

А.А. Гиринский

Критика гегелевской философии в творчестве Сёрена Кьеркегора и Льва Шестова*

Гиринский Александр Андреевич – аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, преподаватель и методист Лицея НИУ ВШЭ. Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: agirinskiy@gmail.com

Статья посвящена интерпретации Гегеля в творчестве двух философов – Сёрена Кьеркегора и Льва Шестова. Взгляды мыслителей рассматриваются в общем контексте того, как происходила рецепция Гегеля в неклассической философии от Шопенгауэра и Ницше. Показано, что критическая рецепция классика осуществлялась в двух направлениях – через преодоление «системности» гегелевской философии и через попытку интерпретации ранних гегелевских работ в иррациональном ключе. Лев Шестов и Сёрен Кьеркегор в строгом смысле не принадлежат ни к первому, ни второму типу. На примере некоторых сюжетов их философского творчества показано, как философы выстраивали свои аргументы, критикуя некоторые положения гегелевской философии. Для Шестова и Кьеркегора критика Гегеля – одновременно десистематизация философии, а также проект преодоления рационализма через обращение к вере и религии.

Ключевые слова: история русской философии, экзистенциализм, религия, вера, антропология, Лев Шестов, Сёрен Кьеркегор, Г.В.Ф. Гегель

Гегель как рубеж философии

Гегелевская философия является последней в истории классической философии «обобщающей» системой, после нее мыслители уже не пытаются строить большие, всеохватывающие нарративы. Более того, основным сюжетом философствования становится как раз критика таких объемных и масштабных моделей философствования.

Известны классические «критики» гегелевского философского наследия – это, в первую очередь, Артур Шопенгауэр и Фридрих Ницше. Шопенгауэр предлагает

* Статья подготовлена в ходе/в результате проведения исследования/работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

взамен гегелевской системы собственную философию – она изложена им в программной работе «Мир как воля и представление» (первое издание опубликовано еще при жизни самого Гегеля, в 1818 г., второе, расширенное, – в 1844 г.). Основным ее мотивом является, с одной стороны, «онтологическое» возвращение к Канту, путем специфической реинкарнации понятия «вещь-в-себе», которое в системе мышления Шопенгауэра становится иррациональной «волей», лежащей в основе мира. У Ницше понятие «воли» (не без влияния Шопенгауэра) становится ключевым в виде «воли к власти». Однако, если у Шопенгауэра философия предстает еще в «классическом», категориальном виде, то Ницше уже эксплицитно и намеренно избегает всякой систематичности.

Стоит отметить, что критика Гегеля хотя и является лейтмотивом философских построений Шопенгауэра и Ницше, она не имеет фундаментального характера. Философы скорее выступают против «духа» гегелевской философии: в случае Шопенгауэра этот дух выступает в роли рациональной системы, предполагающей абсолютную познаваемость мира, а в случае Ницше – в виде тотальной системы. Более того, при жизни обоих философов их критические работы не заслужили большой популярности. Относительное признание Шопенгауэр получает только во второй половине XIX в., незадолго до своей смерти, Ницше же был известен при жизни, активная и плодотворная рецепция его текстов станет важным мотивом философии XX в.

Более академическая и строгая интерпретация Гегеля появляется позднее, и она связана не столько с борьбой против «духа» философии Гегеля, сколько с попыткой переосмыслить само наследие Гегеля в ином, «иррациональном» ключе. Первая такая попытка интерпретации философии Гегеля была предпринята В. Дильтейем: в 1905 г. он опубликовал работу «История молодого Гегеля»; в 1910 г. подобный стиль интерпретации был поддержан В. Виндельбандом в работе «Возрождение гегельянства».

Дильтей достаточно существенно изменяет основные акценты понимания Гегеля, желая представить немецкого философа как романтика и христианского мыслителя. Дильтей показывает неоднородность философского наследия Гегеля, вычленив из основного корпуса его сочинений те сюжеты, которые не были замечены основными «классическими» интерпретаторами. Например, Дильтей обращает особое внимание, вопреки принятой хронологии рассмотрения гегелевских произведений, на работу Гегеля «Жизнь Иисуса» (1795), где, с его точки зрения, немецкий философ предстает как мыслитель, стоящий на позициях «субъективизма», в противовес тотальным схемам диалектики, которую он изобретет позднее в своем «зрелом» периоде. Дильтей неслучайно замечает именно эту работу, так как если две остальные работы того же периода – «Народная религия и христианство» и «Позитивность христианской религии» – написаны в относительно критическом по отношению к христианству ключе, то книга «Жизнь Иисуса» по тональности отлична от них и имеет скорее апологетический по отношению к христианству характер.

В России гегельянство, как и немецкая философия в целом (в особенности – философия Шеллинга), было популярно¹. Однако большинство интерпретаций Гегеля находились в традиционном для России XIX в. поле противостояния между западничеством и славянофильством. У русских «западников-революционеров», например Белинского и Герцена, философия Гегеля становилась инструментом легитимации революции, радикальной смены общественного строя, последним

¹ Одна из классических работ о том, как Гегеля читали и интерпретировали в России, была написана культурологом-славистом Д.И. Чижевским (1894–1977). На сегодняшний день она по-прежнему является одной из самых значимых монографий по истории рецепции философии Гегеля в России [Чижевский, 2007].

