

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ: КЬЕРКЕГОР ИЛИ ГЕГЕЛЬ?

Введение.

Значение Серена Кьеркегора для современной философии и культуры в целом трудно переоценить. Ему отдают дань уважения Хайдеггер, Сартр, Камю, Делез; его учеником и последователем считал себя Шестов. Кьеркегор считается провозвестником философии экзистенциализма; тематика и стиль его работ позволили ему шагнуть за рамки собственно философского учения и выразить дух и истину времени – времени “после Гегеля”. Его имя – почтительно ли, скептически ли – произносится наряду с именами других великих “иррационалистов” и “ниспровергателей” классической философии – Шопенгауэра и Ницше – мыслителей, определивших философский облик современности, в отличие от других, заслуга которых, несколько ни умаленная этим сравнением, в определении современного облика философии. Мы все, в известном смысле, стоим сегодня на плечах этих гигантов, значение которых для философии трудно переоценить. Они, каждый по своему, считали себя врагами классической традиции и находили нужным выступить против нее; если сравнивать их в этом отношении, то нетрудно заметить: критика Кьеркегора наиболее содержательна и последовательна, критика Ницше – наиболее широка, критика Шопенгауэра – наиболее строга по форме. Они сыграли роковую роль в истории западной философии; остроумие, психологическая тонкость, пронизательность и литературный блеск их произведений оказались ближе по духу веку *belle lettre*, духу, съезжившемуся до шагреновой кожи души с ее страстями и тревожностями, чем тяжеловесные гегелевские писания. Они не стали завоевывать ученых, они завоевали публику – пусть не сразу, пускай прижизненной славы на их долю почти что не выпало (разве что Шопенгауэру в старости), но пришло время – и они заблестали; хоть и не через триста лет, как мечтал Ницше, но слава все-таки пришла. Однако в отличие от века, подхватившего их призыв покончить с отвлеченной мыслью, как в свое время другой век подхватил призыв Вольтера *écrasez l'infame*, каждый из них по-своему признавал величие того, на что посягал. Тогда, в эпоху Гегеля, это был не расчет, а бунт. Пожалуй, один Ницше осознавал полностью, что он делает, чем делается – водоразделом, который должен навсегда отделить прошлое от будущего; он верил в конечное торжество своего дела. Шопенгауэр только *жаждал* признания; Кьеркегор не сомневался в правильности избранного им пути, но вряд ли всерьез верил, что добьется успеха.

Это были люди с непростой судьбой, состоявшие в непростых отношениях с тем, на что они нападали. Есть что-то, объединяющее Кьеркегора и Ницше: переживания бунтаря, нечестивца, богоборца, почти что религиозный трепет от осознания того, что посягаешь на великое, на святое, на сами основания мира. Они чувствовали себя варварами, призванными сокрушить Рим, и оттого искали в истории западной культуры родственные им фигуры, реальные или мифические – могущественные своей слепой, неразмысливающей, титанической силой. Кьеркегор постоянно ощущал, что не понимает Гегеля, и что эта “неспособность понять великого человека” есть его “позор” и “несчастье”. Схожим образом Ницше в “Рождении трагедии” описывает переживания “разрушителей” античного мира, Сократа и Еврипида, которые вынуждены признаться самим себе, что не понимают своих великих предшественников. У Ницше на руках – кровь христианского Бога, как у его Сократа – кровь Диониса, бога языческого, своей жертвой дающего жизнь культуре, от которого Сократ отказывается, тем самым, заключая невольный союз с преступными титанами. У Кьеркегора нет на руках “крови” Гегеля – в отличие от своих куда более радикальных последователей (например, Шестова), он “кабинетной” философии

откровенного зла не желал; но ощущение отступничества не оставляло его, усиливая горечь от всего несбывшегося в его жизни. Дело было, конечно, не в том, что он верил в богоданность философских истин – он не верил, а в том, что философия была частью его жизни, и ею, как и всей прочей своей жизнью, он жертвовал во имя большего и высшего; но боль от жертвы, в полном соответствии с “диалектикой” Иова и Авраама, не проходила, иначе сама жертва в тот же миг утратила бы смысл, потому что какой смысл в жертве, если она легко дается и ничего не стоит? “Что такое для человека его Исаак”, – писал Кьеркегор, – “это каждый решает сам для себя”.

Из всех ниспровергателей классической рациональности Ницше – самый “шумный”, Кьеркегор – самый “тихий”. Тихий ниспровергатель – это по видимости нонсенс, однако нонсенс, абсурд был Кьеркегору мил. Парадоксальность провозглашенного и осуществленного им жизненного пути вызывает ассоциации скорее литературные, нежели исторические – например, с Алешей Карамазовым, который, по словам Достоевского, если и был “деятелем”, то неполным, недопроявившимся, странным. Странность, сторонность несомненно влекли Кьеркегора. Его “концептуальные персонажи”, Иов и Авраам, не вступают в споры, не создают произведений искусства или философских учений – словом, не меняют мир привычным нам способом, то есть, как культурные герои. Скорее, сама их жизнь есть непрерывный спор, их поступки и выпавшие на их долю злоключения – сами себе произведения искусства, большие, чем то, что запечатлено в слове и звуке, краске и камне, а сами они – величайшие герои, потому что добровольно стали материалом для величайшего художника – Бога. Кьеркегору в этом смысле присуща известная театральность – да он и был в действительности знатоком, ценителем и критиком театра. “Верующий и трепещущий” в нем счастливо сочетался с психологом и изощренным эстетом – между прочим, отнюдь не противоестественное соседство: Ницше отмечал, что чем утонченнее натура, тем к большей сложности переживаний она стремится – простота ее уже не удовлетворяет, она кажется грубой, пресной, поверхностной. Кьеркегор, как и все выдающиеся умы, боролся прежде всего с самим собой; вера позволила ему поднять эту борьбу на недостижимую высоту, избавиться от всякой нарочитости и сделать предельно реальной. В вере, как и в красоте у Достоевского, “берега сходятся и противоречия вместе живут”; это менее всего способ сделать свою жизнь комфортной и беспроблемной. Вырвать вещи из-под власти разума означает лишить их условности, приблизить к себе и приблизиться к ним, ощутить их инаковость; увидеть в них не игру одинокого разума с самим собой, а реальность. Вера – это императив чувственности, устремленной к своему собственному пределу, преодоление отчуждения, ключ к которому – истинность как атрибут переживания: “я чувствую, что это – настоящее”, “только сейчас я на самом деле живу”, “это – реальность, а не иллюзия”. Это кульминация эстетического, одновременно эстетическое снимающая, если прибегнуть к гегелевской терминологии. Сложность здесь заключается в том, что стремиться к этому необходимо (по определению) и в то же время невозможно – в силу объективации, которая немедленно помещает “настоящее” и “истинное” в проблемное поле теории, откуда затем извлекает его аналитически преобразованным и категориально опосредованным, а следовательно, измененным и подмененным – оно лишается своей подлинной природы (точнее, мы теряем интуитивное понимание этой природы) и превращается в очередной фантом разума. Так понятая, вера требует почти невозможного, она располагается на самой границе небытия (которое есть разум, как инобытие вещей или их бытие относительно себя) и может в любой момент ускользнуть из наших рук и обернуться собственной противоположностью. Это идеальное действие, чистый прогресс, положиться при котором можно только на то неуловимое, что заключено в “понятии” веры.

Вера Кьеркегора, как, впрочем, и его герои – Иов и Авраам – более ветхозаветная, чем христианская. Вообще, в нем, как ни в каком другом ниспровергателе, при всем его эстетизме и современной утонченности, чувствуется трепет перед древностью, перед голосом глубин, перед тем, что Ницше называл “трагическим”, а Фуко – “архаикой”. Сам

Кьеркегор вряд ли согласился бы с подобным определением; он не раз подчеркивал, что Авраам вовсе не трагический герой, что трагедия по существу своему – явление языческой культуры, продукт языческого сознания, обнаруживающего повсюду необходимость, Рок и смиряющегося перед ним. Но все же мрачная поэзия досократиков была ему, несомненно, ближе и понятнее, чем “рационалистические” попытки Сократа, Платона и Аристотеля отделаться от трагического чувства жизни. “Человеческая трусость не может вынести того, что нам имеют поведать безумие и смерть”, однажды сказал он, а в древности этим речам внимали куда чаще, поскольку человеку по необходимости приходилось быть храбрым. Но если отчаянье, а не удивление, как полагали греки, и есть начало философии, есть ли оно при этом также и начало веры? Греки не знали Бога в том смысле, какой в это вкладываем мы, следовательно, отчаянье не вело их к вере в Бога, а лишь к вере в необходимость. Нужно уже знать Бога, чтобы прийти к нему. Можно, конечно, сказать, что греки не знали подлинного отчаяния – того, что изведal Авраам, когда понял, что не жизнь и не смерть, а сам Бог требует от него пожертвовать сыном. На это нечего возразить. Но так или иначе, можно разве что от веры прийти к отчаянию (то есть, испытать бесконечное отчаянье), но не от отчаянье к вере, если только не иметь уже веры. Потому отчаянье – грех или же “болезнь к смерти”.

Вера предполагает свою собственную “логику”, не обязательно завязанную на страдании и необходимости избавления от него; в этом Кьеркегор неожиданно сближается с Шопенгауэром, а в его лице – и со всей восточной традицией. Это путь достаточно трудный уже хотя бы в силу своей парадоксальности, требования постоянного самопреодоления, растождествления, нескованности никаким внешним представлением. Отчаяние же совершенно не парадоксально, оно действительно “или-или”: или спасение, или гибель, или торжество, или безумие – третьего не дано (сказал же Павел о христианстве, что для эллина, то есть, грека, оно – безумие). В нем, по иронии, слишком много необходимости, а необходимость – фетиш мысли. Потому Иов у Кьеркегора – “мыслитель”, пускай и “частный”. Вся его “несистематическая” философия блуждает между отчаяньем и верой, между верой и мыслью, между мыслью подлинной, т. е. добытой из страдания, и мыслью неподлинной, поверхностной, неглубокой, стремящейся к ложному оптимизму самоуспокоения.

Мы не ставили себе целью охватить феномен Кьеркегора в его полноте. Если можно говорить о человеке как о “создателе” своей (и ничьей больше) философии, если всякая философия есть уникальное событие, перекрестье тем, сошедшихся в “здесь-и-сейчас” его судьбы и повторяющееся неповторимый рисунок его личности, то нашей целью было рассмотреть некоторые из этих тем и проследить их “до” и “после”. Мысль не рождается из ничего, но она и не просто передается от одного разума к другому; ее нет без человека, но она и не заканчивается им – в прошлом так же, как в настоящем и будущем. Она образует смысловое поле, в котором понятия удерживаются и как бы рождаются заново, сохраняя, правда, память о предыдущих воплощениях.

Таким концептом является экзистенциальное сознание. С одной стороны, оно содержит понятие сознания, т. е. указывает на философскую проблему и требует историко-философского подхода. С другой стороны, если мы вникнем в существо вопроса, то поставим его следующим образом: сознание рождается заново в мысли Кьеркегора, но рождается уже как сознание экзистенциальное – каков смысл этого перевоплощения?

Экзистенциальное сознание формируется как смысловое поле пост-гегелевской рефлексии; его составляют, в частности, такие понятия, как “отчаяние”, “вера”, “прыжок”; оно характеризуется такими противопоставлениями, как “внутреннее – внешнее”, “единичное – всеобщее”, “настоящее – история”, “или – или”. Первоначально оно – некий дух времени; конкретизируясь, оно вынуждено отстаивать себя перед лицом всей философской традиции, предлагающей способ решения проблем, которым оно не хочет и не может воспользоваться. Кьеркегор вступает в полемику с Гегелем, а в его лице – со всей западной философией, берущей начало в античности. Событие сознания, как оно

происходит, начиная с античности и вплоть до Гегеля, мыслится Кьеркегором как *этическое*. Сознание делается для самого себя проблемой, когда понимает, что еще только должно овладеть собой и постичь смысл своего существования. Таким образом, сознание оказывается связано с категорией существования (*existentia*) как формы соотнесенности с самим собой. Самопознание, понятое как призвание духа, осуществляется согласно универсальным критериям разума; сознание и существование неизбежно объективируются, и тем самым стирается различие между внутренним и внешним, которое выступает как определяющий момент в конституировании сознания. На языке Кьеркегора, сознанию (индивидуальность, единичность) навязываются нормы разума, которые онтологически укоренены в инобытии, составляющем внешний, чуждый духу принцип. “Экзистенциализация” сознания означает отказ от “снятия”, или примирения, диалектических противоположностей, на которые разлагается первичное, наивное сознание при конституировании себя как единичности, индивидуальности, утверждающей свое существование. С античности и до Гегеля этот момент отличения сознанием себя от всего сущего в качестве Я, несомненно, фиксировался, но истолковывался как необходимое условие и начало познания, т. е. движения духа вовне, к овладению сущим. Этому отчасти способствовало то, что единичность понималась как непроницаемое и непостижимое, почти ничто; от ничто она отличается лишь императивом “познай себя”, но познание здесь тождественно становлению. Необходимость опредмечивания, актуализации движет сознающим себя сознанием и обращает его ко внешнему, миру ставшего, ясного, открытого. Гегель говорит об “отчаянии”, но это отчаяние может и должно быть преодолено; оно вызвано страхом того, сколько духу предстоит сделать, прежде чем он достигнет тождественности с самим собой в своем понятии. С античности до Гегеля дух стремится обрести тождественность с собой, воплотить образ своего Я, соединить “есть” и “должно”. Это долженствование создает этику и полагается в основание исторически складывающегося социокультурного мира, который стремится уподобиться миру природному, точнее, прочитанному в нем идеалу целостного, всеобщего, неизменного бытия, довлеющего всем частностям и противоречиям.

