

УДК 291.1

DOI 10.37279/2413-1695-2021-7-2-19-30

КАК ВОЗМОЖНО «АБСОЛЮТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К АБСОЛЮТУ»?

Н. К. Сундюков

Сундюков Никита Кириллович – старший преподаватель Северо-Западного института управления РАНХиГС, старший преподаватель Русской Христианской Гуманитарной Академии, г. Санкт-Петербург.

E-mail: nick.syundyukov@gmail.com

Аннотация: Задача настоящей статьи – прояснение той аргументации, которая стоит за кьеркегоровским определением веры как «абсолютного отношения к абсолюту». Отталкиваясь от религиозных интуиций Пушкина и Данте, автор раскрывает своеобразии позиции Кьеркегора. Показано, что все три автора понимают сущность религиозного преображения в схожем ключе: через действие божественной любви, обратимой с божественной суровостью. В своем определении веры Кьеркегор ориентируется на два экзистенциальных акта, или «движения»: отречения и обретения. Отречение понимается как акт философской рефлексии, выводящий субъекта ко всеобщему, однако само «всеобщее» оказывается чревато отчаянием. В свою очередь, преодоление этого отчаяния возможно через обращение к проблемам опосредования и темпоральности, т. е. рассмотрения соотношения между вечностью и «моментом», Хроносом и Кайросом. Пророку, или «рыцарю веры» свойственно преодоление Хроноса и обретение власти над Кайросом. Раскрыта внутренняя диалектика религиозной позиции Кьеркегора, согласно которой вера как «абсолютное отношение к абсолюту» суть снятие опосредования с помощью парадокса.

Ключевые слова: вера, парадокс, самоотречение, опосредование, абсолют, пророк, богоборчество

«Неисповедимы пути, которыми находит Бог человека».

Ф.М. Достоевский.

Из подготовительных материалов к
«Преступлению и наказанию» [1, т. 7, с. 203].

В трактате «Страх и трепет» (1843) Кьеркегор дает загадочное определение веры: «вера – это парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту» [2, с. 54–55]. Внутренняя диалектика этого определения весьма характерна – если не эмблематична – для всей

философии Кьеркегора: вопреки Гегелю, абсолютное исполняется исключительно через единичное. Далее Кьеркегор указывает, что такое отношение – т.е. отношение веры – невозможно, если индивид прибегает к *опосредованию* (чем бы это опосредование не осуществлялось), – или же стоит на позиции всеобщности. Вера, таким образом, есть своего рода редукция, очищение изначально единичного человеческого бытия от всеобщего в пользу все того же единичного, в рамках которого и открывается немислимая возможность встать в «абсолютное отношение к абсолютному».

Иллюстрацией к этому парадоксальному суждению может послужить «Пророк» Пушкина и некоторые эпизоды «Божественной комедии» Данте. Заметим, что оба произведения начинаются с практически одного и того же сюжета: «Духовной жаждою томим, в *пустыне мрачной*² я влачился, и шестикрылый серафим на *перепутье* мне явился» [3, с. 385]; «Земную жизнь пройдя до *половины*, я очутился в *сумрачном лесу*, *утратив правый путь* во тьме долины» [4, с. 55]. Не возьмемся утверждать, что Пушкин здесь напрямую ссылается на Данте или хотя бы играет с его образами. Правда, Пушкин читал и перечитывал великого итальянского поэта, в его библиотеке было несколько изданий «Божественной комедии»: три во французском переводе и одно на языке оригинала³. Как это часто бывает, строки Данте – или, по крайней мере, их духовное напряжение – могли впитаться в поэтику Пушкина (как и сам Пушкин впоследствии впитался в поэтику Достоевского, парадоксально отличную от собственно пушкинской поэтики). В любом случае, даже если здесь и нет осознанного цитирования⁴, интенция двух поэтов схожа: они описывают ситуацию экзистенциального сумрака, неизвестности, поиска. Это – драма отдельного человека, отсеченного или выпавшего из того, что Кьеркегор, издеваясь над Гегелем, называет «всеобщим»⁵. Человека, который более не может пользоваться общепринятыми духовными ориентирами, который вынужден блуждать по пустыне в поисках некоего путеводного огня; значит те

¹ Здесь и далее курсив мой – Н. С.

² См. подробнее: [5].

³ Скорее, речь следует вести о тех соответствиях, о которых писал Мамардашвили: «Мы знаем, что в поэзии и в литературе существуют скрытые цитаты, которые являются продуктом литературной насыщенности познаний автора, продуктом его эрудиции. Здесь же имеет место гораздо более глубокое обстоятельство – я говорил о соответствиях: наша сознательная жизнь организована таким образом, что если мы что-то до конца и по-настоящему делаем, если встали на путь и идем по нему, то в сделанном обязательно скажется то, что делают другие... Речь идет не о цитатах, а о делании дела на полную катушку, таком, что в итоге путем соответствий или *correspondances*, как говорили французские символисты, в нем то, что есть на самом деле, выразится само» [6, с. 34].