словом «науки» о неизбежности конца «старого» мира. Напротив, в консервативном лагере Гегель представлял собой последний вариант «разложения» западного прогрессизма, являлся символом всего ненавистного в западной рациональной философии. В русле данного спора продолжает эту традицию и философия Серебряного века. Исключением, является, пожалуй, Лев Шестов, но о нем разговор впереди.

Философская интерпретация гегелевской концепции была представлена в книге И. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918)². Вслед за Дильтеем Ильин полагает, что основания метафизических построений Гегеля необходимо искать в его ранних работах. Такой работой Ильин считает текст Гегеля под названием «Дух христианства и его судьба», именно он является «основанием учения». Здесь, по мнению Ильина, Гегель формулирует свое учение о любви, в котором Ильин предлагает видеть лишь интерпретацию евангельских интуиций [Ильин, 1994].

Краткий обзор позволяет понять, что рецепция и новое осмысление гегелевской философии проходили в разных направлениях – как в Европе, так и в России. В XIX в. мыслители-«одиночки» – Шопенгауэр и Ницше боролись с рациональным и систематическим «духом» гегелевской философии. В начале XX в. достаточно сильно было движение, предлагавшее видеть в Гегеле мыслителя более тонкого и индивидуалистичного, чем просто апологета философии истории, «разумности действительного» и приоритета общего над частным. Именно в этом контексте интересны интерпретации, представленные «родоначальниками» экзистенциальной философии – Шестовым и Кьеркегором. Датский философ Кьеркегор писал свои работы в середине XIX в. Философская «слава» пришла к нему после смерти: в XX в. он будет наречен основателем экзистенциализма. Лев Шестов – самый «экзистенциальный» русский философ, всю жизнь сторонившийся политических и историософских тем, популярных в русской традиции, посвятил жизнь одной задаче – борьбе с европейской идеей разума. Их теоретические построения являются важной вехой на пути становления неклассической философии, в которой критика и интерпретация Гегеля занимают важное место.

Сёрен Кьеркегор: критика Гегеля в «учении» о стадиях человеческого существования

Достаточно проблематично определить, какой сюжет в творчестве Кьеркегора является центральным. Сложность состоит в том, что философия Кьеркегора – это не текст, который можно читать как последовательное повествование. Сама структура его текста, а также последовательность его работ не являются логически выверенной конструкцией. Его отличает также и то, что датский мыслитель тяготеет к художественной рефлексии, а не к научному или богословскому дискурсу. Также стоит отметить, что формирование Кьеркегора как религиозного мыслителя, писателя, пришлось на интеллектуальную эпоху, следовавшую после смерти Гегеля, – время, отрицавшее отвлеченный идеализм и делавшее ставку на свободное размышление о человеческой жизни.

² «Двухтомный труд о Гегеле, несомненно, является вершиной философского творчества Ильина, здесь соединяются в целостную концепцию идеи его ранних работ, отсюда расходятся линии его дальнейшего творческого развития. Переосмысливая вслед за Дильтеем гегелевскую систему в духе иррационализма, Ильин находит в ней основу для своеобразной философии мировой трагедии» [Евlampиев, 1994, с. 9].

Размышление Кьеркегора о существовании можно назвать ядром его философии. С некоторой долей преувеличения стоит сказать, что это рассуждение в определенных текстах превращается в «учение», во что-то, подобное систематической теории. Основные работы, в которых Кьеркегор размышляет над этой темой, – «Или-или» (1843), «Страх и трепет» (1843), «Стадии на жизненном пути» (1845), «Болезнь к смерти» (1849) и т. д.

Рассуждение о существовании в текстах Кьеркегора неотделимо от христианской проблематики. Вопрос «что значит быть христианином» обладает центральным значением в философии Кьеркегора. Более того, вопрос о существовании сводится к вопросу о христианстве, о существовании христианина. Кьеркегор яростно спорит с современным ему христианством – «социальным и историческим», представляющим Бога как то, что существует как некая философская спекуляция. При этом он не отрицает историзм христианства, но Бог, по мысли Кьеркегора, свободен от границ нашего мышления, т. е. от людского и исторического представления о Нем. Д.А. Лунгина отмечает: «По Кьеркегору, заключать Бога в круг человеческих представлений о нем – гарантировать Его несуществование» [Лунгина, 2016, с. 8]. Бог не может быть феноменом, концептом, теорией, конструктом, он может быть только «событием» в человеческом существовании. Это, в свою очередь, означает, что истина открывается через существование, экзистенцию, «субъективность есть истина».

Таким образом, «стадии существования» – стадии движения к Богу, в том или ином смысле, и нет никакого другого движения, которое бы имело своим смыслом и целью что-либо другое. Следовательно, каждая отдельная стадия, представляя собой что-то обособленное, всегда обладает некоторой неполнотой и характеризует собой лишь этап, временную остановку на долгом пути.

