой отнюдь не вступает в какое-то личное отношение с божеством, но само этическое является божественным, а потому парадокс в этом божественном может быть опосредован во всеобщем» [1. С. 73]. «Парадокс веры» опосредован во всеобщем быть не может, ибо «рыцарь веры» Авраам «в качестве единичного индивида стал более велик, чем всеобщее» [1. С. 80]. В другом месте: «Единичный индивид окажется в состоянии осуществить всеобщее, – вот тут-то парадокс и повторится» [1. С. 115]. Опуская возможные комментарии по поводу очевидной полемики с Гегелем, обозначим решающий момент: в работе Керкегора «Страх и трепет» абсолютное различие выражено через различие трагического героя и рыцаря веры Авраама; в некотором смысле оно «базируется» на «всеобщем»; то, что опосредуется всеобщим, никогда не опеределяет собой и не входит в «парадокс веры».

В «Понятии страха» различие выражено иначе: через различие «первой» и «второй» этики (см.: [7. С. 37–41]), которое проводится в контексте работы над понятием «греха». Важны два момента: 1) Грех не принадлежит сфере этического. 2) Греху противоположна не добродетель (ибо так было в язычестве), но вера. Оба момента вновь объясняются через «всеобщее» и «опосредующее» (всеобщее, какие бы имена ни принимало, и есть непосредственное само по себе, т.е. есть то, что опосредует). В рамках «первой этики» грех, совершаемый после Адама, на уровне условия и предпосылки имеет опосредующую греховность. Индивид в такой картине – фикция, так как не имеет здесь непосредственного отношения ко всеобщему, но всеобщее опо-

средует его поступки. «Рыцарь веры» Авраам «здесь», так иногда выражается датский мыслитель, «погиб», да и вера – невозможна, она вырождается в идолопоклонство. Поэтому язычеству греха-добродетели противопоставлено: «Грех – это не первая непосредственность, грех – это позднейшая непосредственность» [1. С. 115]. Иными словами, грех понимается не через общую, родовую «греховность», но – только из свободного, не опосредованного ничем, кроме истории, отношения индивида ко всеобщему. Только индивид – «рыцарь веры», только – переживший «второе рождение» (напомним: Витгенштейн говорит о «рождении» именно в связи с «грехом»). «Осмелиться по сути быть самим собой, осмелиться реализовать индивида – не того или другого, но именно этого, одинокого перед Богом, одинокого в огромности своего усилия и своей ответственности, – вот в чем состоит христианский героизм, и следует признать его вероятную редкость» [8. С. 25]. В той же работе читаем еще: «Только осознание предстояния перед Богом делает из нашего конкретного, индивидуального Я бесконечное Я; и именно это бесконечное Я как раз грешит перед Богом» [8. С. 98]. «Греховность» (именно потому что подразумевает род) оставляет надежду, в которой человек себя забывает. Витгенштейн: «Бездна безнадежности не может проявляться в жизни. Мы можем заглянуть в нее только до известной глубины, потому что “где жизнь, там есть надежда”» [6. С. 264]. Только тот, кто вспомнил себя, «родился дважды», «обретает» «грех» и возможность христианской веры. «Вера – это рождение после рождения» [5. С. 112]. Во «втором рождении» человек (уже индивид) будто обретает «вторую природу», которая «определяется взаимоотношением во времени с исторически данным фактом». Другими словами, факт абсолютного парадокса «постижим только верою» [5. С. 110–111]. Круг замкнулся. Абсолютное различие составляет парадокс веры, но «прыжок веры» возможен только из этого парадокса.

Пришлось предоставить в распоряжение читателя метод работы с текстами Керкегора (через «абсолютное различие»), что затруднило первоначальную задачу историко-философского комментария к дневнику Витгенштейна. Иначе, однако, невозможно было бы кратко, но во всем необходимом содержании, восстановить философию датского мыслителя.