⁵ Заметим на полях, что «всеобщее» – в контексте разговора о Кьеркегоре – следует понимать как своего рода кальку на «абсолютное», т.е. попытку это абсолютное опосредовать – речью ли, моралью, эстетикой, знанием – не важно; чем-то таким, «что применимо к каждому, что может быть, с другой стороны, выражено так: оно имеет значимость в каждое мгновение» [2, с. 53]. В отношении к абсолютному ни о какой значимости речь не идет, ибо абсолютное преодолевает оппозицию «означающее» – «означаемое» с помощью своего парадоксального взаимодействия с единичным.

огни, что были у него до этого, огни, данные ему обществом⁶, культурой, даже институциональной религией и прочими над-субъектными настройками более героя не удовлетворяют, не дают чаемых ответов, а лишь фарисейски назидают, или *оправдывают* его наличное существование: «Фарисеям, которые постепенно превращали закон в какую-то статическую реальность и *средство оправдания*, пророки изъясняли его дух, его *исторический динамизм* и содержащийся в нем эсхатологический призыв, заставляя человека осознать свой грех и свое *бессилие* перед ним» [7, с. 170]. Пушкинский пророк и Данте алчут боговдохновенного огня, и в этом смысле они обнаружили его, еще не найдя. Пушкинский пророк – томим жаждою. Данте признается явившемуся ему Вергилию: «Я трепещу до сокровенных жил!» [4, с. 58] Перед кем трепещет поэт, по чему томится его жажда? Чем вызвано его бессилие?

В этой связи интересна онтологическая трактовка известной дантовской формулы, которую предлагает Мамардашвили: «Всякий, кто вошел сюда, увидит свой ад, если оставит надежду, которая *не позволяет нам увидеть* Ад. То, что есть *на самом деле*⁷. Надежда есть то, что *мешает нам увидеть*, мешает понять и мешают... начать движение в колодец души Но спускаясь в колодец, нужно иметь способность и мужество видеть – *выдержать зрелище*, которое перед тобой открывается» [6, с. 28]. Мамардашвили, вообще говоря, пишет о пороке привычки – в том смысле, как он был сформулирован Юмом (правда, у Юма этот порок указывается в связи с другой проблематикой – гносеологической): мы *привыкли* считать, что всё так, а не иначе, что время не бежит вспять, связь времен никогда не оборвется, что бывшее невозможно сделать не-бывшим, что из небытия не рождается бытие. Эта-то привычка – привычка *не видеть* – и погружает нас в известный догматический сон, от которого в своих совершенно разных философских проектах стремились пробудиться Кант, Гуссерль и Шестов. «Таково уж влияние привычки: там, где она сильнее всего, она не только прикрывает наше природное невежество, но и скрывается сама и как бы отсутствует потому только, что проявляется в самой сильной степени» [8, с. 83]⁸.

И действительно, пророк – или, говоря языком Кьеркегора, «рыцарь веры», – совершает свое «движение абсурда» без какой-либо надежды именно в этом смысле: что все будет как прежде, что он способен найти ориентир, адекватный его наличному существованию, «нечистым устам» (Ис. 6:5), найти «бога философов».

⁴ Известно, что стихотворение Пушкинка вдохновлено вполне конкретным местом Ветхого Завета – 6-ой главой книги пророка Исаяи: «И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами» (Ис. 6:5).

⁵ Ср. с Достоевским: «Мы видим действительность всегда почти так, как хотим ее видеть, как сами, предвзято, желаем растолковать ее себе. Если же подчас вдруг разберем и в видимом увидим не то, что хотели видеть, а то, что есть *в самом деле* [курсив авторский – Н. С.], то прямо принимаем то, что увидели, за чудо» [1, т. 25, с. 125]. Кьеркегор не раз обращается к феномену чуда на страницах «Страха и трепета», отождествляя его с парадоксом.

⁶ Интересно, что у Юма здесь реализуется вполне эсхатологическое напряжение, согласно которому «присутствие суть отсутствие, и бытие – лишь следствие небытия» (Бродский).

Здесь речь идет об отношении, которое прямо противоположно кьеркегоровскому определению веры. Французский феноменолог Жан-Люк Марион⁹ обозначает структуру этого отношения термином «идол»: «тот бог, чье пространство явленности измеряется взглядом, который *может его вынести*» [цит. по: 9, с. 175]. Бог выступает как объект: он измеряется взглядом, не напротив; именно возможности человеческого взгляда есть критерий явленности Бога. Такое понимание взгляда¹⁰ устанавливает правило игры известных теологических парадоксов: парадокса о камне, который Бог не способен поднять, парадокса о зле, попускаемом всеблагостным Богом и т. д.¹¹ Замечательно, что в случае почитания идолов ограничения накладываются не только на почитаемого, но и на почитающего: последний может увидеть лишь то, что способен выдержать, что не будет загорожено его надеждой и привычкой. Полагаем, что из более слабого, скептического варианта той же аргументации исходит и сатана в книге Иова: «Прости руку Твою и коснись всего, что у него, – благословит ли он Тебя?» (Иов. 1: 11) Иными словами: способен ли Иов к прославлению Бога вне своего *привычного* окружения, в условиях жестокого лишения, *выдержит* ли он такое прославление?