Если принять за точку отсчета линейную логику разворачивания стадий, в которой одна сменяет другую как раз по «гегелевскому» принципу – «снимая» собой предыдущие, то можно сказать, что основанием для начала этого процесса, по Кьеркегору, является «метафизическая тоска», «неуспокоенность» экзистенции, субъективного существования. Вопрос о реальном отношении Кьеркегора к Гегелю как философу не допускает однозначного толкования. Кьеркегор, очевидно, критикует его систему, это будет рассмотрено нами далее, но то, как относился датский философ к самой фигуре Гегеля в истории философии, – гораздо более сложная проблема³. Кьеркегор противопоставляет Гегелю так называемый метод «качественной» диалектики, а метод Гегеля он называет «количественным»⁴. Нельзя сказать, что Кьеркегор предлагает нам формальную последовательность выборов, скорее, его схема показывает, что если ты решился на выбор, то неизбежно само прохождение различных форм этого выбора в его реализации.

³ Подробно этой проблемой занимается исследователь Джон Стюарт. Он полагает, что многие высказывания Кьеркегора о Гегеле (и не только о нем) являются «косвенными», «зашифрованными». По всей видимости, датский философ относился к Гегелю лучше, чем принято считать. Один из основных тезисов Стюарта (в переложении отечественной исследовательницы Д. Лунгиной) звучит следующим образом: «...многое из того, что принято относить к серии кьеркегоровских “непрямых сообщений”, было продиктовано добровольной или невольной самоцензурой. Иначе говоря, подчинением академическим нормам того времени, требовавшим сводить открытую дискуссию к минимуму. Заслуга Стюарта состояла в том, что он, внятно проговорив догадку, приходившую на ум нескольким комментаторам, подтвердил ее с помощью источников» [см. подробнее: Лунгина, 2017, с. 140–146].

⁴ Прекрасный анализ основных методологических приемов Кьеркегора в плане создания оригинальной «экзистенциальной диалектики» дан в статье одного из самых известных переводчиков и интерпретаторов Кьеркегора – С.А. Исаева [см., например: Исаев, 1980, с. 56–66].

Более детальное рассмотрение показывает еще одну важную вещь. Каждая стадия оказывается внутренне противоречивой, для работы с этими противоречиями многие исследователи предлагают обратиться к «двум типам мировоззрения», к которым косвенно или прямо Кьеркегор обращается постоянно, – к античному или христианскому. В античном варианте существует переход с эстетической стадии на этическую, или с «нерефлексивной» на рефлексивную, с «неразумной» на «разумную», а разумное и должное в античном мировоззрении совпадают. В христианском мировоззрении скачок с «эстетического» происходит как бы сразу в сферу этического, потому что этическое вне религии невозможно, или неотлично от эстетического.

Для того чтобы принципиально определить и обозначить формулируемый Кьеркегором алгоритм смены стадий, а также отношение эстетического и этического к религиозному, необходимо выявить онтологические основания философии Кьеркегора.

Философия Кьеркегора – размышление, в центре которого, по убеждению самого датского философа, находится «живой» Бог Авраама, а не «мертвый», «спекулятивный» Бог новоевропейской науки и философии. Спекулятивный «философский Бог», с точки зрения датского мыслителя, делает невозможным понимание свободы (которая, по Кьеркегору, выражается через «страх»), а значит, «греха». «То, что человеческая природа устроена таким образом, что она делает грех возможным, с психологической точки зрения совершенно верно, однако то, что человек позволяет обрести действительность как раз этой возможности греха, возмущает этику и звучит для догматики как богохульство; ибо свобода никогда не бывает возможной; как только она есть – она действительна; в этом же смысле, как говорилось в одном старом философском учении, если существование Бога возможно, оно необходимо» [Кьеркегор, 2015, с. 39].

Свобода есть всегда свобода возможности, и это понимание свободы Кьеркегор полагает принципиально христианским, впервые обнаруживаемым в истории о первородном грехе. Именно такое понимание свободы принципиально, по Кьеркегору, противостоит вариантам ее трактовки в немецком идеализме и в других философских системах Нового времени. «То, что я говорю здесь, вероятно, многим покажется темными и глупыми речами, поскольку эти многие похваляются тем, что им никогда не приходилось страшиться. На это мне хотелось бы возразить, что, конечно же, не следует страшиться людей или конечных вещей, однако только тот, кто прошел насквозь страх возможности, только тот воспитан так, чтобы не страшиться, и не потому, что он уклоняется от ужасов жизни, но потому, что эти ужасы всегда слабы по сравнению с ужасами возможности. Если же говорящий полагает, напротив, что величие его состоит в том, что он никогда не пребывал в страхе, я с удовольствием предложу ему мое разъяснение: это произошло потому, что он совершенно бездуховен» [там же, с. 187].