Наведение.

Спор Кьеркегора с Гегелем, как и “Логико-философский трактат” Витгенштейна, состоит из того, что сказано, и того, что утаено. То, что сказано, более-менее известно: Кьеркегор видел в Гегеле следствие (если не завершение) античной разумности, которую, в свою очередь, определял через собственное понятие “этического”, как (само)отрицание единичного во имя всеобщего (блага). Трагический герой, жертвующий своей любовью или жизнью, поскольку того требует благо многих, вызывает наше сострадание. Авраам, историю которого стала для Кьеркегора своеобразной “точкой отсчета” его собственных философских построений, “диалектической лирики” – не трагический герой, его деяние не направлено ко всеобщему благу, и даже к своему собственному благу, оно есть предстояние перед Богом, предельно личное, а потому неподотчетное здравому смыслу и человеческому суду. Потому единичное, личное выше общего, и последнее не есть его единственно возможная энтелехия (цель), равно как и целью всеобщего (если бы таковая все же имелась, если бы всеобщее не обнаруживало свою цель исключительно в себе самом) не является некая над-стоящая, высшая индивидуальность (как полагал, например, Ницше). Разумеется, таковым единичное делается лишь в предстоянии Богу, через которое единичное только и способно раскрыться в полноте собственной сущности (как одиночество, страх, отчаяние). Вот то, что сказано.

Что же утаено? Речь идет не о том, что утаил Кьеркегор (он, конечно, не лукавил, но не следует забывать, что он был очень сложным человеком, которым, как правило, двигал более чем один мотив), а о том, что в силу особого склада его мысли, ускользнуло (не могло не ускользнуть), было утаено от него самого. Чтобы разобраться в этом, мы должны

подробно рассмотреть три взаимосвязанные темы творчества Кьеркегора: критику античности, критику Гегеля и “феноменологию экзистенциального сознания” (история Авраама). Постараемся вкратце обрисовать основные положения.

Античность. Античная разумность сводится Кьеркегором в понятие этического к самоотречению единичности во имя всеобщего (блага), которое рассматривается как “телос” (цель), имманентная себе. Однако этот “телос” лишь по видимости автономен и имеет цель в себе самом; на самом деле им движет отчаяние, осознание власти необходимости, которой человек не в силах противостоять. Человеческое сообщество с его этическими установлениями рождается из страха перед ничтожностью и бессмысленностью отдельного, единичного существования; человек не находит основания в себе самом и стремится обрести его во внешнем.

Проблема здесь в том, что в античности бытовало совершенно иное представление о цели и этическом. Этическое вовсе не было целью в смысле чего-то внеположного; по-настоящему нравственной признавалась лишь жизнь, которая имела цель в самой себе, а не в чем-то ином, внешнем, конечном. Таков, например, смысл аристотелевской “энтелехии” (конечной, или целевой причины вещи). Этическое внеположно как *идеал*, но внеположно оно не некоей цельной единичности, которая вольна решать, идентифицироваться ей с этим идеалом, или с каким-нибудь другим, а как раз такой жизни, которая имеет своей целью нечто внеположное, т. е. жизни разобщенной, лишенной цельности. Античная (по крайней мере, аристотелева) этика потому и онтологична, что в глубине этического мы находим тот же порядок, согласно которому существует и внешний мир; его существование происходит ради самого себя, а не чего-то еще, и в этом смысле оно – образец для человека, а не приговор, картина рока, с которой необходимо смириться, чтобы избежать страдания или убежать от собственной неопределенности.

Гегель. Нетрудно увидеть, что Гегель действительно следует этой фундаментальной интуиции античного сознания (что, в частности, выражается в его знаменитом тезисе о тождестве бытия и мышления). Нет никакого пустого, бессмысленного, абсурдного внешнего, с которым бесполезно пытаться наладить диалог; внешнее – такой же аспект духа, как и то, что мы называем “разумной жизнью”, “сознанием”, “мышлением”. Но расхождение Кьеркегора с Гегелем касается не только образа мира и превосходства общего над частным. Ведь, как не трудно показать, диалектика Гегеля была направлена на то, как наиболее полно представить отношения частного и общего, части и целого, единичного и духа; и картина гегелевской мысли далека от того безусловного подчинения и растворения одного в другом (внеположном), как это изображает Кьеркегор. Философия права, например, вся вращается вокруг одной идеи: как применять закон, т. е. как совместить безличную норму закона с обстоятельствами в каждом конкретном случае. Диалектика раба и господина в “Феноменологии духа” построена на идее *признания*. Человек не подчиняется некоему непонятному внешнему, когда обобществляется; напротив, это его действие, достигая полноты *индивидуальных* сил, делается *всеобщим* (признанным). Человек, не способный поднять свое действие до всеобщего признания (приятя), не обладает, соответственно, и полнотой индивидуальности; первое добывается из глубины последнего, чтобы обосновать его. Также, как убедительно показывает экзистенциалистски ориентированный интерпретатор Гегеля Кожев, тема смерти как предельного выражения индивидуальной судьбы, высвобождающей творческие (“экзистенциальные”) возможности человека, уже была продумана Гегелем. Здесь Кьеркегор не сказал ничего нового, и его расхождение в этом пункте с Гегелем действительно связано исключительно с его непониманием философии Гегеля. Его критика гегелевской “веры в пределах разумности и логики исторического процесса” более оправдана, но и она идет от непонимания того, что же на самом деле хотел сказать Гегель. Это становится ясно как раз на примере истории с Авраамом.

Христианство. Кьеркегор несомненно не желал признавать исторический характер религии. Историческое вообще было ему чуждо. Главным в истории Авраама для него было

то, что она была как бы вне времени, а потому – неподотчетна земному суду. Гегель же воспринимал религию не просто как нечто, становящееся в истории, но как силу, творящую в истории, творящую историю. В этом смысле между ними вообще нет противоречий: Кьеркегора занимала вера (как индивидуальное событие), Гегеля – религия (как всеобщий, исторический характер этого события); Бог Кьеркегора делает бывшее небывшим, в то время как Бог Гегеля делает небывшее существующим. Бог Гегеля – именно Творец, бог Кьеркегора – судья, испытывающий и взыскующий. Бог Гегеля творит для всех, Бог Кьеркегора говорит с отдельными душами. В конечном итоге, что лежит на поверхности, Кьеркегор – это Ветхий Завет, а Гегель – Новый. Сам акт заключения Богом нового договора с людьми, и на этот раз уже не с одним человеком или народом, но со всеми живущими, отменяющий прошлое (делающий его небывшим) – событие очень “гегелевское”, если угодно.

Если Кьеркегор не принимает “исторического” Гегеля (т. е. силу истории, делающую нечто всеобщим, поднимающую единичное до всеобщей значимости), он ставит самого себя в трудное положение. Если бы эта сила не действовала (если бы Бог не был также и этой силой), деяния Авраама и его судьба никогда не были бы подняты и возвеличены до всемирного, всеисторического звучания; его действительно в таком случае невозможно было бы отличить от многочисленных безумцев или преступников, драма которых остается личным делом каждого. Человек по имени Серен Кьеркегор попросту никогда бы не узнал об Аврааме, если бы Бог действовал только вне истории, а не в истории и через историю. Веру дарует Бог; она есть жест Бога, обращенный ко всем и во все времена, жест, который невозможно изменить/отменить никому, кроме Бога. Поэтому Он – Творец. Авраам, избранный Богом, думает, переживает и действует уже не в себе и для себя, а в истории, делая свою историю всеобщим достоянием. Гегелевская историческая диалектика является тем условием, без которого Кьеркегор не может преодолеть разделяющую власть времени; его Авраам возможен потому, что эта диалектика действительна, но и она действительна – с чем Гегель и не спорил – лишь потому, что она суть божественная действительность истории.

Гегель (1).

“Гегель прав, когда он определяет человека в его доброте и совести только как единичного индивида, он прав, рассматривая такое определение в качестве “моральной формы зла”, которая должна быть снята в телеологии нравственной жизни, так что единичный индивид, остающийся на этой стадии, пребывает либо в грехе, либо в состоянии искушения. Напротив, Гегель совершенно не прав в том, что он говорит о вере, не прав хотя бы потому, что не протестует громко против славы и чести, выпадающих на долю Авраама как отца веры, тогда как он на самом деле должен быть исторгнут и осужден как убийца”¹.

Здесь Кьеркегор притязает на то, что он овладел гегелевской логикой и, исходя из нее, обнаруживает в мысли Гегеля некое противоречие, которое этой мыслью якобы не учтено, не разрешено, а может, и вовсе из нее неустранимо, для того же, чтобы его устранить, требуется предпринять ход, который делает он, Кьеркегор. Это классический философский подход – и он обнаруживает в Кьеркегоре куда больше от философа, нежели принято считать.

Итак, Гегель, исходя из своей собственной логики, должен бы отказать Аврааму в почестях, поскольку Авраам, если применить к нему эту логику – только убийца или, в лучшем случае, безумец, и никак не достоин прозываться “отцом веры”, т. е., получить общественное признание. Но действительно ли это проблема гегелевской (да и аристотелевской) философии морали (если верить Кьеркегору), что в ней невозможно отличить праведника (человека веры) от преступника или безумца (потому что и тот, и другой – вне общества)? Действительно ли Гегель утверждает абсолютную власть

¹ Кьеркегор С. Страх и трепет//Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 54.

этического (всеобщего) над индивидуальным (единичным) так, что всякая само-стоятельность оказывается неоправданной и неприемлемой, а философски – не представляющей никакой собственной ценности, бессодержательной? Если Гегель и занимался “античными штудиями” и ничем иным, то, учитывая все, что было ранее сказано об этической проблематике в античности, считать так значит игнорировать всю сложность и неоднозначность предпринятого греками усилия определить сущность и границы этического, а также указать на его онтологическое основание. Но даже если отстраниться от античности, нетрудно увидеть, что Гегель вовсе не столь категоричен в отношении индивидуального, его ценности и значения, как полагал Кьеркегор.

Возвращаясь вновь к нашей теме, уточним вопросы, которые мы ставим. “Экзистенциальное сознание” – это сознание, которому дана его собственная индивидуальность. То есть, речь идет не о содержании сознания, не о некоем предмете, “внешнем” или “внутреннем”, будь то вещи, данные нам в восприятии, или наше тело, чувства и мысли, а о том, что значит быть этим кем-то, воспринимающим, чувствующим и мыслящим; ведь когда мы говорим, что человек – разумное животное, мы имеем в виду, что это такое животное, которое знает о себе, со-знает себя и, что подразумевается, иное, отличное от себя. Последнее есть существеннейшее свойство разумности: ведь и животное в определенном смысле обладает сознанием, и несомненно – чувством. Если размышлять так, то человек отличается от животного не столько в отношении к *себе*, сколько в отношении к *иному* – в отличие от животного, ему “есть до него дело”. Форму этого отношения мы и определяем как разумность. Поэтому, когда говорят, что удивление – начало философии, повторяют ту расхожую мысль, что первое проявление разумности – любопытство, побуждение к познанию в чистом виде без оглядки на собственную выгоду. Человек при этом не думает о себе, а если и думает, то лишь в том смысле, в каком и собственное его бытие может вдруг предстать перед ним в качестве иного, отличного, отчужденного и тем самым располагающего к познанию. Содержательно же разумность имеет дело с сущим, наличным бытием, с той оговоркой, что сущее в ней преодолено как явление, которое просто “принимают к сведению”, выявлено в своей существенности, которая, в свою очередь, есть действие самой разумности. От того или иного предмета нашего рассмотрения мы восходим к предметности как таковой, возможности становления-любой-вещи-предметом, которая и есть существо разумности, взаиморасположенность познающего и познаваемого, что Гегель определит как тождество бытия и мышления.