Данте же указывает, что Бог есть «сам себе мерило» [4, с. 427], есть абсолютная самождественность. И только исходя из этой самождественности человек способен (1) признаться в себе в ограниченности своего взгляда, взятого в его автономии – иными словами, в своей слепоте и в то же время (2) обрести возможность нового взгляда, обусловленного той божественной нежностью и заботой, которая парадоксальным образом обратима с божественной жестокостью¹².

Думается, что именно последнее обстоятельство обуславливает тот странный, тревожный переход, осуществленный Пушкиным в «Пророке»: обращение героя начинается с «легкого, как сон» прикосновения серафима, а заканчивается кровавым вырыванием языка и рассекновением груди. Схожую парадоксальность действия божественной благодати описывает Данте¹³: «Сама любовь свивает вервь»

⁷ У Мариона есть своя формула «абсолютного отношения к абсолюту», во многом синонимичная кьеркегоровской: «говорить о божественном божественно».

⁸ Разумеется, понятие «взгляда» здесь берется в предельном широком значении – в качестве метафоры человеческих возможностей как таковых.

⁹ Есть и обратный, позитивный пример такого рода парадоксального мышления, иллюстрирующий возможность мыслить явленность Бога от Его собственных свойств, а не от возможностей человеческого взгляда. Этот пример обнаруживается в «распространенном в поздней схоластике мысленном эксперименте от абсолютного всемогущества Бога, согласно которому в одном и том же месте Бог может совместить две физические вещи, которые полностью совпадут и будут пронизывать друг друга» [10, с. 37].

¹⁰ То же парадоксальное описание божественной любви находим и у Кьеркегора: «Божья же любовь для меня... всегда есть нечто совершенно несоизмеримое с наличной действительностью» [2, с. 35].

¹¹ Еще более иллюстративен эпизод из XXVIII песни Чистилища, где Данте с целью очищения необходимо пройти сквозь стену «непомерного пламени». Ввиду ограничений объема статьи мы не можем провести здесь полноценный анализ этого эпизода, однако позволим себе сослаться на пронизательный комментарий О. А. Седаковой: «*Не надейся:*

плети. Узда должна звучать наоборот; быть может, на пути к стезе прощенья тебе до слуха этот звук дойдет» [4, с. 252]. Слух человека – возможности его восприятия вообще – преобразуются на пути к стезе прощенья. Под прощением здесь следует понимать не только тот акт, который сотворяет Бог по отношению к кающемуся грешнику, но и реализацию заповеди любви к своим врагам. Именно потому «любовь свивает вервья *плети*», поскольку для завистливых, речь о которых ведется в данном эпизоде, любовь к врагам кажется настоящим *страданием*. Примечательно, что у грешников «железной нитью по краям зашиты веки» [4, с. 253] – метафора необходимости осознания своей духовной слепоты.

Интересную богословскую интерпретацию потери человеком чувственности можно обнаружить в работах по постметафизической теологии: не только у упомянутого католического феноменолога Ж.-Л. Мариона, но и у православного богослова о. Джона Пантелеймона Мануссакиса: «Утрата зрения слепым приглашает нас пережить опыт слепоты, чтобы наши глаза могли раскрыться вновь в момент исцеления, к Единому и Единым, в Котором нам *вновь даётся многое*» [12, с. 35]. Ту же интерпретацию предлагает и сам Данте: «О вы, чей взор увидит свет высот, и кто другого не *желает блага*, да растворится пенный налет, мрачащий вашу *совесть*, и сияя, над нею память *вновь* да потечет!» [4, с. 254] Наконец, сам Пушкин, перечисляя те необозримые широты¹⁴, которые внезапно открылись взгляду пророка, явно отсылает читателя к опыту Иова – опыт переживания божественной любви через страдания. «Отверзлись вещие зеницы, как у испуганной орлицы. Моих ушей коснулся он, – и их наполнил шум и звон. *И внял я неба содроганье, и горний ангелов полет, и гад морских подводный ход, и дольней лозы прозябанье*» [3, с. 385]¹⁵.