Краткий анализ данных оснований помогает понять, почему в центре мысли Кьеркегора оказывается «единичное существование», или экзистенция⁵. Бытие личностно и в строгом смысле слова «непознаваемо», важное свойство бытия – историчность. Также важный аспект преодоления – констатация смертности и греховности. Бытие сводимо к тому, что каждый человек несет на себе печать первородного греха, и в этом своем свойстве оно оказывается конечным. Это еще один важный аргумент против идеалистических, спекулятивных философских систем – от Парменида до Гегеля. Мир становится как будто противостоящим человеку и личному бытию, личностное измерение свободно, мир объективен и в этой необходимости несвободен. Поэтому, утверждает Кьеркегор, невозможно построение «системы бытия».

⁵ Понятие «экзистенция» в ее связи с темой свободы в творчестве Кьеркегора проблематизировано в работе: [Dietz, 2012, S. 2–11].

Фундаментальная философская проблема, которую ставит Кьеркегор, – возможность существования человека внутри мира исторического и социального, возможность реализации себя. Именно для этого Кьеркегору требуется учение о стадиях существования, и особой значимостью обладает этап перехода к религиозной стадии, потому что именно на ней обретается осознание смертности и свобода. Выход на «подлинный», религиозный уровень существования происходит через выбор своей «субъективности», выбор истины, которая стоит по ту сторону категорий и философских спекуляций⁶.

Кьеркегор определяет личность человека как «становящуюся экзистенцию», она всегда обладает возможностью быть иным по сравнению с тем, чем она является. Для объяснения этого Кьеркегор приступает к разработке понятия, которое в итоге станет центральным для всего экзистенциального направления философии, – понятия «Ничто».

Понятие «Ничто» в работе «Понятие страха» (1844) Кьеркегор напрямую увязывает с христианским пониманием греха. «Когда грех рассматривается в психологии, настроение становится продолжительным наблюдением, разведывающим бесстрашием, а вовсе не одерживающим верх побегом серьезности из этого греха. Понятие становится другим, ибо грех становится состоянием. Но грех – вовсе не состояние. Его идея состоит в том, что понятие его постоянно снимается. Как состояние, он – “Ничто”» [Кьеркегор, 2015, с. 31]. «Греховность» человека – есть его гетерогенность, природная «неполнота», через которую возможен грех как таковой.

Человеку свойственно быть «беспокойным», но не в психологическом, а в «онтологическом» смысле слова. «Страх», «отчаяние» и «тоска» вынуждают и побуждают человека к постоянному переопределению своей экзистенции: так разворачивается история «духовного» выбора.

Эстетическая стадия игнорирует реальность смерти, вызов «Ничто» и греховность как таковую. Эстетическое сознание интересуется, в первую очередь, многообразная изменчивость мира, все формы имеют внешнее проявление, а значит, и тип «восприятия» – чувственный. Эстетик постоянно изменяется вместе с изменчивостью мира, к которой он привязан, он меняет убеждения и привязанности, влечения и привычки. Он любит карнавалы, неоднозначные игры, маски и псевдонимы, флирт и необязательные увлечения. Эстетик всегда ассоциирует себя с миром, определяет себя через него, но никогда не через самого себя. «Страх» как онтологическое состояние ему неведом, его жизнь беспечна, так как растворена в изменчивости форм.

В отличие от эстетика, который ориентирован на сам мир в полноте его изменчивых форм, этическая стадия характеризуется тем, что человек ориентируется на некоторый идеал и мир сверяет с ним. Когда Кьеркегор описывает этическую стадию, он приводит много примеров из античности, так как именно это время, с точки зрения датского философа, наиболее полно выразило эту идею. Этик всегда отрешается от индивидуальных качеств в пользу родовых, и античная культура дает нам многообразие подтверждений этому. Например, греческая трагедия и есть художественное отражение конфликта между индивидуальным и родовым. Разум и мораль сводятся в единую сущность, закономерное становится Благом, а мир – воплощением закономерности, следование судьбе – смыслом жизни, который оправдан рационально. Можно утверждать, что Кьеркегор видит в этическом, в первую очередь,

⁶ В 1843 г. Сёрен Кьеркегор публикует небольшую повесть среднего объема – «Повторение», трудно определимую в жанровом отношении. Сочинение носит название «Опыт экспериментальной психологии Константина Констанция». В ней Кьеркегор рассуждает о феномене «повторения»; его концепция напоминает более известную сегодня в культуре концепцию «вечного возвращения» Ницше. Об этом: [Стюарт, 2008, с. 5–18].

реализацию знаменитого принципа тождества бытия и мышления, который от античности наследует и немецкий идеализм. Этик растворяется в идеальном начале, которое всегда выше и правильнее, чем он сам. Он отрекается от индивидуальности в пользу родового безличного начала, определенного как разумное, вечное и моральное. Этическое начало Кьеркегор прямо называет религиозным, но языческим, и постоянно подчеркивает принципиальную разницу между этической религиозностью и христианской. «Долг становится долгом, переносясь на Бога, но в самом исполнении долга я не становлюсь в соотношение с Богом. Так, долг повелевает любить ближнего. Это долг, потому что это долг перед Богом, но, выполняя этот долг, я вступаю не в союз с Богом, а только с ближним, которого люблю. Если же я, согласно этому, скажу, что любить Бога мой долг, я впаду в тавтологию, поскольку “Бог” берется тут в совершенно отвлеченном смысле, как божественное, то есть общее, то есть долг. Таким образом, все бытие человечества округляется, образуя ядро в самом себе, и этическое является одновременно и границами его, и содержанием» [Кьеркегор, 2017, с. 82]. Кьеркегор отмечает, что и внутри христианства существуют пантеистические варианты, но их существование датский мыслитель объясняет античными влияниями и относится к ним негативно.