Но по мере того, как разумность все полнее овладевает собой, она, устремляясь к запечатленному в ней образу бытия, упускает из вида свое собственное начало, делаясь все менее связанной той или иной формой субъективации. Поэтому ни разумное, ни чувственное начало не могут служить полным определением человека: чувственное начало не позволяет нам разглядеть в человеке ничего, кроме особым образом устроенного животного, разумное же указывает на сверх-человеческое в нем, то, что выходит за пределы конкретной индивидуальности и порождает культуру как форму всеобщности знания. Материя культуры – мир, как и все, что мы познаем, используем или делаем; мир, сущее – отправной момент и конечная цель разумности, и в этом смысле разумность – только зеркало мира и продолжение его процессов. Существо, которое мы называем “разумным животным”, в таком случае – только связующее звено двух субстанций или атрибутов единой мировой субстанции – материи и мысли. Индивидуальность в этом контексте определяется как момент осознания разумом самого себя, в противоположность всему тому, что им как будто не является, но в действительности изначально ему принадлежит и должно быть им интериоризировано. Познание, таким образом, есть продолжение мирового процесса, стремящегося выйти за рамки наличного бытия и более полно овладеть собственным существом; индивидуальное сознание, которое дано самому себе как абсолютная свобода, составляет формальное условие активной фазы процесса – инициативность разумного начала как оборотную сторону его инициированности.

Парадоксальность осмысления проблемы индивидуального в философии, начиная с греков и заканчивая Гегелем, заключается в том, что оно отменяет само себя – это свобода, существующая по необходимости и для необходимости.

Разум – форма форм и сам, следовательно, является и не является формой одновременно: ведь все, что он мыслит, есть его собственная форма, точнее, он и есть форма мысли и мысль как форма; он даже способен мыслить сам себя, то есть, сделать предметом саму предметность, но не растождествиться с ней, а растождествиться в ней. Греки сумели избежать падения мысли в Ничто; в этом уникальность греческого “события”. Восток не сумел избежать падения мысли в Ничто; для Востока “все в уме” или “все есть ум” фактически означает, что “ничего нет” – или же, что “есть Ничто”. На Востоке разум проходит тот же путь к себе, что и на Западе – но он черпает из этого опыта лишь отрицательную силу. Греки же избежали Ничто и нашли Все – Все, которое, согласно Гераклиту, есть неким образом Одно. То, что делает Все Одним, удерживая бытие в бытии, а небытие в небытии, – величайшее открытие греческого разума: диалектика. Кульминационный момент диалектики, согласно Гегелю – отрицание отрицания, то есть, снятие противоположения. Противоположение же есть действие, производимое разумом и в разуме – более того, оно полагает разумное начало как таковое. Таким образом, снятие противоположения фактически означает отрицание разумом и в разуме формы своего индивидуального существования. Нет никакого “в-себе” субъективности, никакого “собственного” содержания; потенциально ее содержанием является весь мир, но актуализация этого содержания означает снятие исходной отчужденности индивидуального существования. Иначе говоря, субъективность сама по себе есть величина отрицательная (в том смысле, что она еще не обладает реальным содержанием), или даже нечто нейтральное, говоря обыденным языком, пустое; если же она, в силу причин, которых мы коснемся чуть позже, будет настаивать на своей само-стоятельности, то есть, уклоняться от актуализации, ее “наивная”, отчужденная, непосредственная самость станет из отрицательной величины отрицающей силой, которая носит моральное имя “зла”. Так, неожиданно, у Гегеля, в самом средоточии, казалось бы, онтологической и гносеологической проблематики, разворачивается этическое, экзистенциальное содержание, ставится вопрос о возможности сознания, ориентированного исключительно на собственную индивидуальность, и рефлексии над ним.

Необходимо понять следующее: экзистенциальное сознание – не непосредственное сознание, а его удвоение в себе самом, опредмечивание, в чем-то схожее с рефлексией, но преследующее прямо противоположную цель. Кьеркегор, по сути дела, решает совершенно философскую проблему, хотя приступает он к делу с другой стороны, что вносит немалую путаницу: с данности веры. Он начинает не с вопроса, а с ответа, и поначалу непонятно, на какой именно вопрос вера является ответом. Историей Авраама он сам загоняет себя в угол: получается, что религия разрешает свои собственные трудности, к которым философия имеет весьма смутное отношение; вера – ответ на вопросы, поставленные не человеком, а Богом, и ответ этот дает сам Бог. Бог испытывал Авраама, и Бог испытал его, и никакая философия для этого не нужна – она не отвечает на вопросы, поставленные Богом, и Бог хранит ответное молчание. Зачем тогда вообще обращаться к философии? Возможно, Кьеркегор испытывал недовольство оттого, что, как ему казалось, философия занимается своими делами, как это пошло с греков, как будто не было девятнадцати столетий христианства, не говоря уже о священной истории (Ветхом Завете). Но для этого достаточно быть проповедником, а Кьеркегор пользуется славой философа, причем вряд ли просто приписанной. Кажущаяся – а на более глубоком уровне и реальная – изолированность веры от разума, религии от философии не могла не затрагивать его и как верующего, и как мыслителя. Он не сомневался в искренности религиозных чувств Декарта, но что касается Канта и Гегеля – вряд ли он мог заставить себя согласиться с их трактовкой религии “в пределах одного только разума”. В ответ на попытку философов говорить о Боге языком человека он вполне мог попытаться заговорить о человеке языком

Бога. И в этом – неожиданно – он вдруг сближается с Гегелем, философия которого предоставляет основание для возможности такой попытки.

В самом деле, если бы Бог говорил с нами только о себе (т.е. если Бог был бы только самим собой, неким сущим наряду с другими сущими, пускай и обладающим превосходными характеристиками, и его можно было бы рассматривать отдельно от всего, самого по себе), мы бы не смогли (а возможно, не захотели или даже не сочли нужным) его понять и в конце концов утратили бы интерес к религии в силу ее мистичности. Нечто подобное происходит в буддизме: Будде нет дела до богов, потому что их существование или несуществование никак не связано с человеческим существованием и проблемами, которые последнее ставит. Следовательно, религия должна говорить и о человеке, должна обращаться также и к человеку, каким он себя находит, а не только к “человеку”, каким ему должно быть. Проще говоря, религия должна соотноситься с нашим опытом только ей присущим образом, так, чтобы прогресс нашего знания не затрагивал сущности этих отношений. Она должна указывать на то, что сохраняет свое значение несмотря ни на какие изменения, происходящие со “внешним” миром; и ее “предмет” должен быть нам близок – куда ближе, чем то, что нас окружает, что мы привыкли считать самым важным и необходимым в своей жизни. Религия растождествляется с предметами, но сохраняет саму предметную интенцию – в известном смысле ее предметом и является сама эта интенция. Ей свойствен сократический ход – важно не то, что мы считаем, например, красивым, а сама красота, которую мы приписываем вещам; и если мы внимательно посмотрим, то убедимся, что в красоте нас волнует и влечет она сама, а не вещь, которая ей причастна; красота вещи – только начало пути к красоте самой по себе, к идее. Субъект религии – это предикат, но уже не сократический умопостигаемый предикат, а предикат самого предиката. Бог – единственный реальный предмет религиозного сознания, и даже такое высказывание по сути тавтологично. Мы с самого начала знаем Бога и ищем Бога, а потому видим его во всем, точнее, предикцируем божественное или находим его предикцированным тому или иному “субъекту”. На самом же деле истинный Бог – то божественное, “идея Бога”, которое мы предикцируем определенным фигурам нашего сознания, и чтобы отличить его от ложных богов, мы должны отвлечь божественное от фигур сознания и увидеть, что оно есть само по себе. Это, разумеется, тоже идеалистический подход, но важно другое: вне зависимости от того, насколько он согласуется с историческим христианством, он указывает на заслуживающую серьезного внимания философскую проблему: как возможно знание о божественном, то есть, как религия возможна исторически (общезначимо). Последнее означает выяснение ее онтологических и антропологических оснований, помимо собственно теологических; этим же занимается философия. Если же религия есть только вне-мировое, вне-историческое, вне-разумное, и этим ее сущность исчерпывается, тогда диалог невозможен, Авраам утрачен навеки, и у каждого – свой Бог, или его нет вовсе.

Все эти отступления необходимы, чтобы продемонстрировать степень сложности тех проблем, с которыми столкнулся Кьеркегор (или же столкнется тот, кто решит повторить его странный одинокий путь). Говорить о Боге опасно; не заметишь, как подменишь “живого Бога” “Богом философов”. Писать о собственном опыте он не решался; это была тайна, которая принадлежала ему одному. Что же делало его философом, философом несмотря ни на что, философом, в чьи последователи запишут Хайдеггера, Ясперса, Сартра, Камю, к работам которого будут возводить традицию экзистенциального философствования?

Кьеркегор стремился определить единичное, индивидуальное сознание из него самого. Проблему сознания сводят либо к мышлению (философия), либо к восприятию (наука). Но каждый из этих способов рассмотрения проблемы сознания упускает из вида его изначальную целостность и персонифицированность. Есть ли сознание комплекс ощущений, относящийся к некоей пока еще неопределенной, размытой субъективности, свойство высоко организованной материи, или образ всего сущего, единого в своем

бесконечном превращении, движущегося к неведомой цели – всякая теоретизация такого, и любого другого, рода упускает из вида то, с чего она *начинает*, и то, что уже в самом своем начале она имеет дело с *измененным* предметом. Это, в самом общем виде, проблема начала; поэтому, например, Хайдеггер уже у греков находит забвение бытия, хотя, казалось бы, именно там философская мысль ближе всего к своим истокам. Постоянная обращенность к своим началам, необходимость всякий раз заново их полагать и всякий раз обретать какое-то иное начало – задача исключительно философская, как это убедительно показывает все тот же Хайдеггер, способ мыслить экзистенциально, то есть, в живой напряженности собственного существа мысли, а не философствовать на экзистенциальные темы. Кьеркегор же – и не он один – истолковал эту открытость как слабость философии, как рок, довлеющий над ней и взрывающий изнутри всю ее упорядоченную картину, при том, что этой самой упорядоченности в ней и в помине нет. Что же мешало ему трезво оценить философию, например, Гегеля? Ведь, как ни парадоксально это прозвучит, разработка Кьеркегором проблемы индивидуального сознания во многом близка и созвучна гегелевской.

Самое интересное, что мыслит Кьеркегор, если отбросить риторику, достаточно строго, достаточно канонично. Он очевидно придерживается одной из важнейших философских дилемм: нечто само по себе и нечто как проблема – не одно и то же. Сознание само по себе – не проблема. Оно делается проблемой в определенном контексте, в определенный момент. Если же отбросить сами собой напрашивающиеся истолкования натуралистического (материализм) и истористического (идеализм) толка, то что останется?

Ирония в том, что Кьеркегор все равно остается философом. Он приложил столько усилий, чтобы “вырвать” единичное у греков и Гегеля, из-под власти всеобщего, будь то универсальная разумность или этическое существование, но он и сам ему не доверяет, и в свою очередь определяет его через отношение к иному, к “духовному” вообще. Это отношение – “страх” – напоминает гегелевское “отчаяние”. Дух испытывает отчаяние при мысли о том, что ему только предстоит овладеть своим содержанием, что его субъективность сама по себе есть нечто пустое и бессодержательное, то, что еще только должно ис-полниться. Он призван к труду, к работе, и она страшит его, потому что не в его власти положить ей конец. Понимание того, что он еще ничем не владеет из того, что в наивности непосредственного само-полагания уже счел своим, что он только отрицательная величина, потенциально бесконечная, но актуально ничтожная, порождает отчаяние. Но Гегель, как сказал бы Ницше, делает из нужды добродетель: он включает отрицание как необходимый момент в свою диалектику, он делает отчаяние необходимым, чтобы субъективный дух начал свою работу, состоящую в самообъективации. Отрицательное для него есть положительное в движении, в возможности, в становлении, и в этом его значение. Отчаяние допустимо, потому что преодолимо; оно может и должно быть преодолено, потому что его следует рассматривать лишь как испытание: осознать истинное положение дел – первый шаг на пути к тому, чтобы изменить его. Эта идея играет важную роль как в античности, так и в христианстве; и вообще, неизвестно, чего больше в философии Гегеля – античности или христианства. Кьеркегор выставлял Гегеля верным последователем греков, каким тот несомненно являлся (как сказал Гегель о Гераклите: “Я бы принял все его положения в свою логику”). Игнорировать же полностью “христианскую” сторону гегелевского учения – при том, что именно она в свое время послужила причиной нападков на Гегеля как раз со стороны тех, кто, как Гете, считал, что он “изменяет” философии с христианством – это делает полемику Кьеркегора с Гегелем односторонней, а содержательно вообще надуманной. Если это полемика верующего с философом, ей не место в философии. Но если мы все же хотим – и находим возможным – извлечь из нее философские зерна, мы должны принять, хотя бы в качестве гипотезы, то, что она ведется на общих для обоих философских основаниях. Каковы же они?