Итак, можно ли обозначить то состояние, в котором пребывает пророк и поэт по отношению к абсолютному, надеждой? Выше посредством ссылок на рассуждения Мамардашвили и Юма мы уже указали на всю химеричность и ложность надежды, имеющей свой фундамент в привычке. Жаждущему не свойственно надеяться, он твердо устремлен к «колодцу души», ибо у него нет иного пути, и, следовательно, у него нет возможности *двоить* его надеждой – *сейчас* не так, но, *вероятно, будет* так. Против такого рода надежды свидетельствует Кьеркегор: «Эта жалкая надежда, говорящая: *как знать, что произойдет*, это все-таки возможно, – все эти карикатуры принадлежат ничтожности жизни, и они уже были бесконечно презираемы бесконечным самоотречением» [2, с. 37]. Пророк не надеется и не сомневается, он *требует* – с полным осознанием своего права на это требование; в моменте бесконечного самоотречения, отчаяния, посреди мрачной пустыни и

далее тебе ничего не покажут, прежде чем тебя не укусит этот огонь. Теперь это уже не хождение по мукам, а *прямая причастность мукам*. [11, с. 74]

¹² И перед Данте прежде его испытания очистительным огнем предстает «всепланетарная картина одного мгновения», «захватывающий дух мгновенный обзор всей земли» [11, с. 77].

¹³ Ср.: «Давал ли ты когда в жизни своей приказания утру и указывал ли заре место ее, чтобы она охватила края земли? Нисходил ли ты во глубину моря и входил ли в исследование бездны? Отворялись ли для тебя врата смерти, и видел ли ты врата тени смертной? Обозрел ли ты широту земли? Объясни, если знаешь все это» (Иов. 38: 12–18).

сумрачного леса у него не осталось ничего, кроме возможности требования, огненного алкания. И вот этот глас вопиющего в пустыне, право «одинокого мыслителя», дерзко обращенное к Иному, требование исцеления, прозрения, и в то же время – неожиданное согласие Иного с этой дерзостью, и есть то, что можно было бы обозначить как «абсолютное отношение к абсолютному». Постараемся проследить логику Кьеркегора в описании этого отношения.

Прежде всего отметим двойственность «движения веры», которую настойчиво подчеркивает сам Кьеркегор. Речь здесь идет не столько о субъект-субъектном отношении, выстраиваемом между пророком и Богом, сколько о внутренней двойственности самого движения пророка, которое, впрочем, и обуславливает структуру равноправного отношения. Эта двойственность состоит в следующем: Авраам выражает совершенную готовность принести Исаака в жертву, и *в то же время* он совершает иное движение, по видимости противоположное первому: заноса кинжал над горлом Исаака, Авраам верит, что Бог сохранит его сына. Та же логика описана у Данте и Мануссакиса: только потеряв свое зрение, слепцы обретают возможность прозреть; вера, «осуществив движения бесконечности, продельывает затем движения конечного» [2, с. 38]; утрата многого приводит к Единому, в котором вновь дается многое.

Первое движение, обозначающее бесконечность самоотречения – готовность к жертве – Кьеркегор понимает, как сугубо философское, и, следовательно, доступное каждому, кто приучит себя к рефлексии: «То, что я обретаю посредством отречения, есть *мое вечное сознание*, а это по существу – чисто философское движение» [2, с. 47]. Движение рыцаря самоотречения – это возможность отказаться от всего внешнего, суетно-случайного, возможность углубиться в себя и через это углубление обрести всеобщее. Легко обнаружить формальный аналог этого всеобщего в историко-философской перспективе – кантовское априори, очищенное от всякого опыта. Эта аналогия очень удачно вписывается в наше рассуждение, детализируя и конкретизируя его: пророк Пушкина и грешники Данте теряют зрение, чтобы понять ограниченность своей автономии; Авраам идет на страшную жертву, тем самым реализуя бесконечность самоотречения; Кант, столкнувшись с антиномиями, приходит к выводу, что «величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума только *негативна*: эта философия служит не органом для расширения, а дисциплиной для определения границ» [13, с. 591–592].

Мы, однако, помним, какой резкой критике подвергает Кьеркегор понятие «всеобщего»: «Как только единичный индивид пытается сделать себя значимым в своей единичности перед лицом всеобщего, он согрешает и может лишь, признав это, снова примириться со всеобщим». Но «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» [2, с. 54]. Здесь Кьеркегор осуществляет определенный «философский вывих» (Мамардашвили): отталкиваясь от тезиса гегельнцев, согласно которому философия абсолютного идеализма идет