В этой связи поразительно отношение Кьеркегора к Ветхому Завету. Философ постоянно подчеркивает, что герои Ветхого Завета демонстрируют истинную религиозность, так как их учение сформировано без влияния античности.

Человека на религиозной стадии Кьеркегор называет «рыцарем веры». Это не просто оборот речи, так как существование в этом состоянии требует чрезвычайного усилия воли и сознания. Человек вступает в общение с невидимым и непознаваемым Богом, и эти отношения строятся исключительно на смирении и вере.

Только на религиозной стадии «личность важнее рода», она приобретает смысл помимо других определений, это есть основной парадокс, незнакомый античности и появившийся только в христианстве. «Дело в том, что вера как раз означает тот парадокс, что единичное выше общего – при том, однако, условии, что единичное, только побывав в лоне общего, выделяет себя, как нечто высшее» [там же, с. 68].

Лев Шестов: философия Гегеля как апология необходимости

Стиль философствования Шестова можно определить как неклассический; более того, в определенном смысле в западной культуре он является одним из основателей этого жанра, что позднее признают экзистенциалисты, например Альбер Камю. Отрицание разума, понятийного рассуждения, логико-категориального мышления является смысловым центром шестовской философии. Творчество Шестова можно определить как «метафизику беспочвенности», напряженный поиск «скрытого», «неявленного», «потенциального»⁷. Мир и Бог суть ускользающие, недоступные сущности, произвольные и свободные от всякой необходимости. В какой-то момент при чтении шестовских текстов может создаться ощущение, что в этом хаосе парадоксов и частностей ускользает сам человек как целостность.

Мир рациональности, по Шестову, – мир людей, которые неспособны к философии. Философская высота контрадикторна высоте научной. Две формы культуры противостоят друг другу и исходят из разных оснований. Философии «нужно учиться у дикарей», потому что они свободны от категоризирующих паттернов восприятия реальности. Понятийное мышление иссушает мир, делает его «удобным»,

⁷ «Рыцарственное (в духе Ницше) или пронизательно-священное (в духе Шекспира и Кьеркегора) преодоление философского недуга связано с искренним и дерзким сомнением. И достигнуть продуктивного сомнения истинной мысли можно путем отказа от почвы» [Минаков, 2018, с. 88].

«практическим», в конечном счете делая средством и самого человека, лишая его субъектности. Однако стоит оговориться – рационализированный мир, по Шестову, вполне оправдан и годится для бытовой, повторяемой, однообразной жизни, и такая жизнь неизбежна, но только она и формы ее бытования не могут являться предметом философской рефлексии, и, более того, законы этой жизни не могут быть законами философского мышления. Философское мышление – это то, что говорит решительное «нет» жизни внутри «каменной стены», существование которой так метафизически ужасало «подпольного человека» Достоевского. Философия – это мучительное вопрошание на границе бытия, вопрошание об онтологических основаниях «до» и «помимо» знания и объективации. В этом ходе мысли, несомненно, у Шестова есть союзники – Платон, Ницше, Достоевский и, конечно, Мартин Хайдеггер, сделавший сюжет «утраты бытия» сквозной линией своего философствования.

Философия есть метафизика, противостоящая рациональному модусу мышления. Она не объясняет мир, она «оглядывается» на него, легитимирует его как свободный и доступный лишь уникальности человеческой личности. В философии все «одинаково возможно и невозможно». Философия акцентирует внимание на «окраинном», на неповторяемом, удивительном, случайном и единичном. Философия вопрошает о последнем и бесосновном, у нее нет судьи и нет законодателя, она сама законодатель всем остальным формам культуры и самосознания. Она скептически и несистематична и тем самым максимально близка человеку.

Шестов движется к критике Гегеля сложными философскими, религиозными и литературными путями. Он получил юридическое образование, систематической философской подготовки не имел. Философско-религиозные темы стали волновать его далеко не сразу, первым «героями» его текстов становятся писатели: из европейских – Шекспир, из русских – Гоголь, Толстой, Достоевский. «Парадоксалист» из «Записок из подполья» Достоевского становится для Шестова ключевым персонажем его философии. Через его антропологические черты Шестов объясняет многие важные темы и сюжеты своего творчества – борьбу с необходимостью («каменной стеной»), разумом, моральными императивами. Гегель в его философской «борьбе» возникает позже, как один из ключевых новоевропейских мыслителей (наряду с Декартом, Спинозой, Кантом), окончательно обосновавших монополию разума на истину.