Кьеркегор, как уже было подмечено, исходит не из непосредственной (само)данности сознания, а из интуиции его проблематичности. Чтобы начать действительно быть

(для-себя), оно должно стать проблемой; если оно просто наличествует, оно сливается с вещами и ничего из себя не представляет. Это чисто гегелевский ход – сущность дана отрицательно, и осознать ее означает снять исходную отрицательность через ее актуализацию (отрицание отрицания). В этом Кьеркегор следует Гегелю; его “эстетическое” и “этическое” есть результат (само)отличения сознания от своей непосредственной само-данности. Когда и как сознание делается для самого себя проблемой? Являясь отношением к иному, оно осознает проблематичность этого отношению как свою собственную проблематичность. Данное более не обладает над ним абсолютной властью, не растворяет его в себе; но человек не просто восстает против данного – экзистенциальный бунт в интерпретации Шестова – скорее, сама данность вдруг начинает разрушаться, отступать, утрачиваться как бы помимо субъективной воли человека. Она обнаруживает себя как проект, как то, что еще не сбылось; утратив Бытие в возможности, сознание оказывается в Ничто, которое и есть его подлинная при-рода, то, что принадлежит ему по существу. Этот момент бессилия, утраты всех иллюзий и есть отчаяние; но в нем образ того, что утрачено и никогда не было, делается образом того, что можно обрести вновь и в действительности, *повторно* и одновременно *впервые*. Подлинное бытие достигается трудом, усилием самоутверждения, преодолением отчаяния и страха перед кажущейся непреодолимостью Ничто. Разве Кьеркегору чужд этот образ мысли? Разве он сам не определял индивидуальное как страх духовного? Разве он сам не настаивал на *повторении*? Разве не он говорит в самом начале “Страха и трепета” то, с чем согласился бы и Гегель: “В мире же духа... только тот, кто трудится, получает свой хлеб, и только тот, кто познал тревогу, находит покой, и только тот, кто спускается в подземный мир, спасает возлюбленную, и только тот, кто поднимает нож, обретает Исаака”?

Из приведенного отрывка может показаться, что спор Кьеркегора с Гегелем сводится к простому утверждению превосходства веры над разумом (недаром пример с Авраамом идет последним, как *ens perfectissimum*), при том, что и разуму отводится достойное место в царстве духа; ведь Кьеркегору ничего не стоило сказать, что Гегель устремлялся к верно угаданной цели, и единственный недостаток его философии в том, что он остановился слишком рано. Но нет; буквально несколькими строчками ниже он фактически упрекает философию в том, что она враждебна духу, что она “стремится ввести в мир духа все тот же закон безразличия, соответственно которому вздыхает весь внешний мир”. Порождает ли философия такое пустое, ни к чему не обязывающее знание, или просто повторяет его на свой лад, не имеет значения. Здесь мы в очередной раз убеждаемся, что спор Кьеркегора с Гегелем, все положения которого, казалось бы, безнадежно клишированы, обретает новую глубину и далек от завершения. Чтобы прояснить существо дела, обратимся вновь к проблеме этики и попытаемся понять, какую роль понятие этического играет в становлении экзистенциального сознания.

Этика.

“Этическое, как таковое, есть нечто всеобщее, а всеобщее – это то, что применимо к каждому, что может быть, с другой стороны, выражено так: оно имеет значимость в каждое мгновение. Оно имманентно покоится в себе самом, не имеет ничего помимо себя, что могло бы составить его *telos*, но является *telos*’ом для всего, что находится вне его, и если этическое восприняло все это внутрь себя, ему уже не пойти дальше. Будучи определенным как непосредственно чувственное и душевное, единичный индивид является таким единичным, которое имеет свой *telos* во всеобщем, а потому его этической задачей будет необходимость постоянно выражать себя самого, исходя из этого, так, чтобы отказаться от своей единичности и стать всеобщим. 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”².

² Кьеркегор С. Страх и трепет//Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 53.

“Телос” означает “цель”. В каком смысле этическое является целью? Идет ли речь об этическом как о содержании или о форме? Все минувшие столетия отдалили нас от античности, когда эта проблема была осознана как таковая, и отдалили не только во времени, но и в понимании, что в данном случае, наверное, одно и то же. Когда Кьеркегор берет за проблему этического, он исходит из восприятия проблематичности постановки и решения этого вопроса уже в самой античности, в отличие от тех, для кого со времен Платона и Аристотеля ничего существенно не изменилось, и тех, для кого античная мудрость – нечто безнадежно устаревшее, ушедшее уже почти безвозвратно в прошлое, в ночь истории. Это роднит Кьеркегора с Ницше, который тоже склонен был рассматривать греков как что-то живое, а не просто как застывший образец, которому следуют или отрицают, но еще более – с Хайдеггером, пришедшим к необходимости преодоления “метафизики”, хотя бы она и была от начала судьбой всего западного мира. Другое дело, что Кьеркегор не придавал этой проблеме специального значения, затрагивая ее в той мере, в какой это было необходимо ему для достижения собственных целей. За “этическим” у Кьеркегора, как правило, всегда скрывается античность – то представление о ней, которое он вынес из рефлексии над философией Гегеля. Это может показаться странным; но для Кьеркегора античность (“этическое”) – вовсе не прошлое, а самое что ни на есть настоящее, он постоянно ощущает ее присутствие в современной ему (нам) культуре; а свое время он, как и многие другие, воспринимал под знаком интеллектуальной доминации Гегеля. Таким образом, античность для Кьеркегора – не просто “архаика”, если использовать термин Фуко, не только то, что мы обнаруживаем, снимая один за другим слои культурной почвы, на самом дне нашего существования, как первый след бытия, его исходную форму; это не археологическая находка, но нечто живое, живущее, вновь и вновь обретаемое, когда мы, озадачившись собой, стремимся схватить нашу собственную суть. “Тот, кто желает работать, порождает собственного отца”, говорит Кьеркегор; тот, кто желает мыслить, вновь порождает – как Гегель – античность. Речь здесь, конечно, идет не об отсутствии – лишь “видимости” – прогресса философии по сравнению все с теми же Платоном и Аристотелем, не о формальном воспроизведении, а о чем-то куда более тонком. Мир, в котором мы пойманы, как в паутине – это наш мир, и в его глубине мы не найдем ничего, кроме нас самих. Греки – наша судьба, как выразился бы Хайдеггер, не потому, что мы однажды выбрали их из массы других возможностей, и не потому, что они “навязали” нам свои ценности, а потому что всякий раз, когда мы мыслим, мы делаемся греками. Античность – это начало и образ нашей мысли и, как следствие, нашего мира, в его неизменности, хотя бы он и претерпел – и продолжает претерпевать – невообразимые исторические изменения.

Что же это за мудрость, от которой мы до сих пор не в состоянии “отделаться”? Да и так ли уж необходимо от нее отделяться? Здесь мы приближаемся, возможно, к самому сокровенному в мысли Кьеркегора, тому, что утаено. Он вынужден был восстать на Гегеля и греческую мудрость, но никогда, видимо, не мог до конца убедить самого себя в обоснованности своих нападок; он не мог не ощущать шаткости своих критических оснований, а потому не чувствует и особой уверенности во всем, что он говорит о Гегеле и античности. Не то чтобы он всерьез полагал, что за Гегелем останется последнее слово – разумеется, нет; он понимал, что критика Гегеля и стоящей за ним греческой мудрости оправданна, и уж тем более она была оправдана в его глазах – но правильно ли он, Кьеркегор, угадал ту подлинную слабость философии, то действительно уязвимое место, поразив которое, он добился бы своей цели, или он идет по ложному пути? Он не сомневался в своей вере – он сомневался в своих силах. Он, если можно так выразиться, хотел видеть своего противника ясно – и никак не мог ясно его разглядеть. Он знал, что это противник – в наименее вульгарном смысле этого слова; он знал, что его необходимо одолеть; он знал, что это возможно; ему даже казалось, что он знает, как это сделать – но он не знал наверняка. Для того, чтобы узнать доподлинно, недостаточно было быть – оставаться – верующим, человеком веры; для этого надо было быть – (вновь) осмелиться

стать – философом, и только философом; но это сразу же обесмысливало борьбу и обесценивало победу. Одолеть философию можно было только изнутри – но для этого нужно было стать тем, что требовалось одолеть; а на это Кьеркегор, в отличие от Хайдеггера, так и не набрался смелости. Вот откуда все его “маски” и псевдонимы; он попытался превратить сражение в игру, потому что игра была единственным, что он мог себе позволить (Кьеркегор писал в разной стилистике и часто публиковался под псевдонимами, как будто не желая, чтобы его работы воспринимались в каком-то одном ключе; он, как и Ницше, занимал позицию лишь на мгновение, чтобы тут же переместиться, не дать отождествить себя с ней). Как и презираемого им Орфея (а в презираемом, отвергаемом всегда куда больше от себя, чем в обожаемом и превозносимом), боги обманули его, показав воздушный мираж, “потому что он был робок сердцем, а не храбр”, и не нашел в себе сил спуститься в подземный мир. Он постоянно оглядывался на себя, на свою веру, и упустил того, кого преследовал – а настичь его было для него предельно важно.

Что же Кьеркегор упустил? И была ли тому виною слабость? Не исключено, что он сделал это намеренно – потому что, повторим, не был уверен, что, действительно узнав противника, он по-прежнему будет верить, что его возможно сокрушить – или что он все еще будет желать этого. Однако для большинства людей критика Кьеркегора достигает цели; и с чего мы взяли, что он проиграл эту битву? Да, он победил, но это была Пиррова победа; он хотел победить во имя веры, а его победа привела к хаосу; он хотел победить во имя Авраама, но итогом экзистенциалистской революции стала как раз апология преступника и безумца (а именно к этим фигурам, в конечном итоге, сводится экзистенциальное сознание, будь то в теории, будь то в художественной практике экзистенциализма). Его последователь Шестов свел все содержание его критики “античных штудий”, как Кьеркегор называл философию Гегеля и философию вообще, к радикальнейшему противопоставлению “кабинетной мысли” и жизни, следуя, по сути, издевательской максиме Мефистофеля у Гете: “Теория, мой друг, суха/ Но зеленеет жизни древо”; он различил только победный мотив, возвещающий крах рациональности, проигнорировав все противоречивое и трагическое в мысли Кьеркегора. С тех пор экзистенциальное сознание ассоциируется только с войной, которую оно объявляет всему “отвлеченному”, всякой разумности, всякой практике и принятию правил и обязательств, желая удержать при себе непосредственность, невинность, остроту жизненного переживания; ведь обратной стороной превозношения единичного, культивирования личной веры и отношений “единичный – его мир” является, на уровне истории, социальных структур, образ существования саморазрушительный, безответственный и, в конечном итоге, – маргинальный. Насколько это действительно проистекает из кьеркегоровской критики этического, как оно возникает с античностью, и входит ли возможность такого понимания непосредственно в цели и задачи этой критики, мы и пытаемся выяснить.

Прежде всего, неверно, что Кьеркегор в принципе отрицает греческую мудрость и собственно этическое сознание, являющееся как бы ее кульминацией. Он, по видимости, лишь хочет показать, что возможно позитивное осмысление единичного, не совпадающее с его этическим осуществлением/обобществлением, и последнее не есть единственный смысл и цель индивидуального существования, как якобы полагали греки; такой смысл Кьеркегор усматривает в акте веры, который, по существу, вне-этичен, а потому и а-социален. Человек верующий, т. е. осуществляющий акт веры, доверия Богу перед лицом отчаяния, с этической точки зрения *неотличим* от преступника или безумца, потому что отрицать необходимость, на которую указывает этическое, может лишь безумец, чувства которого затмили его разум, и преступник, презирающий все принятые установления. Однако “неотличим” не значит “является”. Допустим, человека, идущего на смерть, но верящего, что его судьба в руках Божиих, трудно отличить от того, кто оказался в такой ситуации из-за собственного слабоволия и трусости, и если идет, то только из страха немедленного наказания, которое для него более реально, и собственных неопределенных

надежд на действительное или возможное избавление; однако трудность эта внешняя и во многом гипотетическая. Труднее отличить человека, верящего по-настоящему, от того, кто только думает, что верит, кто сам обманывается, или одержим какими-то иными, порой безумными, соображениями – например, “умереть за правое дело” и т. п. Если рассматривать поступок Авраама сам по себе и не принимать в расчет Бога, тогда Авраам – преступник, вне зависимости от того, убил ли он Исаака в конце концов или нет; но он скорее безумец, чем преступник – он совершает то, что в глазах общества является преступлением, потому что одержим безумной идеей, что есть некий “Бог”, который требует от него принести в жертву любимого сына, и что якобы вера Авраама в “благость” этого “Бога” может изменить все обстоятельства этого деяния и вернуть ему сына! Итак, Авраам – безумец-преступник. Есть и другой пример, более внятный для греков и воспитанных на античной культуре, который приводит Кьеркегор: Агамемнон. Человек, которого необходимость вынуждает пожертвовать собственной дочерью во имя блага своего города, может восстать против этой необходимости, если чувства возьмут в нем верх над разумом (т. е. если он буквально сойдет с ума от любви к дочери и нежелания жертвовать ею), либо же он восстанет как преступник, то есть как человек, сознательно отказывающийся принять всеобщий закон и во имя собственного блага идущий на то, чтобы нарушить, а то и вовсе отменить его. Если же его дочь попытается избежать смерти, то это опять же будет означать либо то, что над ней возобладали чувства (страх смерти), либо то, что она сознательно, из своеволия (*hybris*) отказывается повиноваться закону.