«дальше веры», Кьеркегор идет дальше самого Гегеля, – «побывав во всеобщем», он приходит – или возвращается, осуществляя «повтор» – к вере. Только побывав во всеобщем – посредством полного самоотречения – человек приходит к осознанию своей совершенной отделенности от Абсолюта, отделенности «зияющей пропастью, в которой ведет свою игру отчаяние» [2, с. 26]. Тогда возможность последующего движения веры, т. е. возможность *мгновенно* встать в «абсолютное отношение к абсолютному», оборачивается абсурдом, ведь само движение рыцаря самоотречения – который не способен достигнуть веры – направлено лишь на пусть необходимый, но *будущий* триумф Абсолюта. Мгновенность движения веры, то есть удерживания двойственности в едином мгновении, Кьеркегор подчеркивает с помощью метафоры танца: «Труднейшая задача для танцора состоит в том, чтобы оказаться после прыжка в определенном положении, причем так, чтобы ему ни на секунду раньше не приходилось специально принимать это положение, но так, чтобы такое положение *уже содержалось заранее* внутри прыжка» [2, с. 41]. Рыцарь самоотречения, однако, не способен на такой прыжок, ибо «всякий раз, когда они падают, они не могут *тотчас* же принять надлежащее положение, *они какое-то мгновение медлят*» [2, с. 41]. Действия рыцаря самоотречения заражены Хроносом, непреложностью исторического движения, и приверженность к этому Хроносу не позволяет рыцарю изжить в себе ту самую надежду, которая ликовет: «как знать, что произойдет»; «он будет постоянно спешить по своим мелким жизненным делам, так никогда и не вступив в вечность; ибо в то самое мгновение, когда он ближе всего к ней, он внезапно обнаруживает, что позабыл нечто и потому непременно должен вернуться назад. В *следующее* мгновение, подумает он, это будет возможным» [2, с. 43]. Но в этой-то *ложной надежде* и заключается источник отчаяния рыцаря самоотречения: «Хроническое время подчеркнуто безнадежно просто потому, что в нем и не на что надеяться – то, что должно, обязательно *произойдет*, а что нет – того *и не может быть*» [14]. То, что должно, происходит вне зависимости от активности самого субъекта; эта пассивность рождает химеричность надежды, возлагаемой на определенную привычку мышления: привычку не видеть абсурда, дающего власть над невозможным и конечным.

Совершенно иной пафос движет рыцарем веры: побывав во всеобщем и погрузившись в отчаяние, он внезапно обретает власть над конечным. Он обретает право требовать и бороться за конечное, пускай в распрю с ним вступает сам Бог. Но Бог ли это философ или Бог пророков? И как вообще возможно в пространстве религиозного мышления мыслить богоборчество, которым внезапно обернулось наше понимание «абсолютного отношения к абсолютному»? Кьеркегор дает ответ на этот вопрос: «Каждый будет велик относительно величины, с которой он боролся. Ибо тот, кто боролся с миром, стал велик оттого, что победил мир, а тот, кто боролся с самим собой, стал еще более велик, победив самого себя, однако тот, кто боролся с Богом, стал самым великим из всех» [2, с. 23].

И действительно, полагаемое Кьеркегором в определение веры отношение равенства подразумевает под собой и модус борьбы. Кьеркегор сам подчеркивает эту возможность, которая превозмогает всякое мыслимое – иначе говоря, «философское» – понимание богопочитания: «Всякий раз, когда я собираюсь

сделать движение [рыцаря веры], ...я абсолютно восхищаюсь этим, и *в то же самое мгновение* ужасный страх охватывает мою душу, ибо что же это такое: *искушать Бога?* И все же движение веры остается таковым, сколько бы философия... ни стремилась убеждать нас в том, что у нее есть вера» [2, с. 47]. Однако дальше по тексту Кьеркегор поясняет, что то, что мыслится философским рассудком как искушение, в действительности есть парадокс. «Верно, что такой парадокс для единичного индивида может быть легко принят за искушение. Однако тем, у кого все-таки есть вера, следовало бы подумать о том, чтобы предложить некие *опознавательные знаки*, позволяющие отличить парадокс от искушения» [2, с. 55]. Собственно, ответ на вопрос о подобных знаках будет одновременно ответом на вопрос, поставленный нами в заглавии статьи: «Как возможно абсолютное отношение к абсолюту?» И ключом здесь выступит уже знакомое нам понятие, через отрицание которого мы дали определение веры – гегелевское понятие *опосредования*. Авраам, «в качестве единичного индивида, стоит выше, чем всеобщее. Этот парадокс не может быть *опосредован*; ведь как только Авраам начинает это делать, ему приходится признать, что он пребывает в состоянии *искушения*, он должен будет вернуться ко всеобщему» [2, с. 55].

Мы вплотную подходим к важнейшей для философии Кьеркегора проблеме темпоральности. Эту проблему мы уже несколько раз отмечали по ходу статьи, подчеркивая, во-первых, принципиальную двойственность движения веры, и, во-вторых, удерживание этой двойственности в едином моменте (метафора танцора). Удачную оптику для дальнейшего анализа проблемы темпоральности предлагает Сергей Кругликов в статье «Повторение Кьеркегора как тождество субъекта». Кругликов рассматривает темпоральность в контексте соотношения Хроноса и Кайроса, где Хронос «выражает законосообразность вообще», и суть его – «это *опосредование* (*aufhebung*), хроническая рутина», Кайрос же – «счастливый случай, единый момент – или, словами Хайдеггера – мгновение ока, ...граница событий, точка некоторой позитивной перемены». При этом важно, что Кайрос и Хронос и не отрицают друг друга, напротив, «Кайрос случается *только* в теле Хроноса. Ограничение только последним есть неправомерная абстракция, хотя первый – в высшей мере странное и неприемлемое для рассудка событие» [14].