Шестов называет Гегеля мыслителем, который сумел синтезировать в своем творчестве основные философские идеи, разработанные античностью, и интуиции, развитые христианством. По его мнению, на это обстоятельство указывает хотя бы тот простой факт, что у Гегеля крайне часто встречаются понятия «дух» и «истина». Именно Гегель полагал значение христианства абсолютным, признавал, по мнению Шестова, таинства и всячески пытался «легитимировать» христианскую религию средствами современной философии. Но именно в этом стремлении Шестов усматривает главное противоречие в мировоззрении Гегеля.

Философия Гегеля, по Шестову, – наиболее удачная попытка «современного», философского прочтения христианства, как если бы оно было одной из интересных философских систем, ядро которой можно было бы постигнуть с помощью тонких и интересных логических размышлений. Однако античная «философичность» в Гегеле побеждает христианское благовестие, «Афины» выдавливают «Иерусалим». Например, Гегель крайне симпатизирует Плотину, и это объяснимо, ведь именно в неоплатонизме Абсолютное получает значимый онтологический статус. Неоплатонистское Единое способно рождать многое, оставаясь Единым. Шестов отдельно замечает, что, как бы ни старался Гегель придать своей сложной системе характер строгого логического рассуждения по правилам своей диалектики, логическое и мистическое неизбежно сливаются в одном моменте, и зачастую до полной неразличимости.

Тем не менее рациональное начало довлеет над гегелевской системой. И религия, и философия остаются в дискурсивном, «проговоренном» Гегелем смысле лишь моментами самопознания Абсолютного Духа и получают себе оправдание только как способы и актуализации единого процесса исторического познания. Дух для Гегеля – единство мышления и реальности. Гегель, по мнению Шестова, пытается показать «чудо» как момент, обусловленный все той же необходимостью, все тем же «эпизодом» в общей панораме развития большого плана истории. Завершение истории, которое, по Гегелю, одновременно является торжеством свободы как завершения самопознания, Шестовым категорически отвергается.

Для Шестова становление истинной свободы в человеке является результатом процесса ухода от рациональности Нового времени, своеобразного «снятия» ее в новой форме. Свобода – основа самости, основная предпосылка «человеческого» в нас. Ведь пределы применения разума именно в сущности свободы, где не действуют рациональные схемы.

Если свобода не является тем, что можно позитивно определить, и, более того, тем, что не поддается никакому рациональному конституированию, чем она может быть и как может существовать? Парадоксализм мышления Шестова наиболее ярко проявляется в ответе на этот вопрос. Шестов истолковывает ключевое для христиан событие «первородного греха» как утрату человеком свободы и, следует особо подчеркнуть, также и как потерю разума – разума не различающего, а разума единого, того, который можно назвать «сверхразумом» или «сверхрациональным». Свобода, таким образом, объединяется у Шестова с неведением, отсутствием стремления к знанию, но только в той форме, в которой его понимает Новое время. Абсолютная, истинная свобода есть свобода неведения. В работе, посвященной Кьеркегору (Шестов использует собственную транслитерацию фамилии датского философа – Киргегард), с говорящим подзаголовком «Глас вопиющего в пустыне», Шестов вопрошает: «Как же вышло, что человек все же променял свободу на грех, отказался от безграничных возможностей, предоставленных ему Богом, и принял те ограниченные возможности, которые ему предложил разум?» [Шестов, 1992, с. 101.]

«Первородный грех» отвращает человека от знания истинного, от «сверхрационального», тождественного истинной вере, а спонтанность и невозможность превращает в действительность и регулярность. «Платон и Сократ грозили ненавистникам разума всякими бедами. Но дана ли им была власть оберечь от бед того, кто разум возлюбит? И еще более тревожный вопрос: нужно ли любить разум, потому что, если его не будешь любить, то придется за это поплатиться, или нужно его любить бескорыстно, не загадывая вперед, что он принесет с собой, радости или горе, – исключительно потому, что он – разум?» [Там же, с. 31.]

Целостная неразделенная личность человека, не нуждающаяся в рациональных схемах и процедурах, вытесняется безличным субъектом познания, на самом деле бессильным именно в познании «самого важного», самой сущности свободы, того, что разуму предшествует и одновременно его превосходит.

Теоретическая философия и наука Нового времени, удерживая человека в плену «общих понятий» и истин, лишает его свободы «неведения», постижения «сверхрационального» как основания человеческой природы, в которой и заключается «тайна» свободы.

Выводы

Схожесть взглядов двух мыслителей выражается в том, что они оба выступили радикальными критиками философии в ее систематическом, спекулятивном виде. Кьеркегора важным является подчеркивание «неотмирности» Бога и веры. Христианство,

по его мысли, принципиально неиллюстративно, некатегориально, непредставимо, неуловимо в формах классической философии. Главная задача художественной рефлексии Кьеркегора – не построение «философии христианства» или «христианской онтологии», а «усечение мира»; если философствование, то образное, апофатическое, указывающее на что-то, о чем нельзя выразиться в терминах науки или богословия. Д.А. Лунгина отмечает: «...христианство, по Кьеркегору, не обладает очевидностью, которая действует в мире и как таковая составляет предмет философии и всех эйдети-ческих наук. Христианский взгляд не принадлежит к числу вещей, срабатывающих само собой, как, например, очевидность мира в смысле обыденной конкретности...» [Лунгина, 2016, с. 80.]