(Страх смерти – чувство в том смысле, что он не теоретичен; это голос самого нашего существа, которое ощущает, что оно находится под угрозой небытия; он свидетельствует о том, что я в этот момент окончательно отождествляю себя именно с моим телесным существом, которому только и угрожает смерть. То есть, до известной степени страх смерти исходит от нашей чувственной природы, он инстинктивен. В сознании самом по себе страха смерти нет; если же он и есть, то это является признаком того, что сознание в силу какой-то причины особенно полно ощущает свою связь с телом, свою жизненность).

Нетрудно заметить, что эти примеры из священной истории и античной драмы, невзирая на производимое ими драматическое впечатление, только уводят нас в сторону от сути дела. Действительно ли греки противопоставляли столь жестко индивидуальный интерес общественному? Сводился ли этическая проблематика античного сознания целиком к этому противопоставлению? Сомнительно. “Телос”, к которому стремился грек, был жизнью самой по себе, т. е. такой жизнью, которая сама по себе стоила бы того, чтобы быть прожитой. Это образ такой жизни, которая ис-полнена, полна, “довольна” собой настолько, что ей не нужны какие-то иные, внеположные основания, чтобы быть; такова, в конечном итоге, интеллектуальная жизнь – философствование. Уже у Аристотеля мы найдем, что такая жизнь возможно – и даже необходимо – не тождественна социальной добродетели; при этом она и не противоположна ей. Сделать жизнь добродетельной означает подчинить ее такому принципу, который является ее собственным естественным законом; его же необходимо прежде познать. Таким образом, добродетель необходимо связана с познанием; подчинение же социальному и любому другому правилу – результат не познания, а составления индивидуального мнения, которое может оказаться как правильным, так и неправильным, но даже если оно и верно, то лишь по случайности. Важна не достойная смерть, а достойная жизнь; и преступник может принять достойную смерть – по случайности или в силу осознанного выбора, который означает, что он выбирает не достойную (красивую) смерть саму по себе, а последнюю возможность достойной жизни, которую еще в его силах осуществить. “Случайное мало чего стоит” – вот пример греческой мудрости. Мало ли, что я совершил доброе дело – это еще не значит, что я добр, в возможности или в действительности. Человек подчиняется нравственному закону не потому, что он представляет собой нечто общепринятое, но нравственный закон потому и есть нечто всеобщее, что ему подотчетна всякая индивидуальность, причем подотчетна по природе. Это способ, которым индивидуальность осознает себя как таковая,

отдает себе отчет в своем собственном существовании – как ответственность за себя, перед собой. По сути дела, *нравственный закон и есть экзистенциальное сознание*.

Такова диалектичность греческой мысли: подлинно индивидуальное есть и подлинно всеобщее, и наоборот. Между ними – хотя в действительности “между” ними нет никакого зазора – зона неразличимости, неопределенности: то или иное частное, то или иное общее, случайности, мнения. Однако в известном смысле между ними – весь мир. Греки вовсе не стремились подчиниться *этому* миру; *этот* мир был для них – хаос, в котором все возможно. Этот хаос носил в греческой философии имя Многого; Многое же противоположно Единому – Истине, Благу. Многое можно рассматривать как развитие Единого, но можно и как его отрицание, уничтожение; Аристотель потому указывает на страдание и удовольствие как на нечто не просто внешнее, но враждебное этике, что они стремятся уничтожить сам принцип этики. Известна приписываемый Анаксимандру образ беспредельного, “апейрон”, изначальной стихии, от которой вещи в гордыне и своеволии (*hybris*) отделяются, обособляются, причем ценой такого обособления становится их ограниченность, конечность, подверженность разрушению. Аристотель в своей этике фактически повторяет эти положения, когда отделяет движения (конечные и имеющие целью нечто иное) от осуществлений (цель которых в них самих); таково и фундаментальное отличие не-этического от этического: цель последнего (“эвпраксии”, добродетели) – в ней самой, она совершается ради самой себя. Таков, например, смысл аристотелевской “энтелехии” (конечной, или целевой причины вещи).

Потому неверно было бы сказать, что нравственное есть цель как нечто внешнее или как результат. Истина – не одно из многого, и не все, что есть многого, а Единое. Многое есть отрицание Единого, но отрицание не количественное, а качественное; если разобрать, например, дом, на все то, из чего он был построен, мы получим многое, но единого больше не будет. Это не значит, что дом был чем-то простым, одним; в таком случае, он претерпел бы лишь количественные, а не качественные изменения. Дом имеет свою цель в себе самом, а не в том, из чего он сделан; последнее – лишь привходящее. Этическое внеположно как *идеал*, но внеположно оно не некоей цельной единичности, которая вольна решать, идентифицироваться ей с этим идеалом, или с каким-нибудь другим, а как раз такой жизни, которая имеет своей целью нечто внеположное, т. е. жизни разобщенной, лишенной цельности. Античная (по крайней мере, аристотелева) этика потому и онтологична, что в глубине этического мы находим тот же порядок, согласно которому существует и внешний мир; его существование происходит ради самого себя, а не чего-то еще, и в этом смысле оно – образец для человека, а не приговор, приходящая извне истина, с которой необходимо смириться, чтобы избежать страдания или убежать от собственной неопределенности.

Кьеркегор же видит в античной мудрости затаенное отчаяние, попытку уйти от проблематичности индивидуального существования через подчинение всеобщей, безразличной закономерности, явленной во внешнем мире. “Существует знание, которое стремится ввести в мир духа все тот же закон безразличия, соответственно которому вздыхает весь внешний мир. Такое знание предполагает, что довольно постигнуть нечто великое и всеобъемлющее, и никакого другого усилия более не нужно”³. Но никакого “внешнего” в привычном для нас смысле мира греки, очевидно, не знали – порядок для большого и малого был один, один “логос” для “космоса”, “полиса” и “этоса”. Этическое сознание – способ противостоять хаосу, как кьеркегоровская вера – способ противостоять отчаянию. Но они принадлежат разным культурам и разным мирам; и здесь “диалектическая лирика” Кьеркегора терпит неудачу, так как невозможно, да и не нужно, вырваться за пределы этического, если веры уже нет. Среди греков *не было* Авраама, а если бы и был, его бы невозможно было отличить от преступника или безумца. Пока веры нет – *если* веры нет – Кьеркегор ничего не может доказать и объяснить. Вера уже должна быть, быть чем-то хотя бы в возможности общепризнанным, как он говорит об истории Авраама: “Она всегда останется одинаково великолепной, независимо от скудости и

³ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 29.

недостаточности нашего понимания”. Если веры нет, точнее, если она не имеет автономного основания, индивидуальное сознание – “моральная форма зла”, и ничего более. Если же она есть, она порождает диалектику – подлинное взаимоопосредование всеобщего и особенного, порождает античность и Гегеля. Рассмотрим это более подробно.

В античности проблема единичного заявляет о себе в вопросе об онтологическом статусе идеального. Фундаментальное философское различие “мира кажущегося” и “мира истинного”, если воспользоваться терминологией Ницше, восходит к Пармениду. Бытие само по себе (Единое) и мир (многое) не совпадают, хотя бытие и является истиной мира. Речь идет не о различных вещах, одну из которых необходимо предпочесть другой, а об одной и той же “вещи”, нетождественной себе самой. Эта нетождественность не является фактом обыденного сознания – она есть событие рефлексии, выраженное апорийно. Иначе говоря, стоит нам попытаться проникнуть под поверхность вещей, чтобы понять, что делает их такими, а не иными (и почему мы вообще задаемся этим вопросом), мы неизбежно запутываемся в противоречиях и парадоксах, которые составляют саму структуру нашего сознания. Нет ничего сложнее, чем объяснить самое простое, то, что очевидно. Когда мы говорим, что философия – это поиск последних оснований, или первоначал, мы зачастую подразумеваем, что эти “начала” и “основания” находятся очень “далеко” или “глубоко”, и уж точно они очень “сложны”. Они действительно сложны – но не в том смысле, в каком сложна научная теория или техническое приспособление; их “сложность” – обратная сторона их простоты, точнее говоря, того, что они и есть сама простота уже совершившегося, изначально осуществленного события понимания, каким мы заброшены в мир. Это то, что мы понимаем, еще ничего не понимая – уже как-то понимаем, что значит “понимать”, хотя, если нас спросить, мы не всегда сможем ответить удовлетворительно, как именно мы сознаем или мыслим, при том, что никто из нас не сомневается в том, что это имеет место. В этом существо сократической “иронии” – и сократического “оптимизма”: человек всегда уже сознает, мыслит, действует, даже если он не в состоянии отдать себе и другим отчет в том, что это такое и как это возможно. Мы приходим в мир, изначально осмысленный, хотя вряд ли можем понять или непротиворечиво выразить существо этой осмысленности; и хотя мы можем не соглашаться относительно применения тех или иных значений, сами по себе эти значения не бессодержательны – они составляют тот единый язык, на котором говорим мы все, на каком бы языке мы не говорили в нашей повседневной жизни. Этот оптимизм, который в нашем сознании слит нераздельно с античной философской мыслью, не стоит, однако, понимать превратно; он вовсе не означает, что нет и не может быть непонимания, отсутствия чувства общности, являющегося причиной всех конфликтов. Это не дух добра, не система ценностей, приняв которую, мы разрешим все социальные, этические, религиозные проблемы, с которыми сталкивается человечество; это индивидуальное предприятие, имеющее общезначимые последствия. Существо философского знания, подвергавшегося и по сей день подвергающегося нападкам со стороны апологетов так называемой “реальной жизни”, которым ненавистна его мнимая “отвлеченность”, не в том, чтобы онтологизировать идеальное, а в том, чтобы де-онтологизировать его, показать, что любое (подлинное) знание – менее всего некая “реальность”, незыблемая и индифферентная. Этот “онтологический разрыв” не означает, что наше знание несостоятельно, не соответствует “действительности”, а потому ложно, бессмысленно или попросту не существует; он означает только, что познание должно осуществляться с оглядкой на собственную проблематичность – и с пониманием ее принципиальной неустранимости. Подвергая рефлексии основания нашего собственного знания – а что может быть нам ближе, чем то, как мы *уже* сознаем, *уже* мыслим? – мы вдаемся в апории, проистекающие из диалектической природы мышления: единое – многое, бытие – ничто, целое – часть, единичное – всеобщее.

Противопоставление “единичное – всеобщее” в нашем сознании достаточно романтизировано, и нам трудно отделаться от связанных с ним, ставших привычными

ассоциаций (в основном социально-этического характера), чтобы нам вновь стал ясен чисто философский смысл этого противопоставления.