Итак, Хронос опосредует, сводя активность единичного героя ко всеобщему, к хронической рутине. Эту рутину следует рассматривать формально: в жизни происходит только то, что установлено законом, не верой. При этом сам закон здесь понимается фарисейски, в терминах статики, как средство оправдания и установления того, что определено раз и навсегда. Но кем или чем определено? Тем, что опосредует – рассудком, возможностями нашего взгляда. Кьеркегор использует еще один образ, который может продолжить этот ряд – образ воспоминания. Воспоминание есть модальность обретения завершенности субъекта: я сохраняю свое тождество лишь в том случае, когда я обладаю памятью. Завершенность, в свою очередь, противится парадоксу, и в этом смысле всякая открытость для неё – в том числе и неисчерпаемая открытость абсолюта – равносильна искушению; завершенности проще обратиться к моральному закону, отбросить от себя кинжал и бежать с горы Мориа, ибо сам Бог не может противоречить пестуемому

завершенностью закону; следовательно, субъект, будучи завершённым, в ситуации абсолютного отношения к абсолютному пребывает в искушении.

Но есть и иная модальность, которую Кьеркегор противопоставляет памяти (в том узком смысле, который был описан нами выше; за этой узостью легко угадывается всевластие привычки) – повторение как преодоление опосредования. «Повторение и воспоминание – одно и то же движение, только в противоположных направлениях: воспоминание обращает человека вспять, вынуждает его повторять *то, что было, в обратном порядке*¹⁶, – подлинное же повторение заставляет человека, *вспоминая, предвосхищать то, что будет*» [15, с. 8].

Здесь мы должны вновь вернуться к фигурам пророка и поэта. Данте, пройдя через очистительный огонь в XXVIII песни Чистилища (см. сноску № 12), обретает подлинную свободу воли – ту самую, которая не испорчена действием первородного греха¹⁷: «Его [Данте] свободная воля исцелена, выпрямлена, освобождена от страстей – и теперь можно слушаться собственного желания¹⁸», и далее он видит сон, «который часто знает, что будет, прежде, чем оно настало» [11, с. 80, 85]. Пророк, проходя через полное самоотречение («как труп¹⁹ в пустыне я лежал»), обретает власть над конечным – возможность «жечь сердца людей». И та, и другая модальность направляет поэта и пророка к будущему; вернее, само противоречие времени как длительности здесь снимается в понятии момента и повторения. То, что пожелает поэт, что произнесет пророк, на что дерзнет рыцарь веры, и есть будущее, «ибо силой абсурда все же возможно, что Бог сделает нечто совершенно иное. Так что [Авраам] не говорит никакой неправды, но он и вообще ничего не говорит, ибо он “говорит на неизвестном языке”» [2, с. 108].

Однако нам следует указать еще на одно противоречие в структуре «абсолютного отношения к абсолютному», которое нами до сих пор умалчивалось. Речь идет о противоречии между субъектностью пророка и субъектностью Бога, на которое указывает, например, В. Н. Лосский [7, с. 167–168] и Дж. Агамбен [18, с. 83–85]. Согласно этим авторам, в пророчестве пророк не обретает свою подлинную волю, но лишь механически подчиняется воле божественной. Правда, в дальнейшем тексте Лосский вопреки указанному тезису подчеркивает возможность *богоборчества* как реализации «Божественной педагогики»: «Это испытание [речь

¹⁴ Ср. с уже упомянутым движением рыцаря самоотречения: «В то самое мгновение, когда он ближе всего к [вечности], он внезапно обнаруживает, что позабыл нечто и потому непременно должен вернуться назад».

¹⁵ Ср. со словами Кьеркегора, которые настойчиво цитирует Шестов в «Киргегарде и экзистенциальной философии»: «Понятие, противоположное греху, есть не добродетель, а свобода»; «противоположное понятие греху есть вера» [16, с. 20].

¹⁶ Ср.: «Тайная связь между желанием и истиной – это ключевой момент для философско-теологической конструкции Мариона. ...Любое наше познание есть «познание любовью», само наше понимание вещей зависимо от аффективной настроенности, ...роль аскетики – не в избавлении от страстей, а в творческой работе над ними» [17, с. 33]. О роли страсти в философии Кьеркегора говорить излишне, ибо «вера же поистине есть страсть» [2, с. 64].

¹⁷ Ср. с известными словами Сократа: «Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью» (Платон «Федон», 64a-b).