Подобные мотивы звучат и в шестовской философии. Шестов также категори-чески отвергает спекулятивную философию, наиболее полное воплощение которой он видит в системе Гегеля, и отстаивает «философия чуда», «философию абсурда», размышление, говорящее нам о бесконечности и всемогуществе Творца, а не о вла-сти общезначимых, необходимых истин.

Однако, при общей схожести стиля и тональности философствования Шестова и Кьеркегора, между их взглядами есть существенные отличия. Так, Шестов вы-страивает критику Гегеля по традиционному принципу – в немецком философе он видит окончательное завершение губительного новоевропейского рационализма, окончательную победу «философии» над верой. Кьеркегор встраивает критику Ге-геля в свою художественную рефлексию о человеческом существовании, которая с разными дополнениями развивалась на протяжении всего его творчества, показы-вая, почему вопрос о «христианстве» и человеке невозможно решить, находясь в «пространстве» спекулятивного идеализма.

Таким образом, концепции Шестова и Кьеркегора являются примером того, как возможно объединение основных линий критической рецепции гегелевской филосо-фии. Шестов представляет Гегеля как закономерное выражение европейского рацио-нализма, как главного «систематика» европейской философии, и в этом своем качестве немецкий философ выступает для Шестова репрезентантом основных «бед» европей-ского разума – необходимости, системности, общеобязательной истины и т. д. Для Кьеркегора эта диспозиция выглядит более сложно и неоднозначно, ведь он сам нахо-дится под значительным влиянием немецкой «школы» рассуждения. Гегель для него – ренессанс язычества под «рационалистической» оболочкой, разумное, «неизбежное» христианство, выстроенное в форме имманентистской философии разума и истории. Он не прибегает к «ранним» работам Гегеля, пытаясь отыскать в них иной взгляд на христианство и через него – другую оптику восприятия гегелевской философии.

Между интерпретациями Шестова и Кьеркегора больше различий, чем общих черт. Сам Шестов, привлекая Кьеркегора себе в «союзники», анализирует его «удоб-ным» для себя образом, предлагая экзистенциальное прочтение многих его идей, вы-деляет как главную черту его философии – борьбу с рационализмом. Однако борьба с рационализмом не является для Кьеркегора самоцелью, скорее это один из методов демонстрации того, во что превращается историческое христианство, потерявшее ощущение «живой», уникальной и «единичной» веры. Для Шестова понятие веры не так связано с понятием личности, как с понятием абсолютной, неограниченной свободы, исходящей от такого же своенравного и всемогущего Бога.

Однако представляется, что общим для них является именно стремление выра-ботать определенное отношение к Гегелю, не связанное с основными двумя линия-ми рецепции – критикой системности и попыткой «новой» интерпретации Гегеля через ранние теологические работы. И Шестов, и Кьеркегор «жертвуют» Гегелем по-разному, но ради одной общей цели – построения определенной религиозной философии и «возрождения», или «нового понимания», веры.

Список литературы

- Бердяев, 2016 – *Бердяев Н.А.* Лев Шестов и Кьеркегор // Л.И. Шестов: pro et contra. СПб.: РХГА, 2016. С. 408–414
- Гайденок, 1997 – *Гайденок П.П.* Трагедия эстетизма. О мирозерцании Серена Кьеркегора. М.: Республика, 1997. 207 с.
- Евлампиев, 1994 – *Евлампиев И.И.* Иван Ильин и его книга о Гегеле // *Ильин И.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 6–13.
- Ильин, 1994 – *Ильин И.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
- Исаев, 1980 – *Исаев С.А.* Кьеркегор как создатель экзистенциальной диалектики // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1980. № 5. С. 56–66.
- Коплстон, 2004 – *Коплстон Ф.* От Фихте до Ницше. М.: Республика, 2004. 544 с.
- Кьеркегор, 2015 – *Кьеркегор С.* Понятие страха / Пер. с дат. Н.В. Исаевой. 3-е изд. М.: Академический проект, 2015. 217 с.
- Кьеркегор, 2017 – *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. 4-е изд. М.: Академический проект, 2017. 154 с.
- Лунгина, 2016 – *Лунгина Д.А.* Сёрен Керкегор и история христианства в XIX веке: Учебное пособие / Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. 128 с.
- Лунгина, 2017 – *Лунгина Д.А.* К вопросу о гегельянстве Кьеркегора: концепция Джона Стюарта // Вопр. философии. 2017. № 3. С. 140–146.
- Минаков, 2018 – *Минаков М.А.* Возвращение к Самому Важному: философское восстание Льва Шестова // История философии / History of Philosophy. 2018. Т. 23. № 1. С. 82–95.
- Ставцева, 1996 – *Ставцева О.И.* Основные положения кьеркегоровской трактовки «экзистенции» // Современная зарубежная философия: проблемы трансформации на рубеже XX–XXI веков. СПб.: СПбГУ, 1996. С. 39–40.
- Стюарт, 2008 – Стюарт Д.* «Повторение» как художественное, богословское, психологическое и философское произведение / Пер. П. Ганзена // *Кьеркегор С.* Повторение. М.: Лабиринт, 2008. С. 5–18.
- Чижевский, 2007 – *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 411 с.
- Шестов, 1992 – *Шестов Л.* Кьеркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс-Гнозис, 1992. 304 с.
- Dietz, 2012 – *Dietz W.* Søren Kierkegaards Auseinandersetzung mit Sterben und Tod // Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik. 2012. Jg. 4, H. 1. S. 2–12.