Понятие единичного разрабатывалось, в частности, Аристотелем – в “Метафизике” и “Этиках”. Аристотель начинает как последовательный платоник, но в конце концов приходит к противоречиям, которые заставляют его пересмотреть платоновское учение об идеях. Для Платона всякое конкретное существование есть только часть целого, единого (макро)космического порядка, который обнаруживается во всем – и в природном устройстве, и в строении полиса, и в складе души, поскольку все существующее существует в силу причастности идее, идеи же все возводятся к одной – Благу. Для Аристотеля же каждое конкретное существование – само по себе целое, и его благо будет лишь его благом, и ничьим более. Единое более не всеобщий закон; есть животное и есть человек, и законом для каждого из них является их собственное существование, и их пути различны. Но и видовое единство – только абстракция единичного. Наше познание всегда начинается с единичного, но единичное всегда от него ускользает; поэтому единичное – первая сущность, всеобщее – вторая. Мы задаемся вопросом относительно единичного, например: “Что есть Сократ?” Ответ “Сократ – человек” верен, но очевидно неполон: ведь нельзя сказать, что человек – Сократ; в частности, человек и Сократ тоже, но не только. Как же нам определить Сократа? Мы будем перечислять все то, что относится к Сократу, но это, так или иначе, будет нечто общее, т. е. присущее многим; единичное же – сам Сократ – ускользнет. Сократ – условие нашего знания о нем, но условие, которое не входит в само знание; это Сократ как единичность. Позже, в Средние Века, когда философия стала “служанкой” теологии, традиция апофатического истолкования единичности, пошедшая от Аристотеля, была подхвачена и развита; для эпохи “верующего разума” это был единственно возможный аргумент в пользу богоподобия человека – человек (и не только он, но и всякая вещь, взятая сама по себе) оказывался подобен Богу в непостижимой единичности своего существования. Что касается Аристотеля, он решил эту проблему иначе – лишив единичность реального бытия так же, как до этого он лишил реального бытия всеобщее – идеи Платона. Единичное – только потенция всеобщего; индивид – “человек” лишь в той мере, в какой он свою “человечность” развертывает, овладевает ею. Но об идее можно сказать то же самое – она лишь потенция, которая должна осуществиться, превратиться в “энергию”, стать *en ergo* – в действительности, на самом деле. Таким образом, бытие рождается из взаимообусловленности потенций. Это даст Кьеркегору основание говорить, что Гегель – это “античные штудии”; ведь Гегель в своем учении об объективном духе не уходит, по видимости, дальше этой диалектики. Но Кьеркегор притязал не на философски состоятельную критику гегелевского учения, он хотел разбить само существо этой диалектики, вывести единичное из порочного круга диалектических противопоставлений, где оно было только отрицательной величиной или “возможностью” иного. Но и Гегель усматривал в единичности известное позитивное содержание; правда, понадобился другой мыслитель, который снял с Гегеля обвинение в “отвлеченности”, чтобы стало ясно, что он в не меньшей степени, чем Кьеркегор, был “экзистенциалистом”. Речь идет о Кожеве и его “Идее смерти в философии Гегеля”.

Гегель (2).

Гегелевская диалектика раба и господина, как показывает Кожев, вращается вокруг идеи признания. Особенное (то есть индивидуальность) требует быть признанным в качестве такового; иначе оно – Ничто. Признание должно быть всеобщим, собственно, признание и есть всеобщность, которой добивается для себя особенное, в противоположность безразличной всеобщности природного существования, из которой оно пока что никак еще не выделилось, которая приговаривает его к ничтожности и делает “несчастливым”. “Всеобщее есть отрицание Особенного как такового. Если есть желание преобразовать конкретную сущность (=особенное) в понятие (=всеобщее), то необходимо

отделить ее от *hic et nunc* ее эмпирического существования. Равным образом, если мы стремимся реализовать индивидуальность, преобразуя особенность существования в человеческую всеобщность, то мы должны *реально* отделить человека от его *hic et nunc*. Но для человекообразного *животного* это реальное отделение равносильно смерти, ведь прекращая жить здесь и теперь, оно вообще прекращает свое существование. Таким образом, реальное проникновение Всеобщего в Особенное есть его окончательное завершение, то есть его действительная смерть. И если *человеческое* существование может быть всеобщим, оставаясь при этом особенным, то есть если Человек способен *существовать* в качестве индивида, то только в той мере, в какой универсальность смерти может быть в нем представлена еще при жизни: идеально – в сознании, которое он имеет, и реально – через добровольный риск для жизни (сознание предполагает риск). Таким образом, возможность смерти является необходимым и достаточным условием не только человеческой свободы и историчности, но также его универсальности, без которой он не был бы подлинно индивидуальным”⁴.

Особенное – гегелевское слово для обозначения единичности (индивидуальности). “Индивид, согласно Гегелю, есть синтез Особенного и Всеобщего”⁵. Фактически, Гегель здесь (как интерпретирует его Кожев) развивает аристотелевский тезис о взаимообусловленности единичного (существования) и общего (идеи). Но имеется и существенное отличие: для Аристотеля “всеобщее” и “особенное” (единичное) – в большей степени абстракции, между ними нет еще войны; разум рассматривает единичное отстраненно, всего лишь как одно из своих понятий, не отождествляясь с ним. Отличие Гегеля от Аристотеля – это еще и конфликт когнитивных установок: античной и нововременной; у Аристотеля познание предполагает уподобление себя предмету, у Гегеля (это начинается с Декартом) – радикальнейшее отделение себя от предмета. Гегель выступает как провозвестник экзистенциального сознания, но у него оно совершенно естественно следует из, казалось бы, нейтральной “наукообразной” философской картины Нового времени.

Растождествление единичности как таковой с рационально постижимыми ее аспектами, как это было намечено Аристотелем, приводит к тому, что она начинает мыслиться по аналогии с движением, которое принципиально не схватываемо, кроме как в отдельных своих моментах, каждый из которых – покой, а не движение – иначе говоря, как *существование*. Существовать – значит быть нетождественным самому себе, составлять отрицательную величину, негативность. Существовать – значит действовать, потому что нет никакой сущности, которая была бы изначально дана сознанию как его действительность, с которой оно могло бы составить тождество; все дано только в возможности. Действие – не просто свойство существования, но его квинтэссенция, средоточие его растождествления с самим собой. “Настоящее бытие Человека есть его действие, говорит Гегель. Действие – это реализация негативности, которая обнаруживает себя как смерть. Разумеется, речь идет о смерти добровольной и осознанной, то есть принимаемой свободно, без всякой витальной *необходимости*. Подобное принятие смерти происходит в тот момент, когда человек сознательно подвергает риску собственную жизнь, причем делает это исключительно в целях “признания”. Желание признания – это желание *желания*, то есть не какого-либо данного (природного) бытия. Но это желание может *реализоваться* лишь там, где оно обладает властью большей, нежели природное данное, то есть оно реализуется в той мере, в какой оно *уничтожает* данность. Именно это уничтожение животного является созданием Человека. Человек, правда, сам уничтожается в смерти. Но поскольку эта смерть *длится* в качестве сознательной воли к смертельному риску в борьбе за признание, Человек удерживается в эмпирическом существовании в качестве *человеческого* существа, то есть существа, трансцендентного по отношению к *данному* бытию, к Природе. Таким образом, впервые Человек проявляет (или создает себя)

⁴ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., “Логос”, 1998. Стр. 184-185.

⁵ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., “Логос”, 1998. Стр. 182.

в (данном) природном Мире как участник первой кровавой Борьбы чисто престижного характера”⁶. Эта борьба порождает отношения Раба и Господина.

Ирония (если здесь уместно это слово) Гегеля в том, что, как и Аристотель, он видит залог человечности в действии, преодолевающим данное, конечное, действительное, устремленном к самому себе; но, в отличие от Аристотеля, он полагает такое действие возможным в той мере, в какой оно обращено лицом к конечности как таковой, к смерти. Смерть – это первое, что сознание выделяет среди всего и присваивает; она – образ всякого дальнейшего присвоения и одновременно залог вечной неудовлетворенности и бесконечной борьбы. “Гегель сразу обращает наше внимание на то, что простое чисто “природное” *обладание*, которое можно наблюдать у животных, становится человеческой *собственностью*, то есть *признанным*, закрепленным юридически обладанием лишь в смертельной борьбе за признание”⁷. Таким образом, можно сказать, что цель борьбы – само Особное, хотя фактически дело может идти о каких-то конкретных вещах; то есть, борьба ведется мной за признание моего существования, которое выражается в обладании (праве). Борьбой я доказываю, что действительно достоин того, на что притязую; ставкой же в этой борьбе является мое собственное существование – просто потому, что это единственное, чем я действительно владею; точнее, я действительно владею им, если могу сделать его ставкой в этой борьбе. “Человек должен рисковать своей жизнью в смертельной борьбе за чистый престиж не только для того, чтобы заставить признать свою собственность. Он должен делать это и для того, чтобы добиться признания своей реальности и своей человеческой ценности вообще. Таким образом, согласно Гегелю, Человек является по-человечески *реальным* и реально *человечным* лишь в той мере, в какой он признан в качестве такового”⁸. Наиболее значимое в этой борьбе – не “стремление убивать, но воля к тому, чтобы подвергать себя опасности без всякой необходимости”⁹. Речь, добавим от себя, необязательно идет о борьбе людей друг с другом, но, возможно, о борьбе человека за свое достоинство перед лицом других. Тот, кто идет в этой борьбе до конца, то есть обретает возможность сделать ставкой в ней свое собственное существование, делается Господином, то есть получает признание, но признание это исходит от Раба – того, кто отказался от риска для жизни. “Человек, вовлеченный в Борьбу за признание, должен остаться в живых, чтобы иметь возможность жить по-человечески. Но он живет по-человечески лишь в той мере, в какой он признан другими. Таким образом, его противник тоже должен избежать смерти. Борьба должна завершиться до наступления смерти (кого-либо из противников)”¹⁰. Господин “реализует себя как специфически человеческое существо, получая признание со стороны Раба. Причем он принуждает последнего к такому признанию, соглашаясь на “противоестественный” *риск*, от которого отказывается будущий Раб. Что касается самого Раба, то он “гуманизируется” посредством *сознания*, которое он получает из осознания факта своей конечности, испытывая страх смерти. В противоположность Господину, остающемуся навечно зафиксированным в своей господской человечности, Раб развивает и совершенствует свою человечность, он... получает окончательное *удовлетворение*, изменяя данный Мир посредством того Труда, который он совершает, находясь на Службе у сообщества. Именно Раб, а не Господин является Человеком в собственном смысле слова, тем индивидом, который... творит Историю. Но... Рабство и Труд являются... творческими лишь в той мере, в какой им присущ Страх, порождаемый осознанием смерти”¹¹.

Главная проблема гегелевской антропологии, как указывает Кожев, – это не просто получение признания, но получение признания адекватного. “Отказаться от риска – значит остаться в пределах животности. Таким образом, Раб не является подлинно человеческим

⁶ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., “Логос”, 1998. Стр. 185-186.

⁷ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., “Логос”, 1998. Стр. 187.

⁸ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., “Логос”, 1998. Стр. 189.

⁹ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., “Логос”, 1998. Стр. 193.

¹⁰ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., “Логос”, 1998. Стр. 194.

¹¹ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., “Логос”, 1998. Стр. 195.

существом, и полученное от него “признание” не может, следовательно, реализовать человечность признанного”¹².

Нашей задачей было не только показать, что Гегель в не меньшей степени, чем Кьеркегор, может быть признан первопроходцем в области экзистенциальной проблематики, но и отметить, сколь схож местами образ мысли двух столь непохожих философов. Ведь парадокс Авраама в том, что он получил признание – и признание адекватное – от общества, при том, что, как подчеркивает Кьеркегор, его деяние ставит его, как единичного, выше всеобщего, а само это деяние должно рассматриваться как неподотчетное мирскому суду и непостижимое с этической точки зрения, то есть, в принципе не предоставляющее никаких оснований для признания. Но Авраам, как и гегелевский Человек, осознает, что ставкой является его собственная человечность – и спасается, получая признание не как “преступник” или “безумец”, но как “отец веры”.

Авраам.

“Почтенный отец Авраам! Когда ты отправился домой с горы Мориа, тебе не нужно было похвальных речей, чтобы утешать тебя в потере; ибо поистине ты обрел все и сохранил Исаака. Господь более уже не отнимал его у тебя, ты счастливо сидел с ним за трапезой в своем шатре, там ты и остался на веки вечные. Почтенный отец Авраам! Тысячи лет прошли с тех дней, но тебе ни к чему запоздалый почитатель, призванный вырвать память о тебе из-под власти забвения; ибо ныне всякий язык восхваляет тебя, и ты продолжаешь вознаграждать любого, преклоняющегося перед тобой, более великолепно, чем кто бы то ни было. Ты делаешь его благословенным в лоне твоём на все последующие времена, ты завладеваешь его сердцем здесь и сейчас на веки вечные благодаря чуду своего поступка”¹³.

Кто этот “запоздалый почитатель”, о котором говорит Кьеркегор? Возможно, он сам? Но он говорит как раз обратное: Аврааму ни к чему такой почитатель, будь то он или кто другой, и тому две – обе весьма немаловажные – причины. Прежде всего, Авраам не забудет, и нет нужды “вспоминать” его, воскрешать из ночи прошлого – и он сам, и то, что с ним случилось, не произошло *однажды* в древности, чтобы потом пройти и забыться, как все – или же очень многое, и уж точно людские судьбы – проходит и забывается; по крайней мере, оно не просто случилось, как случаются самые разные, и обыденные, и нетривиальные вещи. Даже если предположить, что он *был* когда-то забыт, и лишь затем вернулся к нам, в этом вряд ли сказалась бы случайность, которая обычно сопровождает сугубо историческое открытие прошлого. Иначе говоря, Авраам и его история – не просто некий факт прошлого, который может со временем получить или не получить подтверждение, быть случайно обнаруженным – или так же случайно не обнаружиться, не попасться на глаза, а потому окончательно пропасть в забвении и небытии. Он уже спасен от забвения, частичного или полного – он оставил такой след, который время не изгладит.