Вернемся к Витгенштейну через еще одну цитату из его дневника: «Если я должен поверить в учения, то не потому, что мне сообщили их, а не что-нибудь другое. Они должны меня прежде всего убедить своей очевидностью: и тут я имею в виду не только учения этики, но исторические учения. Не писание, только совесть может мне велеть – верить в Воскресение, суд и т.д. Верить, не как в нечто вероятное, но в другом смысле. И мое неверие можно поставить мне в упрек лишь постольку, поскольку моя совесть либо велела мне верить – если такое бывает, – либо упрекает меня в низостях, которые каким-то мне, однако, неизвестным образом на дают мне прийти к вере. Значит, мне так кажется, я должен сказать: сейчас ты о такой вере знать ничего не можешь, она должна быть таким состоянием духа, о котором ты совершенно ничего не знаешь и которое тебя не касается до тех пор, пока твоя совесть тебе его не обнаружит; зато следовать теперь своей совести в том, что она тебе говорит, ты обязан. Никакого спора о вере для тебя не может быть, потому что тебе неведомо (ты этого не знаешь), о чем ведется спор. Пропро-

ведь может быть предварительным условием веры, но она тем, что в ней происходит, не может хотеть подвинуть веру. (Если бы эти слова могли обязать к вере, то и другие слова тоже могли бы обязать к вере.) Вера начинается с верю. Надо начинать с верю; из слов никакая вера не следует. Хватит» [6. С. 256–257]. От Керкегора берется многое. Вера не есть вера в нечто вероятное и подразумевает «особого» индивида; всё – согласно с работой «Болезнь к смерти»: «Обыватель остается в сфере вероятного, откуда никогда не узреть возможное; потому у обывателя нет никакого шанса обрести Бога» [8. С. 58].

Необходимы, дальше них в короткой статье пойти не удастся, строгие указания на отчетливо сходное в процитированной записи «в другом смысле» с керкегоровым различием вероятности и возможности. Еще один вариант абсолютного различия. Витгенштейн знает, о какой вере говорит; его ремарки о совести, состоянии духа, при всей исключительной серьезности, имеют и «методологическую» нагрузку (нечто вроде исповеди): 1) Показать, что вера требует – от меня – «другого», «вновь рожденного» индивида («То есть: что бы ни было в Новом Завете истинно или ложно, в одном сомневаться нельзя: что я, чтобы правильно жить, должен был бы жить совершенно иначе, чем мне приятно» [6. С. 263]). 2) Последовать, хотя бы в некотором отношении, за псевдонимами Керкегора. – Невозможно от своего лица посягать на осуществление «скачка веры» (на то, что моя жизнь уже стала другой), ибо он, хотя и предполагает мужество (Керкегор, Витгенштейн, когда говорят о мужестве, смелости, совести, то подразумевают религиозное, не этическое), предполагает также, что мужества почти каждый лишен. Вслед за Витгенштейном мы могли бы повторить: что есть абсолютное различие и что оно различает, мы не знаем, ибо не осуществили «скачка веры». И в то же время могли бы от самих себя, но во втором лице, говорить со знанием дела об абсолютном различии и о возможном как об области веры, при этом – изобличать собственное тщеславие, трусость, слабость. Таков Керкегоров театр веры, если смотришь со стороны. Все же Витгенштейн, как и Керкегор, до странности серьезен, потому как за пределами серьезности поджидает обыватель, у которого «нет более ни Я, ни Бога» [8. С. 58]. Чтобы человек сам себя не забыл, не отдал всеобщему, не потерял себя в кругу других, такое – редкость. Памятуя о себе (в смысле абсолютного различия между конечным и бесконечным Я), человек, согласно Керкегору, предстоит «перед Богом», и у Витгенштейна тоже «вера делает человека спасенным, т. е. освобождает от страха перед людьми, ставя его непосредственно под Богом» [6. С. 258]. Витгенштейн, и опять вслед за Керкегором, не принимает точки зрения, согласно которой христианство преподносит некоторый идеал («образ»), но различает собственно христианский «идеал» и идеал вообще, то есть такой, что принадлежит сфере этического, всеобщего (Керкегор бы добавил: долга): «Мы будем поэтому каждый раз снова спрашивать: “Откуда берется этот образ?”, для которого мы собираемся истребовать столь всеобщую применимость» [6. С. 261]. Еще раз о «молчании» Керкегора: если философия всегда выражает всеобщее, она ущербна, что, прежде всего, подразумевает: философия не знает о христианстве. Витгенштейн в ответ: «Если христианство истинно, тогда вся философия о нем ложна» [4. С. 116].