Critique of Hegelian Philosophy in the Works of Søren Kierkegaard and Lev Shestov*

Alexander A. Girinsky

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmanaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: agirinskiy@gmail.com

The article is devoted to the interpretation of Hegel in the work of two philosophers – Søren Kierkegaard and Lev Shestov. The views of these thinkers are considered in the general context of how the reception of Hegel in non-classical philosophy, from Schopenhauer and Nietzsche, took place. It was shown that the critical reception of the classic was carried out in two directions – through overcoming the “systematic nature” of Hegelian philosophy and through an attempt to interpret the early Hegelian works in an irrational manner. Lev Shestov and Søren Kierkegaard, in the strict sense, do not belong to either the first or second type. Using some plots of their philosophical creativity as an example, it is shown how philosophers built their arguments, criticizing

* The article chapter was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University and funded by the Russian Academic Excellence Project ‘5–100’.

certain provisions of Hegelian philosophy. For Shestov and Kierkegaard, the critique of Hegel is simultaneously a desystemization of philosophy, as well as a project to overcome rationalism through conversion to faith and religion.

Keywords: history of Russian philosophy, existentialism, religion, faith, anthropology, Leo Shestov, Søren Kierkegaard, G.W.F. Hegel

References

- Berdyayev N.A. Lev Shestov i Kierkegaard [Leo Shestov and Kierkegaard]. In: *L.I. Shestov: pro et contra*. St. Petersburg: RHGA Publ., 2016, pp. 408–414. (In Russian)
- Chizhevsky D.I. *Hegel v Rossii* [Hegel in Russia]. St. Petersburg: Nauka, 2007. 411 p.
- Dietz W. Sören Kierkegaards Auseinandersetzung mit Sterben und Tod, *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik*, 2012, Jg. 4, H. 1, S. 2–12.
- Gajdenko P.P. *Tragediya estetizma. O mirosozercanii Kirkegora* [Tragedy of Aesthetics. About the Worldview of Kierkegaard]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 207 p. (In Russian)
- Il'in I. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Hegel's Philosophy as a Theory about the Concreteness of God and Man]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1994. 541 p. (In Russian)
- Isaev S.A. Kierkegaard kak sozdatel' ekzistencial'noj dialektiki [Kierkegaard as the Creator of Existential Dialectics], *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of Moscow University. Philosophy], seriya 7, Filosofiya, 1980, no. 5, p. 56–66. (In Russian)
- Kierkegaard S. *Ponyatie straha* [The Concept of Fear], trans. from dan. by N.V. Isaeva. 3-e izd. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 2015. 217 p. (In Russian)
- Kierkegaard S. *Strah i trepet* [Fear and Awe], trans. from dan. by N.V. Isaeva, S.A. Isaev. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2017. 154 p. (In Russian)
- Koplston F. *Ot Fichte do Nietzsche* [From Fichte to Nietzsche]. Moscow: Respublika Publ., 2004. 544 p. (In Russian)
- Lungina D.A. K voprosu o gegel'yanstve Kerkegora: koncepciya Johna Stewarta [About the Question of Kierkegaard and Hegel: Opinion by J. Stewart], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2017, no. 3, p. 140–146. (In Russian)
- Lungina D.A. *Søren Kerkegor i christianstvo v XIX veke* [Søren Kierkegaard and Christianity in 19th century], Moscow: A.V. Vorobiev's Publ., 2016. 128 p.
- Minakov M.A. Vozvrashchenie k Samomu Vazhnomu: filosofskoe vosstanie Shestova [Come Back to the Most Important: Philosophical Revolution by Shestov], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2018, vol. 23, no. 1, p. 82–95 (In Russian)
- Shestov L. *Kirgegard i ekzistencial'naya filosofiya (Glas vopiyushchego v pustyne)* [Kierkegaard and Existential Philosophy]. Moscow: Progress-Gnozis Publ., 1992. 304 p. (In Russian)
- Stavceva O.I. Osnovnye polozheniya kierkegaardovskoj traktovki «ekzistencii» [Basic Foundations of Kierkegaard's "Existence"], *Sovremennaya zarubezhnaya filosofiya: problemy transformacii na rubezhe XX–XXI vekov* [Modern Foreign Philosophy: Problems of Transformation at the Turn of the 20th century], St. Petersburg: SPbGU, 1996, p. 39–40. (In Russian)
- Stewart J. Kierkegaard's Repetition as a Literary, Theological, Psychological and Philosophical Text, trans. by P. Ganzen. In: Kierkegaard S. *Repetition*. Moscow: Labyrinth, 2008, pp. 5–18. (In Russian)