идет как раз об испытании Авраама – Н. С.] есть иногда и *борьба*, ибо Бог хочет, чтобы свобода человека не только могла Ему сопротивляться, но и принуждала Его если не открывать Свое *Имя*, то по крайней мере *благословять*» [7, с. 170]. В схожем парадоксальном ключе формулирует свой тезис и Агамбен: «Кто такой пророк? Прежде всего, это человек, находящийся в непосредственном отношении с *gناه Jahwe*, дыханием *Яхве*, и получающий от Бога *слово*, которое ему самому не принадлежит... Однако в иудаизме пророчество не является институцией с четко определенными функциями и фигурами: скорее он представляет собой нечто вроде *силы* или *напряжения*, всегда в *борьбе* против других сил, пытающихся ограничить его в модальностях и особенно во времени».

Итак, в определении пророка, данном Агамбеном, сходятся все ключевые пункты, или «опознавательные знаки», вокруг которых разворачивалось наше рассуждение. Пророк, рыцарь веры пребывает в состоянии борьбы: против себя и своих возможностей, но также и против Абсолюта, взятого в аспекте Хроноса, статичного закона длительности, обусловленного привычкой. В таком случае «абсолютное отношение к абсолюту» следует понимать как мгновение, из которого проистекает самое время, слово о будущем, которое (1) формирует говорящего, будучи следствием его «выпрямленной воли» и (2) наделяет его властью над конечным: «глаголом жечь сердца людей».

Список используемой литературы

1. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.), Г. М. Фридендер (зам. гл. ред.), В. В. Виноградов и др.] – Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990.
2. Кьеркегор, С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
3. Пушкин, А. С. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. – М.: Худож. лит., 1985. С. 385.
4. Алигьери, Данте. Божественная комедия. Новая Жизнь / Данте Алигьери; пер. с ит. М. Лозинского, А. Эфроса. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 960 с.
5. Благой, Д. Д. Данте в сознании и в творчестве Пушкина. «Историко-филологические исследования. Сборник статей к 75-летию академика Н. И. Конрада». М.: Изд-во АН СССР, 1967. Стр. 235–244.
6. Мамардашвили, М. К. Психологическая топология пути. – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. – 1072 с.
7. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие / Пер. с фр. В. А. Рещиковой. – М.: Академический проект; Парадигма, 2015. – 543 с.
8. Юм, Д. Исследование о человеческом разумении. – М.: РИПОЛ классик, 2018. 322 с.
9. Ямпольская, А. В. Неохайдеггеррианский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» / А. В. Ямпольская // Вопросы философии, 2011. – № 1. – С. 173–180.
10. Вдовина, Г. В. Химеры в лесах схоластики. *Ens rationis* и объективное бытие: монография / СПб. : Изд-во СПбДА: Изд-во РГПУ им А. И. Герцена, 2021.

C.37.

11. Сedaкoвa, O. A. Пeрeвeсти Дaнтe. – СПб.: Издaтeльствo Ивaнa Лимбaхa, 2020. – 128 с.

12. Mанусaкис, Дж. П. Бoг пoслe мeтaфизики. Бoгoслoвскaя эстетикa. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.

13. Кaнт, И. Критикa чистoгo рaзумa. – М.: Эксмo, 2014. – 736 с.

14. Кругликoв, С. Т. Пoвтoрeниe Кьeркeгoрa кaк тoждeствo субъектa / Credo New. 2016. № 2 (86). [Элeктрoнный рeсурс] / С. Т. Кругликoв. URL: <http://credo-new.ru/archives/783> (Дaтa oбрaщeния 12.10.2021).

15. Кьeркeгoр, С. Пoвтoрeниe. М.: Лaбиринт. 1997. – 160 с.

16. Шeстoв, Л. И. Киргeгaрд и экзистeнциaльнaя филoсoфия (Глaс вoпиющeгo в пустынe) – М.: Прoгрeсс – Гнoзис, 1992 – 304 с.

17. Ямпoльскaя, A. В. Пpeдислoвиe / Мaриoн Ж.-Л. Эгo, или Нaдeлeнный сoбoй. – М.: Грyппa Кoмпaний «РИПOЛ клaссик» / «Пaнглoсс», 2019. – 159 с.

18. Aгaмбeн, Д. Oстaвшeeся врeмя: Кoммeнтaрий к Пoслaнию к Римлянaм / Джoрджo Aгaмбeн; пeр. с итaл. С. Eрмaкoвa. – М.: Нoвoe литeрaтурнoe oбзpeниe, 2018. – 224 с.

N. K. Siundiukov

HOW IS AN «ABSOLUTE RELATION TO THE ABSOLUTE» POSSIBLE?