Мы завершим статью, вернувшись к месту, где впервые зашла речь о сближающем «парадоксе»; то был контекст боговоплощения, определившего противоречие: истина открывается исторически через парадокс веры, и, однако, она в себе содержит условие своего постижения [5. С. 16]. От истории истина как таковая не зависит; исторически, в истории, она открывается индивиду (одновременно рождая собою «рыцаря веры»), становится для него возможной (и существует только в качестве «высшей» возможности). Истина открывается как абсолютная, а все же – не всеобщая, тогда она перестала бы быть христианской, обернувшись в нечто, подобное язычеству (здесь на первый план у обоих мыслителей выходит тема трагического героя, трагедии). Всегда ли необходим христианский контекст (например, должно ли обязательно иметься в виду боговоплощение)? Витгенштейн замечает – нет. Возможно мыслить абсолютное различие (различие между истиной историческо-го – в обоих смыслах падежа – как возможной и любыми проблемами языка, завязанными на противоречии; «парадокс веры», значит, не есть противоречие) само по себе. Собственно, это верно, ибо ни признаков, ни своего контекста оно не имеет (тогда оно было бы историческим в обычном смысле слова). Тем не менее своим обращением к христианству Керкегор и Витгенштейн показывают: только одна традиция действительно обнаружила «парадокс веры», несводимый к диалектическим парадоксам всеобщего, значит, хотя и возможно пользоваться абсолютным различием самим по себе, ему в истории надлежало быть открытым через исторически определенное. Неизвестно, открылось бы без этой исторической опоры абсолютное парадоксальное различие и стал бы или нет возможен индивид, способный, по словам Витгенштейна, вместить больше беды и отчаяния, чем вся Земля [4. С. 77].

Зная работы Керкегора, необходимо воздерживаться от попыток понять слова Витгенштейна в тривиальном ключе. Так, например, читаем: «Христианство основано не на исторической истине, оно дает нам (исторический) пересказ и прибавляет: теперь верьте! Но не рассказу, который якобы есть историческое повествование; нет, верьте всему, и к этому должна сводиться ваша жизнь. Вот послание – и воспринимайте его иначе, нежели прочие исторические послания. У него особое место в вашей жизни. – И в этом нет парадокса» [4. С. 61]. Записью ранее Витгенштейн вспоминает Керкегора, отсюда ясно, проблема не в том, какими методами работает проповедь, выдавая нечто историческое за абсолютное, вся проблема – в «парадоксе» «абсолютного факта». Легко, верно видеть здесь контуры понятия «позднего» Витгенштейна – «формы жизни»: все, всеобщее, «растворено» в контексте христианского языка, рассказа. Философ, и правда, записывает христианство в одну из форм жизни, сам же – остается далеко, дневник показывает: рядом с Керкегором. И там, далеко, они берутся за самих себя с беспристрастной честностью, доходят до последней беды отчаяния. Витгенштейн: «Честный религиозный мыслитель – как канатоходец. Выглядит почти так, словно он ступает по воздуху. Его опора тонка до невообразимости. И все же по ней возможно пройти» [4. С. 110].

Литература

1. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Академический проект, 2012.
2. *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.
3. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008.
4. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ: Астрель, 2010.
5. *Керкегор С.* Философские крохи. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
6. *Витгенштейн Л.* Дневники 1930–1932 и 1935–1937 годов // Точки-Рунта. 2005. №1–2. С. 213–287.
7. *Кьеркегор С.* Понятие страха. М.: Академический проект, 2012.
8. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2012.