Следующая причина, по которой Авраам не нуждается в “случайном почитателе” – и здесь на место последнего можно поставить уже Кьеркегора – заключается в том, что его история принадлежит в каком-то смысле ему одному, и слава его не померкла бы, даже если бы он остался навеки непонятым и забытым. Восхищается ли тот или иной человек Авраамом, не делает последнего в большей или меньшей степени тем, кем он уже сделался “благодаря чуду своего поступка”. Многие люди помнят, и многим из того, что случилось или о чем говорилось в прошлом, они восхищаются, и многие деяния ставят высоко; но Авраам – не историческая фигура, и уж тем более не легендарный герой. “Однако повесть об Аврааме имеет ту замечательную особенность, что она всегда останется одинаково великолепной, независимо от скудости и недостаточности нашего понимания”¹⁴. В чем же

¹² Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., “Логос”, 1998. Стр. 194.

¹³ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 28.

¹⁴ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 30.

здесь сложность? В том, что мы помним об Аврааме, что он не забыт, хотя мы не можем понять его, а потому не должны и хранить память о нем; его история не похожа на другие повести прошлого, которые нам понятны, то есть сохраняют свое значение независимо от времени, а потому способны научить нас чему-то. “Оттого и получается, что я вполне способен понять трагического героя, но Авраама я не понимаю, несмотря на то, что в некотором безумном смысле слова я восхищаюсь им больше, чем кем бы то ни было”¹⁵.

История содержит положительные и отрицательные примеры, на которых мы учимся; трагический герой – это единство положительного и отрицательного, указывающее на неизбежную проблематичность наших знаний и действий. Авраам доверяется судьбе, доверяется в действии, но – прежде всякого действия – верой: за пределами себя он обретает не судьбу, а Бога. Для героя все то, что не зависит от него – непроницаемый мрак, который может вывернуть наизнанку, обесмыслить все его действия. Герой собирает в себе весь свет, ясность и понятность; вокруг него царит мрак – все то, чего он не видит, не знает и не способен предугадать, и что в конце концов обманет и предаст. Авраам же темен – притом, что вокруг него царит свет, и этот свет – Бог. Он допускает в себя эту темноту, потому что на самом деле ее больше для него нет; для него трагический исход, потрясающий душу, есть начало – начало его собственного движения, “движения веры”. “Поэтому, если трагический герой велик через свою нравственную добродетель, Авраам велик через свою, чисто личную добродетель. Почему же тогда Авраам делает это? Ради Господа и – что совершенно то же самое – ради себя самого”¹⁶. Авраам не ищет найти или заключить весь свет в себе, он не делает себя мерилom своих действий – напротив, он отпускает этот свет во тьму, чтобы тот рассеял ее. После этого ему нечего бояться тьмы, которая утратила свою власть над ним, власть страха – и все то, что делалось для героя проклятием, для Авраама – испытание. Герой начинает с превосходства, с совершенства – и теряет их; Авраам же обретает их. Темнота его для нас проистекает от темноты в нас самих, потому что мы не видим света, который светит ему, и сами не выпускаем свет вовне.

“И однако же, Авраама восхваляют”¹⁷. Отчасти происходит это из-за трепета, который человек привык испытывать перед всяким выдающимся, выходящим за рамки общепонятного событием – того, что Кант, и не он один, называет чувством *возвышенного*. Но здесь важно другое: Авраам не был забыт и утрачен, не был он и проклят, что неминуемо случилось бы, если бы он был обычным преступником или безумцем, а его вера – болезнью, злым умыслом или ошибкой. “Возможно, то, что собирается сделать верующий, вообще неосуществимо, оно ведь немислимо. А если это можно осуществить, но единичный индивид неправильно понял божество, какое спасение будет его ждать?”¹⁸. Авраам спасся. Его помнят – и помнят, как отца веры. Ничто не предшествовало его вере, но все из нее воспоследовало; не вера сделала Авраама сильным, но он сделал себя сильным через нее. Поэтому Авраам породил веру, а не вера – Авраама. Через нее он сам сделался тем Авраамом, который остался в памяти людской навеки, но в начале ее Бог поставил его.

“Я не могу понять Авраама, в некотором смысле я не могу ничего о нем узнать – разве что прийти в изумление”¹⁹. Для чего же Кьеркегору требуется постоянно подчеркивать “непонятность” Авраама, как будто намеренно располагая нас к тому, чтобы его “непонятность” смешалась в нашем сознании со всей той “непонятностью”, которая подлежит забвению от начала и от которой он *уже* отличен? Многое нам “непонятно”: минувшее, случайное, простое, сложное; многое приводит нас в изумление. Развивая эту логику, можно сказать, что куда больше, чем Авраам, Кьеркегору непонятен Гегель – точнее, “философ” как таковой; ведь вся его книга – об Аврааме, а о том, чего так или иначе не понимают, или не думают, что понимают, не пишут.

¹⁵ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 55.

¹⁶ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 58.

¹⁷ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 51.

¹⁸ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 59.

¹⁹ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 38.

Может быть, об Аврааме следует молчать? Но нет; Кьеркегор сам задается этим вопросом: “Значит ли это, что вообще нельзя говорить об Аврааме?”, и сам дает ответ: “Думаю, что говорить все же надо”²⁰. Почему же он упускает из вида, или принимает как само собой разумеющееся, тот факт, что помимо “нельзя” и “надо”, есть еще “возможно”; что об Аврааме уже сказано, причем сказано уже верно, иначе мы не смогли бы отличить его от античного героя или мудреца, что о нем прежде всего *возможно* говорить и возможность понять его уже предпослана всякому ее осуществлению? Кажется, что это не так; и сам Кьеркегор заявляет прямо: “Стало быть, об Аврааме вполне можно говорить; ибо величие никак не может повредить, коль скоро его постигают в этом его величии”²¹. Тем самым, он признает величие Авраама как данность. Но что сделало эту данность таковой? “Чудо поступка”?

Мы возвращаемся к нашему вопросу: почему повесть об Аврааме сделалась всеобщим достоянием, хотя бы мы, как настаивает Кьеркегор, и не понимали всей ее глубины, и были не в состоянии воспользоваться заключенной в ней мудростью? Потому, что Бог положил деянием Авраама начало чему-то совершенно новому, иному – вере, отцом которой стал Авраам. Нельзя сказать, что до Авраама веры не было – но теперь Бог создал новую веру, ту, символом которой Авраам является. Деяние же Бога носит абсолютно всеобщий характер; и подобно тому, как Он создал этот мир, единый для всех, Он ведет Авраама к вере, которая будет обращена ко всем, и сделается примером для всех, хотя и совершенно в ином смысле, нежели пример чисто исторический. Авраам действительно вступает в личные отношения с божеством, неведомые античному герою, и через это делается выше всеобщего, но так, что своим возвышением указывает на новую всеобщность. “Новое” здесь означает не просто “очередное”, “другое”, “следующее”; дело идет не о смене исторических вех, будь то общественные устройства или мировоззренческие парадигмы, хотя все это тоже содержится в понятии “нового”. Под “новым” здесь имеется в виду движение истории в себе самой, ее (само) созидание. История – не путь людей к Богу или от Бога, но такое же творение Бога, как и все, созданное Им, и в то же время отличное от всего остального. Оно включает в себе новый образ уже ничем не опосредованной всеобщности; этот образ – вера. Если греки отношение единичного и всеобщего определяли через мысль, разум, познание (их взаимной принадлежности) и шли от исторической данности ко внеисторическому принципу, то вера, напротив, подразумевает постоянную рефлекссию над фактом собственной историчности, которая позволяет само движение истории осмыслить как осуществление истины.

Кьеркегору, скорее всего, был чужд такой взгляд на веру. В нем было слишком много от Гегеля, от “земного шествия Бога”. Кьеркегор не воспринимал время как уничтожающую силу – ведь он опирался на все то, что не просто было для времени недостижимо, но создавало само время, а потому диалектика бытия/небытия не занимала его. Авраам был уже дан ему; но что позволило Аврааму *стать* тем, кем он *стал* – для нас, для самого Кьеркегора, преодолеть время, подняться над временем, стать временем – это он рассматривал разве что как следствие уникальности произошедшего с Авраамом, а ведь уникальность произошедшего с Авраамом ни в чем не выражается столь ярко, как в том, что, оставшись непроясненным в своем существе, его поступок сделался всеобщим достоянием. Об Аврааме можно говорить; следовательно, общечеловеческая разумность может быть к нему приложена, и даже не совсем впустую, на уровне примитивнейших аналогий; и следовательно, вера – не только пропасть абсурда, в которую бросается разум, но Слово Божье, обращенное к нам, иначе повесть об Аврааме никогда не будет рассказана и услышана. Движение веры – не способ единичного ускользнуть от всеобщности, но такая утрата (самоотречение) единичности, в которой всеобщность собственно дается.

Заключение.

²⁰ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 51.

²¹ Кьеркегор С. Страх и трепет // Страх и трепет. М., “Республика”, 1998. Стр. 33.

История Авраама по сути вне-исторична, вневременна; и таким образом она позволяет нам глубже проникнуть в существо кьеркегоровского философствования – философствования принципиально а-историчного, анти-исторического. Более отчетливо о нежелании делать предметом философского рассмотрения именно общественно-историческую сторону человеческого существования Кьеркегор заявляет в работе “Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал”: “Итак, жизнь каждого, даже самого ничтожного, индивидуума, как бы раздваивается, делится на внутреннюю душевную и на внешнюю, и общая история его жизни – которую опять-таки имеет каждый индивидуум – является результатом не одних только свободных его деяний. Внутренняя, душевная жизнь индивидуума принадлежит ему одному, и никакая история, в частности никакая всемирная история не должна касаться этой области, составляющей на радость или на горе его вечную и неотъемлемую собственность. В этой-то именно области и царствует абсолютное *или – или*, но ею-то как раз философия и не занимается”²². Чем же занимается философия? “Философия созерцает <...> Философия имеет дело с прошедшим, с прошлым всемирной истории; она показывает, как расходящиеся моменты соединяются в высшем единстве, она примиряет и примиряет без конца <...> Допустим теперь, что философия права, что принцип противоположности утратил свое значение, или что философы могут примирить в высшее единство противоположности каждого момента. К будущему это, однако, относиться не может, так как противоположности должны существовать прежде, чем можно будет приступить к их примирению. Раз же противоположности существуют, существует и *или – или*, т. е. выбор между ними”²³ (стр. 217).

Здесь перед нами фактически в готовом виде предстает “экзистенциальное” сознание по версии Кьеркегора; его отличительные черты – недоверие к мышлению (разуму); свобода – и необходимость – каждый раз снова делать выбор, определять заново свое существование в его бесконечном настоящем, несводимости ни к какому моменту прошлого, уже совершившегося, ни к чему уже известному, ни к какому уже принятому когда-либо решению; преимущество “деятельной” жизни в сравнении с жизнью “созерцательной”, рефлексивной. Но с этого начинается всякая этика как философская дисциплина, и на это указывает всякая философия, понятая как этика, то есть, как жизненная практика, отвечающая на вопрошание существования о себе самом: само-стоятельность, само-стояние как истинный смысл всякой индивидуальности, то, к чему она призвана в самом своем существе, неотъемлемая, неотменимая свобода. Философской спецификой экзистенциального *мышления*, то есть экзистенциального сознания как философского проекта, является *усиление противоречий*. Разум и чувство; разум и вера; единичное и всеобщее; часть и целое – различие усиливается до противоположности, противоположность толкуется как противоречие, и вот мы уже перед выбором: или – или. В этом смысле экзистенциализм, воследовавший из Кьеркегора, – опасная разновидность романтизма, некая негативная, саморазрушительная диалектика, основывающаяся на предельном разведении, противопоставлении собственных понятий, берущая за точку отсчета представление о реальности как о непримиримой войне – неизбежном следствии обособления как начала всякого подлинного существования. Это логика в не меньшей степени, чем поэзия, и Кьеркегор убедительно ее демонстрирует: философия описывает мир в понятиях, которые развертываются диалектически, то есть, в противопоставлении; таким образом, мир существует как противопоставленность, или война, схватываемых понятиями сущностей – раздор в бытии. Этот раздор должен необходимо предшествовать его онтологизации, то есть усмотрению целостности, которая является предпосылкой и

²² Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону. 1998. Стр. 223.

²³ Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону. 1998. Стр. 217.