***Annotation:** The purpose of this article is to clarify the argumentation behind Kierkegaard's definition of faith as an «absolute relation to the absolute». Starting from the religious intuitions of Pushkin and Dante, the author reveals the peculiarities of Kierkegaard's position. It is shown that all three authors understand the essence of religious transformation in a similar way: through the action of divine love, reversible with divine severity. In his definition of faith, Kierkegaard focuses on two existential acts, or «movements»: renunciation and acquisition. Renunciation is understood as an act of philosophical reflection that leads the subject to the universal, but the «universal» itself turns out to be fraught with despair. In turn, overcoming this despair is possible through addressing the problems of mediation and temporality, i.e. considering the relationship between eternity and the «moment», Chronos and Kairos. The prophet, or «knight of faith» is characterized by overcoming Chronos and gaining power over Kairos. The inner dialectic of Kierkegaard's religious position is revealed, according to which faith as an «absolute relation to the absolute» is the removal of mediation by means of a paradox.*

***Keywords:** faith, paradox, self-renunciation, mediation, absolute, prophet, God-fighting*

References

1. Dostoevsky, F. M. Polnoe sobranie sochineniy v tridzati tomah [Complete works in thirty volumes]. – М.: Nauka, 1972–1990.

2. Kierkegaard, S. Strah i trepet [Fear and awe]. – М: Respublica, 1993. – 383 s.

3. Pushkin, A. S. Sochineniya. V treh tomah, tom 1 [Essays. In 3 volumes, vol. 1]. – Moscow: Khud. lit., 1985. S. 385.

4. Alighieri, D. *Bozhestvennaya comediya. Novaya Zhizn* [The divine comedy. New Life]. – SPb: Azbuka, Azbuka-Atticus, 2014. – 960 s.
5. Blagoy, D. D. *Dante v soznaniyi i tvorchestve Pushkina* [Dante in the mind and in the works of Pushkin] / *Istoriko-philologicheskiye issledovaniya. Sbornik statey k 75-letiyu akademika N. I. Konrada* [Historical and philological research. Collection of articles for the 75th anniversary of Academician N. I. Konrad]. M.: Izdatelstvo AN SSSR, 1967. S. 235–244.
6. Mamardashvili, M. K. *Psihologicheskaya topologiya puti* [Psychological topology of the path]. – Moscow: Fond Meraba Mamardashvili, 2015. – 1072 s.
7. Lossky, V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya. Dogmatischeskoe bogoslovie* [An essay on mystical theology. Dogmatic theology] – M.: Akademicheskiy proekt; Paradigma, 2015. – 543 s.
8. Hume, D. *Issledovaniye o chelovecheskom razumenii* [Research on human understanding]. – M.: RIPOL classic, 2018. 322 s.
9. Yampolskaya, A. V. *Neohaydeggerianskiy sintez? Razmyshleniya nad knigoy Zh.-L. Mariona «Idol I distanciya»* [Neo-Heideggerian synthesis? Reflections on the book by J.-L. Marion “Idol and distance”] / A.V. Yampolskaya // *Voprosy filosofii*, 2011. – №. 1. – S. 173–180.
10. Vdovina, G. V. *Himery v leash sholastiki. Ens rationis i objektivnoe bitiye : monografiya* [Chimeras in the forests of Scholasticism. Ens rationis and objective being : monograph] / SPb.: Izdatelstvo SPbDA : Izdatelstvo RGPU im. Gerzena, 2021. S. 37.
11. Sedakova, O. A. *Perevesti Dante* [Translate Dante]. – SPb: Izdatelstvo Ivana Limbaha, 2020. – 128 s.
12. Manussakis, J. P. *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika* [God after Metaphysics. Theological aesthetics]. - K.: DUH I LITERA, 2014. – 416 s.
13. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. – M.: Eksmo, 2014. – 736 s.
14. Kruglikov, S. T. *Povtorenie Kjerkegora kak tozhdestvo subjekta* [Kierkegaard's repetition as the identity of the subject] / *Credo New*. 2016. №. 2 (86).
15. Kierkegaard, S. *Povtorenie* [Repetition]. M.: Labyrinth. 1997. –160 s.
16. Shestov, L. I. *Kirgegard I ekzistenciaknaya filosofiya* [Kierkegaard and existential philosophy]. – M.: Progress - Gnosis, 1992. – 304 s.
17. Yampolskaya, A. V. *Predislovie* [Preface] / Marion J.-L. *Ego, ili nadelenniy soboy* [Ego, or Endowed with himself]. – M.: RIPOL classic / Pangloss, 2019 – 159 s.
18. Agamben, G. *Ostavsheesya vremya: Kommentariy k Poslaniya k Rimlyanam* [The remaining time: Commentary on the Epistle to the Romans]. – M.: NLO, 2018. – 224 s.

Сведения об авторе

Сюндюков Никита Кириллович – старший преподаватель Северо-Западного института управления РАНХиГС, старший преподаватель Русской Христианской Гуманитарной Академии, г. Санкт-Петербург. E-mail: nick.syundyukov@gmail.com

Siundiukov Nikita Kirillovich – senior lecturer at North-West Academy of Management, senior lecturer at Russian Christian Academy for Humanities, Saint Petersburg. E-mail: nick.syundyukov@gmail.com