конечным результатом всякого созерцания. Что же означает, что философия примиряет противоречия? Либо то, что она игнорирует их, стремясь замкнуться в той или иной форме наивного представления и следующего из него целеполагания и в этом смысле является гипер-функцией здравого смысла, либо то, что она принимает это положение дел как должное, рассматривая саму эту войну как необходимое условие существования, а отрицание (гибель) частных в пользу целого – как единственный действительный принцип мироздания; и в этом смысле она говорит от лица *смерти* и довольствуется символической победой, присоединяясь к торжеству того примирения, которое ожидает все антагонистические силы в последнем безразличии небытия. Противоположности едины только в качестве возможностей, заключенных в каждом моменте настоящего и подлежащих выбору. Но – “допустим теперь, что философия права” – примирение будет подлинным, только если устраняемый им антагонизм был подлинным, а для этого он должен быть доведен до последнего предела – неприкрытой, жесточайшей вражды; мы должны осознавать всю глубину и реальность различия, чтобы быть уверенными, что мы не участвуем в пустой игре созерцания с самим собой. Для Кьеркегора философия абсурдна потому, что в своем завершении она всегда отрицает свое начало; начиная с различия (а иного начала у мысли попросту нет), она в конце начинает настаивать на его иллюзорности. Поэтому она “примиряет”. Она либо поощряет дух, игнорируя то, что источник разложения на противоположности – в самих разуме и воле, на которые она опирается как на позитивные и целостные начала, либо сковывает его, развивая в нем представление о единстве противоположностей и тем самым лишая возможности действовать, созидать в обесценившемся и утратившем остроту различия мире. Философ – или глупец, или предатель; когда он отрекается от первоначальной наивности действия, он предает человеческое в себе “закону безразличия, соответственно которому воздыхает весь внешний мир”. Там же война – образ смерти, и заканчивается она одной лишь смертью.

Позиция Кьеркегора в этом отношении двусмысленна – признавая все же за философией относительную правоту и отчасти оправдывая философские начинания, он резервирует за собой место в философии, пускай в качестве критика, а не автора собственного проекта. Кьеркегор-критик лишь напоминает философам о том, о чем они забыли или перестали придавать значение – и сделались однобокими и нелепыми. Как ни странно это прозвучит, но мы знаем Кьеркегора в основном именно как критика, а его произведения воспринимаем, как правило, в полемическом ключе, виной чему в немалой степени он сам; но подробное рассмотрение показывает, что его критические выпады неглубоки, предвзяты и односторонни, а с содержательной стороны его работы не представляют собой ничего такого, чего уже не было бы у тех же греков или отвергаемого им Гегеля. И если значение Кьеркегора только в том, что он вновь обратил наше внимание на то, что уже присутствовало в западной философской традиции, то заслуженна ли его слава? Это не риторический вопрос. Кьеркегор состоялся как мыслитель; это бессмысленно отрицать. Но этого бы не случилось, если бы за его философией не стояла определенная реальность. Мы, в свою очередь, пытаемся показать, что эта реальность в существе своем до сих пор не продумана, поскольку Кьеркегор преподносится или как антагонист (что отвечает его собственным намерениям), или как критик; в первом случае он рискует показаться несостоятельным, во втором – неоригинальным. И то, и другое прочтение упускает из вида главное – они не дают ответа на вопрос, почему вообще в философии случилось такое “событие”, как Кьеркегор, как так вышло, что он оказался услышан, что его признали как мыслителя? В первом случае это событие сводят сплошь к “шуму”: стилистическим приемам, радикальным жизненным жестам, нападкам на Гегеля, видят в Кьеркегоре “ниспровергателя”, провозвестника нового образа мысли, – но мало ли было таких ниспровергателей и провозвестников? Во втором случае Кьеркегор как бы диалектически встраивается, как “отрицательный” момент, в историю философии – при этом его полемический настрой либо не воспринимается всерьез, либо изображается как трансформация, оборот самой философской мысли. И то, и другое отчасти верно; и в том, и

в другом случае сам Кьеркегор дает определенные основания для такого рода прочтения. Но то, что наделяет его мысль силой события, позволяя ей трансцендировать, вновь ускользает от нас.

Где же собственно Кьеркегор? Осмелимся предположить следующее.

Расхождение Кьеркегора с Гегелем имеет как минимум два аспекта, которые делают его аргументацию оригинальней и весомей, а связь с философской традицией – глубже, чем внешнее следование или неприятие. Это расхождение фиксируется не столько на понятийном или парадигматическом (христианство *versus* античность), сколько на концептуальном или даже пре-концептуальном уровне. Речь идет о неких фундаментальных содержательных предпосылках, или началах, мышления, которые задают границы и определяют условия возможности того или иного дискурса. Трансформация, которую претерпевает философия, до полного ее отрицания у Кьеркегора (или “переворачивания” у Ницше, сказал бы Хайдеггер) – не трансформация внутри определенных неизменных начал, но трансформация самих этих начал. Мысль Кьеркегора формируется и удерживается в рамках некоего концептуального или пре-концептуального “поля”, которое негативно есть голая фактичность произошедшей трансформации, чисто отрицательная величина или сила. Каковы характеристики этого “поля”? Это не что иное, как *сознание*, – говоря же историко-философским языком, преимущественно *гегелевское* сознание, которое вдруг делается для самого себя проблемой. В каком смысле оно становится для себя проблемой? Это сознание – прежде всего сознание разрыва между индивидуальностью и историей, а потому, в конечном счете – между индивидуальностью и разумом. Сознание у Кьеркегора, в отличие от гегелевского, более никак не связано с внешним – будь то предметно данный, эмпирический, или социокультурный, исторический, мир; оно открыто лишь само себе, глубине собственного *отчаяния* и доходящим оттуда голосам, но само это отчаяние происходит из невозможности для него осуществить свое призвание и в целом призвание существования. Это осуществление возможно благодаря разуму, как форме снятия противопоставленности внешнего и внутреннего; мы проникаем под поверхность вещей, и мир для нас перестает быть (или казаться) чужим. Эта трансценденция несколько не меняет и не отменяет нашей конечности и ограниченности в целом, но в то же время с ней появляется исторический горизонт, перспектива, в которой существование возвращается к самому себе из беспредельности внешнего. Проще говоря, это возможность творчества – творчества в широком смысле, как экзистенциального призвания; и если гегелевское сознание есть прежде всего творческое сознание и онтологией этого творчества является разум, то сознание у Кьеркегора не может достичь этого единства, не может осуществить своего призвания и потому испытывает отчаяние; оно *отчуждено* от природного и – что для нас важнее – исторического существования, а потому помещает себя во вне-природный, вне-временной контекст: контекст религии, в нашем случае – христианства. *Отчуждение* – подлинное событие кьеркегоровской мысли. Сознание, рожденное из этой мысли, способно более-менее разбираться, пользоваться, устраиваться в мире, но оно не ощущает генетической связи с ним – этот мир более не его творение и не образ той же разумности, которую оно обнаруживает в себе; оно не участник мира, а в лучшем случае наблюдатель. Это сознание, как у Паскаля, съжившееся до крохотной, исчезающей точки, огонька, трепещущего на вселенском ветру, который в любое мгновение может задуть его, подавленное неизмеримостью пространства и времени, измученное бессмысленной отчетливостью вне-разумного бытия, обретающееся, как во сне, посреди мира, созданного человеком, не понимающее его, не желающее – да и не могущее – иметь с ним что-либо общее; это, собственно, *экзистенциальное* сознание. Все кьеркегоровские “экзистенциалы” – атрибуты этого единого сознания; и эстетик, и этик, и рыцарь веры живут по *эту* сторону отчуждения и отчаяния, и каждое движение этой мысли – усиление нереальности, углубление в зазеркалье, еще один шаг дальше в лабиринт. Здесь даже вера – надежда на исцеление, на то, что это роковое недоразумение будет исправлено, как-то отменено, и

тебе, как Иову, вернут сторицей все, чего ты был лишен, а царство небесное – только образ несбывшегося земного счастья.

Второй аспект расхождения и полемики Кьеркегора с Гегелем связан, как и первый, с восприятием истории, но если первый затрагивает индивидуально-психологическую составляющую исторического чувства, то второй скорее отсылает к “философии” истории. Индивид движется слепо, на ощупь, он не видит картины в целом и действует, повинувшись личным, как правило, сиюминутным побуждениям, руководствуясь весьма приземленными целями. Популяризация гегелевской философии привела, в частности, к тому, что индивид получил возможность ощутить себя менее ограниченным – пускай за счет теоретического сознания. Это злило Кьеркегора – как следует из его знаменитого высказывания о Гегеле: “Этот жалкий профессоришка возомнил, что ему открылась истина”. Здесь Кьеркегор говорит и как религиозный философ; для христианина мирские различия стерты, и в известном смысле Гегель в его глазах мало чем отличается от какого-нибудь лавочника, недалекого и самодовольного. Но какова же истина, каков смысл истории? Мы видим, что Кьеркегору и психологически, и мировоззренчески была ближе картина мира, в котором история играет незначительную роль и может быть без особых трудностей сведена к иным процессам, превращаясь тем самым в иллюзию (само)движения и лишаясь своей грозной претворяющей силы. Но поскольку христианство само сделалось историей (не как прошлое, а как настоящее), будучи *творением нового*, он как христианин не мог позволить себе попросту игнорировать историю как *идею*, хотя бы оставался сколь угодно безразличен к ней в смысле *факта*. Поэтому христианство действительно открывает некий новый исторический горизонт, но само скрывается в непроницаемости, непостижимости того, о чем возвещает, и мы, устремляясь к нему, оказываемся скрыты от самих себя, ото всего, что прежде казалось нам ясным и разрешенным в нас самих. В двойственности этого жеста раскрытия/утаения Кьеркегор видит возможность избежать чрезмерной, как ему представляется, однозначности гегелевской философии, в которой он слышит одни лишь торжественные ноты, которая указывает только на открытое, ясное, решенное. Мир Кьеркегора, как и мир Лейбница, есть проявление множества индивидуальностей, которые не растворяются в конечном единстве, но, напротив, соединяясь согласно предустановленной гармонии, все равно действуют каждое мгновение в одиночку, на свой страх и риск, ничего не зная о других, и мир для них невидим и лежит во мраке, хотя бы в нем не было ничего, кроме их собственного света. Такова *онтология* Лейбница – такова *история* Кьеркегора. Вера – темнота, которая скрывает все, оставляя единичное наедине с собой, в настоящем, которое единственно реально, перед выбором, который всегда будет стоять перед ним. Если бы Бог был только сокрыт или только открыт, человек не испытывал бы отчаяния; он испытывает отчаяние от несовершенства, неопределенности – Бог уже (всегда) с ним, но *он* не с Ним. Сокрытое в Боге – это всегда сам человек. Бог открывает все, но в своей несоизмеримости остается сокрытым, и отчаяние ждет разум, пытающийся постичь его чем угодно, но не равной ему темнотой – темнотой веры.

Отчаяние Кьеркегора, в отличие от гегелевского, принципиально неразрешимо, непреодолимо; онтологическое отчуждение духа в Я удваивается психологическим отчуждением от социокультурного и исторического измерения человеческого существования. Это растожествление духа с самим собой выражается в том, что он оказывается не в состоянии осуществить призвание самопознания и тем самым преодолеть, “снять” свою изначальную отчужденность. Он более не является творческим субъектом истории и для него закрыта возможность через познание (разум) наполнить пустоту своей индивидуальности конкретным содержанием; он остается наедине со своей болью и неспособностью что-либо сделать, как-то изменить свою судьбу. Все противоречия в нем доведены до крайности и не могут быть примирены. Сознание делается “экзистенциальной” проблемой в той мере, в какой оно не в состоянии осуществить для себя всеобщее призвание к разумности.

Именно то, что “экзистенциальная” проблема сознания не воспринимается Кьеркегором как относительная или временная, приводит его к мысли о необходимости искать столь же абсолютное и не зависящее от времени средство ее разрешения; непреодолимую пропасть можно перепрыгнуть одним безумным прыжком. Это прыжок – вера. Первоначально вера необходима психологически как способ преодолеть отчаяние разума от невозможности осуществить свое призвание; это иррациональная надежда на исцеление “несчастливого”, “больного” сознания, на примирение души со всем сущим. Но постепенно сознанию открывается в вере более глубокая разумность, чем мировой разум, открывающийся в этической всеобщности; противоречия и парадоксы веры заслоняют противоречия и парадоксы разумности. По мере того, как Кьеркегору все больше открывается собственная реальность веры, он окончательно отказывается от притязаний на то, чтобы “психологически” или как-то еще соединить эти два мира; философия и религия говорят о разном и не нуждаются друг в друге. Сознание в его религиозном смысле испытывает отчаяние от неспособности познать Бога до конца или столь же окончательно избавиться от Него, предать забвению. Отчаяние проистекает от невозможности сделать выбор, окончательно определиться, оно – “ни то, ни то”, буквально “ничто”: ни с миром, ни с Богом, ни сокровенность, ни открытость. Бог бесконечен, а потому вызывает ужас – всякое Его откровение только подчеркнет сокровенное, нераскрываемое в Нем; он вырывает человека из конечного мира, но подавляет своей несоизмеримостью с человеком. Единственный способ преодолеть страх перед Богом и освободиться из плена ничто – довериться Ему, понять, что эта бесконечность обращена к тебе, а не *от* тебя.